

300613  
4  
29



# UNIVERSIDAD LA SALLE

Escuela de Filosofía  
Incorporada a la U.N.A.M.

## EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN LA UTOPIA DE TOMAS MORO: ¿ANTROPOLOGIA CRISTIANO-MARXISTA?

### Tesis Profesional

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a :

**María Isabel Fabregat Ramírez**

México, D. F.

1988

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION.

Tomás Moro, humanista, cristiano y fiel a Roma hasta la guillotina, - escribe una obra dialogada bajo el nombre de "Utopía", en la cual, se presenta una forma peculiar de concebir al hombre, los sufrimientos que le quejan y el camino de su liberación.

El término "utopía" fue utilizado por primera vez en la historia por este pensador, significando "en ningún lugar" y no un ideal a ser alcanzado - significación que adquirió el término tiempo después-. Por ésto y por estar escrita la obra bajo la ficción del diálogo, no puede extraerse por ella, - cuál fue el auténtico pensamiento moreano sobre el hombre, el bien, el mal y la liberación del sufrimiento humano. No obstante, de este escrito puede obtenerse un concepto peculiar del ser humano, que, bien sea el que Moro poseía, bien sea sólo el producto de su imaginación; es el que se halla expresado en forma abierta en el transcurso del relato.

Al escribir el autor en forma dialogada, es difícil afirmar cuáles - eran sus auténticos pensamientos. Por ello, representantes tanto del marxismo como del cristianismo, pelean por contar a "Utopía" y a su autor, entre - sus respectivas filas de combate.

Moro fue en vida cristiano fiel y devoto a Roma. Por ello, se desea - ver expresados a lo largo de "Utopía" los ideales del cristianismo. A su vez, por poseer el país utópico, una sociedad sin clases económicas por no existir allí nada privado, se ha querido ver en "Utopía" una base o acercamiento notable al pensamiento marxista. Más querer hallar un lazo de unión fraterna entre ambas posturas, por la proclamación en ellas de la supresión de la propiedad privada, es insuficiente. La aplicación, al interpretar "Utopía", de los términos políticos modernos o de las palabras usadas por Moro pero con un sentido moderno, es ahistórica y engañosa. Leer en el pasado conceptos formulados en época posterior, haría de Moro, acreedor de una adivinación sobrehumana.

¿Qué relación guarda entonces la "Utopía" de Tomás Moro con los principios sociales marxistas y con los ideales del cristianismo? Para responder a esta cuestión, el primer paso a dar, es la realización de un análisis sobre la manera particular de considerar al ser humano en cada una de las posturas.

Ya que, como dice A. Schaff, la elección del punto de partida de la antropología, decide el modo y solución de los problemas particulares. En efecto, no es posible poner entre paréntesis la concepción del hombre, para discutir únicamente de política. Y este primer paso, es decir, el análisis sobre las posturas acerca del hombre, constituye la labor de este estudio, cuyo objetivo central es mostrar las divergencias notables entre las posiciones.

Después de la ubicación histórica e ideológica de Moro, se analiza el concepto del hombre hallado en "Utopía"; para, más adelante, buscar posibles puntos de contacto y divergencias entre éste, y las antropologías cristiana y marxista respectivamente; bajo la consigna de que: concepciones diversas sobre el ser humano, difícilmente señalarán un idéntico ideal a ser alcanzado por el mismo.

+ + + + +

## I N D I C E

INTRODUCCION . . . . .	1
CAPITULO I, Marco Histórico y Personal de Tomás Moro. . . . .	1
1.1) Moro y la Vida Cristiana. . . . .	1
1.2) El Renacimiento . . . . .	8
1.3) El Humanismo y la Reformación de la Iglesia . . . . .	15
CAPITULO II. El concepto del Hombre en la "Utopía" . . . . .	30
II.1] Problemas de definición . . . . .	30
II.2) Utopía y propósito reformador. El Hombre como cen- tro de la cuestión. . . . .	33
II.3) El hombre, Dios y el mundo en Utopía. . . . .	40
II.4) El hombre y la sociedad. . . . .	45
II.5) El bien y el mal en el hombre . . . . .	50
II.6) El Estado y la liberación del hombre. . . . .	60
CAPITULO III. Utopía y la Antropología Cristiana. . . . .	65
III.1] Dios, El Hombre y el Mundo en el Cristianismo . . . . .	65
III.2] Sociedad y Libertad . . . . .	78
III.3] El Pecado y la Liberación del Hombre . . . . .	86
III.4] El Estado. . . . .	102
CAPITULO IV. Utopía y la Antropología Marxista. . . . .	110
IV.1) Marxismo y Religión. . . . .	111
IV.2) Individuo, Sociedad y Autocreación . . . . .	122
IV.3] Alienación y Porvenir. . . . .	129
IV.3.A) El hombre y la naturaleza. . . . .	132
IV.3.B) La relación Enajenada del Hombre con el Resto de los Hombres. . . . .	141
IV.3.C) El Hombre y su Porvenir . . . . .	148
+ CONCLUSIONES . . . . .	161
+ APENDICE. Desavenencias entre la Antropología Cristiana y la Antropología Marxista . . . . .	165
+ BIBLIOGRAFIA . . . . .	176

CAPITULO I  
MARCO HISTORICO Y PERSONAL DE TOMAS MORO.

1.1) MORO Y LA VIDA CRISTIANA.

Tomás Moro nació en Inglaterra en el año de 1478, y vivió 57 años.  
(1) A la edad de 14 años, ingresó en la Universidad de Oxford, al Canterbury Hall, donde estudió retórica y dialéctica.

En aquel tiempo, en Oxford el griego se presentaba en su mejor aspecto, y "no podía menos que atraer a un joven como Moro, que amaba las letras y sentía repulsión del hombre práctico hacia la excesiva sutileza y aún futilidad en que había caído la dialéctica escolástica" (2). Allí se hace amigo y discípulo de Grocyn, gran humanista.

Moro sale de Oxford en petición de su padre para ir a Londres donde debía consagrarse al estudio del Derecho Común Inglés. A los dieciocho años entró en el colegio de Cancillería New Inn y al cabo de cinco años, 1501, fue admitido en la Barra.

Cuando Moro estudiaba en Lincoln's Inn, vivió cuatro años con los cartujos, observando y practicando sus ritos y austeridades, pero sin hacer votos.

En 1503 el rey Enrique VII envió al norte, con gran pompa y boato a su hija, para que se casase con el rey de Escocia. Y para su generosa dote, Enrique pidió al Parlamento una fuerte suma. Entonces, el joven abogado Tomás Moro, se opuso a la erogación excesiva que el rey solicitaba. Su elocuencia indujo al Parlamento a disminuir la suma, y el rey se molestó tanto de tener que completar la dote de su propio peculio, que halló la manera de imponer al padre del joven una multa de cien libras.

Poco tiempo después, en 1505, Tomás Moro, a los veintisiete años de edad, se casa con Juana Colt. En el año en que Moro contrajo matrimonio -

(1) Sargent, Daniel. Tomás Moro, 2a.ed. Ed.Jus S.A., México, 1968, 252 pp.  
(2) Ibidem, p.19.

vino a vivir con él Desiderio Erasmo, llamado de Rotterdam. "El y Moro disfrutaban de un gran placer en común: la risa, el ingenio: (3). Juntos emprendieron la traducción de los Diálogos de Luciano de Samostata del griego al latín. Pero, para 1516, Erasmo ya había dejado a Moro y volvía a ser el eterno errante.

Tiempo después muere el rey, que para Moro fue casi una ganancia, pues el rey le había cobrado ojeriza. Sube entonces al trono Enrique VIII. Erasmo, en ese tiempo, viene de nuevo a instalarse con Moro y es aquí donde Erasmo escribe su "Elogio de la Locura". Erasmo sale de Londres, y tiempo después fallece la esposa de Tomás Moro, pero un mes después, se casa de nuevo.

Al poco tiempo de haberse casado por segunda vez, fue nombrado sub alguacil mayor de Londres. Además de seguir ejerciendo la abogacía.

La casa de Moro en Chelsea fue centro de reunión de varios intelectuales y grandes personalidades. Incluso el Rey de Inglaterra, Enrique VIII, solía visitar la casa de Moro.

En aquellos tiempos, acababa de publicarse un libro llamado "Los Viajes de Américo Vespucio", el hombre que habría de dar su nombre al nuevo continente. "Moro decide escribir un libro que divirtiera como divierte el de Américo" (4), un libro que pintara una isla llamada Ningún Lugar, o, en griego, Utopía.

El libro se comenzó a escribir durante una corta estancia del autor en Bélgica, como una parodia del libro de Américo, como una respuesta a Erasmo. Luego volvió a Inglaterra, y entonces escribió otra parte de Utopía, y la puso en primer lugar. Lo que se publicó como segunda parte fue originalmente la primera. El mismo Tomás Moro, al iniciar su obra "Utopía" nos expresa históricamente el tiempo en que fue escrita.

Existiendo entre el invictísimo Enrique, rey de Inglaterra, octavo de ese nombre (...) y el serenísimo

(3) ibidem, p.41

(4) " " p.60

mo Carlos, príncipe de Castilla, desavenencias de gran importancia, fue enviado por el primero como embajador a Flandes, para allanarlas y resolverlas, como compañero de (...) Cudberto Tunstalt (5)

"Utopía" refleja el mundo enfermo en el que vivió Moro. No había paz en la cristiandad, ni esperanza de ella mientras los príncipes instigaban como lo hacían. Tampoco había paz entre la cristiandad y los turcos. Ni podía haberla, a menos que los príncipes cristianos se resolvieran a hacer a un lado sus querellas por el bien de la cristiandad toda entera. En Inglaterra, los pobres se empobrecían cada vez más, y los ricos se hacían más ricos. Los cambios económicos estaban expulsando a los pequeños labriegos de sus tierras, cercando los terrenos comunales y convirtiendo las tierras de cultivo en pastales, para que las ovejas, como él decía, devoraran a los hombres. "Era en verdad un mundo enfermo, más enfermo que de ordinario" (6).

Pero ante este mundo, Moro se ponía en orden practicando austeridades y mortificaciones. Usaba camisa de pelo y se disciplinaba con látigos y cuerdas nudosas. Además, meditaba y oraba, y frecuentaba los sacramentos. Oía misa a diario y compuso varias oraciones.

Había en Inglaterra, en tiempo de Moro, dos gobiernos que se enfrentaban uno al otro con igual majestad. Uno era el gobierno eclesiástico, el otro, el poder temporal. Este dualismo sucumbió en Inglaterra al poner lo temporal por encima de lo espiritual. El gobierno civil con su gran fuerza material, y con la fuerza moral del patriotismo, reclama para sí toda la autoridad, situación con la cual estaba en desacuerdo Tomás Moro.

Los reyes se habían hecho más poderosos. Con la pólvora y el dinero se elevaban grandemente sobre las cabezas de sus vasallos, y hasta podían dominar a la iglesia. Además, los reyes de Europa buscaban hombres de talento, que no sólo adornaran sus cortes, sino que también reforzaran con sus trazas de autoridad. Sin embargo, a Moro no le interesaban los altos puestos de la iglesia, ni los del Estado. De hecho, había mostrado abiertamente su intención de permanecer como era.

(5) Moro, Tomás. Utopía, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p.43.  
(6) Sargent, D. ob. cit.; p.71

En el año de 1515, había ido al Continente al arreglo de los privilegios mercantiles de los comerciantes en Londres, encargo que por poco tiempo lo puso a disposición del rey. Mientras desempeñaba esa comisión, no sólo escribió su "Utopía", sino que condujo las negociaciones con tal acierto, que un ministro del rey, Lord Canciller Wolsey, Arzobispo de York puso en él sus ojos. El rey ofrece a Moro una pensión de 100 libras anuales, para retenerlo en su empleo. Moro declinó la oferta, adujo que le era imposible seguir siendo subalguacil de Londres, retener la confianza de sus clientes de la ciudad, si recibía también paga del rey. Tendría que elegir entre afiliarse a la corte, o seguir con la ciudad. A menos que se le obligara a ello, prefería quedarse con la ciudad.

Pero pronto se le habría de obligar, porque cada vez se volvía más conspicuo. En 1516 defendió un caso ante el Cardenal Wolsey en el Tribunal de la Cámara de la Estrella, lo que le dió aún un mayor prestigio a los ojos de Wolsey.

Después, Moro pasó al Continente en otra misión diplomática, siempre al servicio de los comerciantes para salvaguardar sus privilegios mercantiles en Flandes. En su ausencia, "el mal sudorífico" estalló en Inglaterra, y el rey se refugió en Abingdon. Cuando Moro regresó del Continente, marchó también a Abingdon, porque el llamado del rey era ya perentorio y no podía desobedecerse.

Consintió Moro en entrar al servicio del rey con la condición de que permaneciera en él mientras su conciencia se lo permitiera. El rey aceptó con gusto esta condición. Se le halló a Moro un lugar en el Consejo Privado, como Jefe de Peticiones. Este aceptó una pensión de cien libras anuales y renunció a su cargo de subalguacil de Londres. Moro permanecía en la corte durante diez años.

El rey se deleitaba con la conversación de Moro y gustaba de arguir con él. La corte inglesa se había ido convirtiendo junto con Pace, Tunstall y Moro, el centro helenista de Inglaterra más distinguido que Oxford o Cambridge.

Moro desempeñó la función de orador en las grandes ocasiones, y tam-

bién el encargo de embajador del rey. La carrera de Moro como miembro del Consejo Privado, mereció la aprobación del rey y la de Wolsey, otorgándole éstos, constantes ascensos. Había empezado como jefe de peticiones; en 1521 ascendió a subtesorero, y fue armado caballero. En 1525 se le nombró canciller del Ducado de Lancaster. En 1529 era el más práctico y asturo embajador para enviarse a Cambrá. Además, en 1523 ya había sido elegido Presidente de la Cámara de los Comunes, donde se vio entonces también al servicio del Parlamento.

Además de su cargos políticos, Moro se distinguió como mecenas de las artes y las letras. Hospedó en su propia casa al retratista Holbein, a quien inició en la carrera de pintor de toda una generación de eminencias inglesas.

Al año siguiente de que Moro escribiera su Utopía, Lutero fijó a la puerta a una Iglesia un papel en el que exponía noventa y cinco tesis que ofrecía defender, acto que ponía de manifiesto el hecho de que muchas gentes en Alemania y en otras partes, habían perdido la confianza en la Iglesia. Lutero imponía a sus seguidores una obligación seria: la de desacreditar toda autoridad espiritual externa.

Más tarde, Enrique VIII terminó un libro en el que acusaba las doctrinas de Lutero y defendía los Siete Sacramentos de la Iglesia. Aspiraba a recibir un título como el del rey de Francia, llamado "Cristianísimo". El papa le otorgó el título de "Defensor de la fe". Lutero leyó el libro del rey y le llamó "liendre", "excremento de cerdo". Enrique, por su dignidad, no podía contestar tal ataque. Se pidió a Moro que lo hiciera y éste último llama a Lutero "el azote de Dios". "No sois otra cosa Lutero, que el azote de Dios para gran provecho de aquella sede y para vuestra propia gran ruina" (7).

En este caso, Moro no fue un dignatario de la Iglesia sino un servidor del gobierno, que le permitió a su vez ser campeón de la causa de la Iglesia y que los enemigos de ésta le llamasen "el procurador del obispo". Moro se convirtió así en el defensor de la Iglesia contra los herejes. Su

(7) Ibidem, p.119.

pluma no habría de descansar hasta parar en la Torre de Londres. Sus principales adversarios eran dos curas y dos abogados: los curas Tyndale y Frith; los abogados Simón Fish y Christopher Saint-Germain. Contra Tyndale escribió su "Refutación" y su "Apología".

Tomás Moro fue nombrado canciller del rey, con lo que se enfrentó a graves problemas. En un principio, Enrique VIII era su amigo y un católico fiel, pero se enamora de Ana Bolena y trata por varios medios de conseguir la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón para casarse con Ana, pero fracasa.

El rey arguye que su matrimonio con Catalina era falso pues la dispensa para poder ser realizado era nula. Catalina había sido la esposa de su hermano, pero Enrique falla en su intento. Si la Iglesia no aceptaba le quitaría tesoros e instigaría a los herejes luteranos contra sus doctrinas. El rey quería defender a Inglaterra de las doctrinas de herejía, pero al mismo tiempo, deseaba doblegar al clero.

Como canciller, Moro vio el peligro de la anulación del matrimonio del rey para la cristiandad. Por eso, y por sus convicciones, en un principio no intervino en el asunto.

Enrique VIII pensaba que, en caso de que el papa no le concediera el divorcio, se lo concedería el clero inglés, como si formara una iglesia separada, pues estaba el clero subordinado al rey.

Ante las negativas del papa, Inglaterra dejó de pagar anualidades y, además, se dicta una ley ante la cual las leyes del clero debían ser revisadas por el parlamento antes de promulgarse.

Cromwell sugiere al rey hacer de Inglaterra un Estado Autónomo de fe cil conducción, que dictara no sólo las leyes humanas, sino también las divinas. La Iglesia sería una buena esclava.

Un arzobispo inglés anula el matrimonio de Enrique y Catalina y Ana se casa con el rey en secreto, teniendo una hija: Isabel.

Con este hecho, el rey se separa totalmente del papa y le amenaza - de romper relaciones si no reconoce la anulación de su matrimonio anterior. Inglaterra se separa decididamente de la Iglesia Católica y suprime las - anualidades.

Como canciller, Moro hizo cuanto pudo, volviendo la espalda al asunto de la anulación de su matrimonio. Año y medio tenía Moro de ocupar el puesto de canciller, cuando el rey le arrancó al clero, por la fuerza, el reconocimiento de su título de Jefe Supremo de la Iglesia en Inglaterra, - convirtiéndose entonces en perseguidor de herejes.

Moro pensó que seguir al lado del Rey podría conducirle a hacer cosas que su conciencia no aprobaba. Se valió de una excusa verdadera, un - mal de pecho, para renunciar a la cancillería.

El rey comprendía que, aunque la excusa de la enfermedad era verdadera, su renuncia era un reproche. El partido de Ana Bolena quería castigar a Moro y desacreditarlo. Lo que hicieron no fue hábil y ciertamente no tuvo éxito. Presentaron varios cargos contra él para probar que como canciller había sido corrupto, más fallaron en el intento.

El rey Enrique VIII deseaba que Moro expresara a su aprobación a su - política matrimonial, pero Moro se negó a ello. Además, el rey exigía supremacía sobre el poder del papa. Pero Moro declaró que no podía negar la divina institución de la supremacía del papa sobre la Iglesia Universal sin poner con ello en peligro su alma. La supremacía del papa había sido instituida por Dios.

Tomás Moro es enjuiciado y encarcelado por no haber querido firmar - el juramento de que Isabel, hija de Ana Bolena, era la verdadera heredera - en vez de María Tudor, hija de Catalina. No firmó porque unido a él iba un preámbulo en que se afirmaba la supremacía del rey sobre los poderes espirituales. "No le interesó la sucesión del trono, pero como cristiano debía - negarse a lo segundo" (8).

El 17 de abril de 1534, Moro fue trasladado a la Torre de Londres, -

(8) Ibidem, p.207.

donde se mostró animoso a pesar de estar encarcelado. En este tiempo, además de oraciones, cartas, versos, escribió en el silencio y humedad de la Torre, tratados sobre la pasión de Jesús, sobre el Santísimo Sacramento, pero lo más importante de todo fue un "Diálogo de Consuelo contra la Tribulación" (9). El diálogo fue escrito en la prisión, en la adversidad, pero la continuación o remodelamiento del "Tratado de las Cuatro Postrimerías" que había esbozado diez años antes, menos humorísticamente.

Moro había de comparecer el primero de julio de 1535, pues, a pesar de las peticiones del rey para que Moro firmase el juramento, éste pensaba que "el reino de Inglaterra no puede rehusar la obediencia a la Sede Romana como no puede un niño rehusarla a su padre" (10). Se condenó a Sir Thomas a ser ahorcado y descuartizado. Y fue el 6 de julio cuando Moro marchó a la ejecución. Pero el rey había perdonado a Moro de ser ahorcado y descuartizado. Simplemente se le decapitaría en la Colina de la Torre. - "¡Dios libre a mis amigos - dijo Moro - del perdón del rey!" (11). Finalmente, muere dando un beso al verdugo y diciendo: "Muero leal al rey y a Dios, a Dios ante todo". (12).

## 1.2. EL RENACIMIENTO.

Tomás Moro vivió en el período cultural denominado "Renacimiento", por lo que se hace necesario aclarar los rasgos generales del mismo, en la ubicación cultural del escritor.

Es difícil señalar la línea divisoria y marcar el punto exacto en el que termina la Edad Media y comienza la Moderna. En las cronologías más restringidas, el Renacimiento abarca un par de siglos, del XIV al XVI, y en algunas naciones hasta el XVII. El término "Renacimiento" se aplica al "movimiento literario, artístico y filosófico que se extiende de fines del siglo XIV hasta el final del siglo XVI y se difundió desde Italia a otros países de Europa. (13)

(9) Ibidem, p.215

(10) Ibidem, p.243

(11) Ibidem, p.250

(12) Ibidem, p'252

(13) Abbagnano, Nicola; Diccionario de Filosofía, 2a. ed. F.C.E. México, 1983, p.1014

La palabra y el concepto de Renacimiento tienen origen religioso. Renacimiento es el segundo nacimiento, el del hombre nuevo o espiritual de que hablan el Evangelio de San Juan y las Epístolas de San Pablo. Concepto y palabra se conservan durante la Edad Media para indicar el retorno del hombre a Dios, su restitución a la vida que ha perdido con la caída de Adán. A partir del siglo XV, la palabra se aplica en cambio, para indicar una renovación moral, intelectual y política, obtenida a través de la vuelta hacia los valores de la cultura en que se considera que el hombre encontró su mejor realización, esto es, la cultura grecorromana. (14)

Por lo tanto, el Renacimiento fue llevado a subrayar polémicamente su propia diferencia de orientación con respecto a la Edad Media, en su tentativa a ligarse a la edad clásica y a obtener directamente de ella la inspiración de sus propias actividades.

Con parecida actitud a la de Sócrates y los sofistas, los hombres del Renacimiento se sienten individuos independientes y libres; quieren admitir de la tradición medieval sólo lo que puede exhibir sus credenciales de verdad objetiva, se engendra en ellos una alta conciencia de su propio valer. (15)

En el período del Renacimiento, se lleva a cabo un retorno a la literatura y plástica de la Antigüedad. "En el aspecto literario, el Renacimiento se presenta como un retorno hacia las bellas letras del pasado. En el filosófico, tuvo también el carácter de un retorno a los grandes sistemas de la Antigüedad". (16)

El conocimiento cada vez más completo de la filosofía griega, debido ya a la presencia de muchos griegos en Italia y en Francia después de la caída de Constantinopla y al auge que fue tomando el estudio de los clásicos en Europa desde el siglo XIII, determinó que se provocara una lucha entre las diferentes tradiciones filosóficas, particularmente contra la tradición escolástica.

(14) Ibidem, p.1014

(15) Larroyo F. y Escobar E. Sistema e Historia de las Doctrinas Filosóficas. La Filosofía del Renacimiento. Ed. Porrúa, S.A., México 1968, p. 341.

(16) Fralle, G. Historia de la Filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración, 2a. ed. B.A.C. Madrid, 1978. p.96

Tanto como por la tradición neoplatónica Aristóteles y Santo Tomás fueron combatidos por los grandes humanistas, entre los cuales se halla Erasmo de Rotterdam, - que hace ver lo infecundo del método silogístico. Y frente a esta dirección, la Iglesia Romana apretó sus filas en torno al tomismo (17).

Sin embargo, la época del Renacimiento no fue un mero retorno a la antigüedad. Trajo consigo una vasta renovación de la existencia humana, - una nueva concepción del mundo y de la vida.

Con Maquiavelo se lanza una atrevida doctrina de la sociedad y el Estado; Lutero pide una tradición de libertad en las relaciones del creyente con la Iglesia. Montaigne predica una concepción más mundana de las relaciones morales del hombre, y Copérnico y Galileo, Descartes y Bacon emancipan la ciencia y la filosofía de su concepción medieval (18).

En esta literatura se siente latir el impulso juvenil, como si ocurriera algo inédito, algo nunca acaecido antes, los hombres del Renacimiento nos anuncian nada menos que está en puerta una total renovación de la vida humana.

La lucha de las tradiciones produce el hastío por el pasado: la tradición erudita terminó por mandar al diablo todos sus libracos y el creciente placer juvenil - arrastra al espíritu a la vida mundana de la naturaleza eternamente joven. (19)

El Renacimiento es escenario de una serie de profundas transformaciones que afectan a todos los aspectos de la cultura en el orden social, político, económico, científico, artístico, literario y religioso. A los elementos procedentes de la Edad Media se suman otros nuevos, cuyo resultado es - una ampliación de horizontes y una profunda transformación en las condiciones de vida y modo de pensar de los pueblos europeos. Para el hombre renacentista, las afirmaciones no objetivas, que no se hayan verificado experimentalmente ya carecen de valor. Leonardo de Vinci expresa los ideales del Renacimiento.

(17) Larroyo, F. ob.cit. p.345 y 346

(18) Ibidem, p.341

(19) Ibidem, p.346 y 347

... no detenerse en las apariencias y en las palabras, ir a los hechos y no razonar sino sobre experiencias, es decir, sobre observaciones provocadas; no confundir las deducciones del sabio con las construcciones - del metafísico; no pasarse ante los libros de los antiguos, si no probarlos, verificarlos, rectificarlos, persuadiéndose de que la ciencia es hija del tiempo, - de que pertenece al porvenir y no al pasado. (20)

Durante el período del Renacimiento, el horizonte geográfico y etno-  
gráfico se ensanchaba de manera fabulosa con el conocimiento de nuevas tie-  
rras, pueblos, razas, civilizaciones y costumbres. Después del descubrimien-  
to de América comienza a difundirse una copiosa literatura basada en rela-  
tos de navegantes y misioneros, en que se idealizaban aquellos lejanos paí-  
ses, pintando a sus habitantes como hombres felices en estado natural.

Se imprimen las cartas de Colón, el relato del primer viaje de Améri-  
co Vespuccio, las Oceanídecades de Pedro Mártir de Angleria. "Era natural  
que semejantes narraciones excitaran la imaginación de los humanistas, rela-  
cionándolas con leyendas antiguas de Platón, con la Edad de Oro de Virgilio,  
etc." (21)

La "Utopía" de Tomás Moro fue una de las múltiples influencias en el  
pensamiento europeo del descubrimiento de América, y por otro lado, fue esta  
un modelo a imitar posteriormente en el nuevo continente. (22)

A tal grado repercute el descubrimiento del Nuevo Continente, que -  
" utopía", (ou tópos, o sea: en ningún lugar) es la isla descubierta en uno  
de los viajes de Américo Vespuccio" (23) Moro habla incluso de este persona-  
je, al contar que Hítilodeo fue de él, compañero inseparable en algunos via-  
jes:

... en su deseo de conocer nuevas tierras (Hítilodeo),  
juntose a Américo Vespuccio, del que fue compañero in-

(20) Guignebert, Ch. El Cristianismo Medieval y Moderno; G.C.E., Breviario  
N° 126, México, 1980, p. 196.

(21) Fraile G. ob. cit. p.310.

(22) Cfr. Zavala S. La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España, Biblioteca  
Histórica Mexicana, Porrúa. Este estudio coteja el tex-  
to de las Ordenanzas del Sr. Quiroga con el de la Uto-  
pía, demostrando que el obispo de Michoacán tomó las -  
ideas para la organización de sus pueblos.

(23) Fraile, G. ob. cit. p.310.

separable en los tres últimos de los cuatro viajes que andan en manos de todos. (24)

El descubrimiento del Nuevo Mundo a fines del siglo XV es un hecho de importancia capital, no sólo en el aspecto geográfico y económico, sino también en el desarrollo de la filosofía. Aquel magno acontecimiento fue ocasión para salir nuevamente a un conjunto de problemas morales, jurídicos y políticos y para una remisión a fondo de las teorías medievales. Vuelven a plantearse todos los problemas relativos al hombre considerado en su doble aspecto, natural y sobrenatural, a la personalidad humana con sus derechos, a la constitución del Estado, al alcance de los derechos de las potestades civil y eclesiástica, campos y atribuciones respectivas a cada una. - Esos problemas se plantearon desde un punto de vista teológico y cristiano. Así surgen los problemas de las relaciones entre lo sobrenatural y lo natural, los efectos del pecado original, la obligación de la fe, el derecho a la predicación del evangelio, etc. y sobre estas cuestiones se desarrolló - el género de las Utopías, en que, bajo la forma de descripciones de estados ideales, se contienen teorías políticas muy notables.

En el Renacimiento, la reflexión especulativa también tuvo sus manifestaciones en la filosofía social. Su producto lo constituyen precisamente las Utopías de la época. El vocablo utopía proviene de Tomás Moro quien escribió su novela filosófica "Sobre la mejor condición del Estado y sobre la nueva isla Utopía" (25) en la cual describe una sociedad ideal, a base de una crítica de la situación social de Inglaterra.

A la ampliación del horizonte terrestre por los descubrimientos geográficos, vino a sumarse otra semejante en el orden cósmico, sugeridas por las teorías astronómicas de Copérnico y Galileo. Y no cabe duda que tanto una como otra, repercuten en la psicología. La audacia de los descubridores y conquistadores, se contagia a los pensadores. "De la misma manera - que se descubrían nuevas tierras y nuevos astros, podían también descubrirse nuevos mundos en el orden del pensamiento" (26).

(24) Moro, T.; ob. cit.; p.45

(25) Larroyo, F. ob. cit.; p.351 y 352

(26) Fraile, G. ob. cit. p.6.

Copérnico (1543) señala el punto de partida de la astronomía moderna. La Iglesia se conmovió intensamente y con justa razón, pues no era fácil acordarla con la cosmografía de la Biblia, ni con el milagro de Jesús, o solamente con la antítesis esencial establecida entre cielo y tierra, entre lo finito del mundo y la infinitud divina. "¿Dónde debe colocarse a Dios si los astros circulan en todo el espacio, y qué distingue a Dios del universo si el universo es infinito como Dios?" (27). Era indispensable entonces, hacer adaptaciones.

Con todos estos elementos, Europa se va consolidando como la gran descubridora y explotadora de territorios desconocidos, unas veces por procedimientos violentos de conquista y otras por medios pacíficos de persuasión. Así impone su cultura durante cuatro siglos en la mayor parte del mundo.

La filosofía, como expresión de la realidad humana, tenía que verse afectada.

Se llevó a la filosofía toda suerte de intereses de la vida terrena: el prepotente desarrollo de la vida política, el rico acrecentamiento de la cultura externa, la difusión de la civilización europea en las otras partes del planeta, no menos que la alegría mundana del arte recién aparecido". (28)

El potente movimiento humanista, que salta al primer plano a mediados del siglo XV, constituye dentro de su carácter un poco difuso e indefinido un nuevo clima espiritual, un ambiente muy distinto al anterior.

El movimiento humanista, al cual perteneció Tomás Moro, no nace propiamente en las universidades, anquilosadas en sus viejos programas de estudios, sino más bien al margen de ellas, promovido y alentado por una minoría de individualidades selectas, dispersas o agrupadas en academias y protegido por la generosidad de mecenas particulares.

Pocos inventos han aparecido tan oportunamente como el de Juan Gutem

(27) Guignebert, Ch.; ob. cit.; p.195

(28) Larroyo, F.; ob. cit.; p. 342

berg y su sucesor Pedro Schöffer. El nuevo invento junto con el grabado en cobre y madera, permitía la rápida multiplicación de numerosos ejemplares a precios asequibles, y en manos de los humanistas se convirtió en un instrumento efficacísimo para la difusión de la cultura.

Es también importantísima la revolución que en este tiempo se realiza en el orden religioso. La idea medieval de la cooperación armónica entre dos poderes supremos, el Imperio en lo temporal y el Pontificado en lo espiritual, se convierte definitivamente en un sueño irrealizado o irrealizable.

Una confluencia de factores muy variados dió origen a la revolución protestante, que brota dentro del campo cristiano como una reacción contra la corrupción interior y con el intento de un retorno a un cristianismo más puro, más íntimo y espiritual, revalorizando la palabra de Dios, frente a las opiniones de los hombres, prescindiendo de la pompa exterior de los ritos y ceremonias y desligándose de las trabas del régimen eclesiástico.

Sintetizando, los caracteres fundamentales del Renacimiento, pueden ser brevemente recapitulados, siguiendo a Abbagnano (29), de la siguiente manera:

1) El humanismo, o sea el reconocimiento del valor del hombre y la creencia de que la humanidad alcanzó su forma perfecta en la antigüedad clásica.

2) La renovación religiosa, realizada por medio de la tentativa de volver a una revelación originaria en la que se habrían inspirado los propios filósofos clásicos, tal como lo hace el platonismo, o también mediante la tentativa de regresar a las fuentes del cristianismo, descartando por completo la tradición medieval, como lo hace la Reforma protestante.

3) La renovación de las concepciones políticas, efectuada mediante el reconocimiento del origen humano o natural de las sociedades o de los estados, o por medio de la tentativa de retornar a las formas históricas ori-

(29) Abbagnano, N.; ob. cit.; p. 1014

ginarias o a la naturaleza de las instituciones sociales.

4) El naturalismo o sea el resurgimiento del interés por la indagación directa de la naturaleza que se manifiesta como la primera afirmación de la ciencia moderna.

Mas, cabe aclarar que, si bien hay ciertos elementos comunes en el movimiento renacentista, como lo son la exaltación de la naturaleza humana, la estima por la antigüedad, etc., con ellos se mezclan y entretajan otros factores peculiares que le dan una fisonomía distinta en cada país. El Renacimiento está animado por un espíritu vago y difuso, y en cada país revis te caracteres distintos, e incluso varía en cada una de sus personalidades representativas.

### 1.3) EL HUMANISMO Y LA REFORMACION DE LA IGLESIA.

Por ser el humanismo la manifestación cabalmente intelectual del Renacimiento, Tomás Moro, se vió inmerso en dicho movimiento.

Desde mediados del siglo XIV, podían verse en Italia los signos de un cambio grave en los espíritus: alejándose de la abstracción, de la especulación en el vacío, retornaban a la naturaleza y al racionalismo antiguo. Y este fue el primer paso de lo que se conoce como humanismo. Más tarde, en la segunda mitad del siglo XV, tres acontecimientos precipitaron el movimiento y lo extendieron a toda la Europa Occidental: los turcos tomaron Constantinopla, sus eruditos y sus manuscritos emigraron a Italia y les hicieron a los hombres instruidos, bien preparados para recibirlos, una cultura y un alma antiguas. En segundo lugar, la invención de la imprenta permitió difundir en todas partes los libros y las ideas,

hasta tal punto que por doquier nacieron sabios como por encanto, los que, exaltados por una especie de entusiasmo sagrado, se aplicaron con ardor jamás templado a la exploración del mundo que se reabría ante ellos (30)

Finalmente, como se ha mencionado en el apartado anterior, los descubrimientos marítimos, ampliando bruscamente el horizonte de los hombres -

(3) Guignebert, Ch., ob. cit. p.178

y modificando su representación de la tierra, los inclinaron a juzgar muy estrechas las concepciones religiosas de la Edad Media, adaptadas a un mundo pequesísimo.

El Humanismo, preocupado por los temas de la dignidad del hombre, la imagen del universo, la educación, etc., se desarrolla en numerosas asociaciones y academias en que se agrupaban aficionados al arte, a las bellas letras y a la filosofía. Los principales centros humanistas estuvieron ubicados en Italia, Francia, Países Bajos, Alemania, España e Inglaterra.

Etimológicamente, "humanismo" proviene de "Humano", lo mismo que sus similares "humanidad", "humanidades", "humanista". La palabra "humanistas" aparece en Aulo Gelio y Cicerón. Pero en cuanto a su sentido real, el humanismo se presta a una doble interpretación (31):

1) Sentido filosófico y literario - Si la relacionamos con su correlativa "humanidades", la palabra "humanismo" es heredera directa de las humaniores litterae o los studia humanitatis de los romanos, que correspondían a las artes liberales (artes libero dignae). En este sentido, el humanismo significa ante todo el movimiento de retorno a la cultura antigua, el cultivo de las "humanidades" y la literatura greco-latina. A la vez, - en los primeros humanistas, lleva implícita la contraposición cristiana entre letras humanas y divinas, es decir, la Sagrada Escritura y la Teología.

Pero las humanidades adquieren pronto un sentido más restringido que el que habían tenido en la antigüedad romana. No abarcan el cultivo y el estudio de todas las artes liberales, sino que quedan reducidas a las disciplinas propias del trivio medieval, con preponderancia de la gramática y la retórica sobre la dialéctica. Los humanistas eran, ante todo, los gramáticos y los filósofos que conocían el latín y el griego y podían saborear las bellezas literarias de la antigüedad en sus propios textos.

2) Sentido naturalista. En los historiadores de mediados del siglo - XIX, la palabra humanismo adquiere un sentido que sus correlativas "humanida

(31) Fralle, G., ob. cit., p.22 a 25

des" y "humanista" no habían tenido en el Renacimiento. Según Michelet, en este tiempo tiene lugar el descubrimiento del mundo y del hombre. Burckhardt y Voight señalan como notas características del Renacimiento no solamente la recuperación de la cultura clásica y el cultivo de las letras grecolatinas, sino la exaltación de la naturaleza. Desde entonces se da al humanismo un sentido puramente naturalista, derivándolo directamente de la palabra humano, haciendo resaltar la contraposición entre el hombre puramente natural frente al concepto sobrenaturalista cristiano y medieval.

Posteriormente, el significado del humanismo, se ha ampliado todavía más, designando simplemente el modo peculiar de comportarse el hombre en cuanto tal. Pero se le aplican adjetivos que lo diversifican en especies irreductibles y contrapuestas. Así se habla de humanismo cristiano cuando se interpreta al hombre tendiendo a Dios; de humanismo ateo cuando se prescinde de Dios en absoluto, de humanismo existencialista, marxista, etc.

Siguiendo a Abbagnano (32), el término "humanismo" es usado para indicar dos cosas diferentes:

1) El movimiento literario y filosófico que tuvo sus orígenes en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y que de Italia se difundió a otros países de Europa constituyendo el origen de la cultura moderna.

2) Cualquier movimiento filosófico que considere como fundamento la naturaleza humana o los límites y los intereses del hombre.

1) El Humanismo es un aspecto fundamental del Renacimiento y justo el aspecto por el cual el Renacimiento es el reconocimiento del valor del hombre en su plenitud y el intento de entenderlo en su mundo, que es el de la naturaleza y de la historia. Los asuntos fundamentales del hombre pueden ser expuestos así:

a) El reconocimiento de la totalidad del hombre como ser formado de alma y cuerpo y destinado a vivir en el mundo y dominarlo.

El humanismo reivindica para el hombre el valor del placer, afirma la impor-

(32) Abbagnano, N., ob. cit., p. 629 y 630.

tancia del estudio de las leyes, de la medicina y de la ética, en contra de la metafísica, niega la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa. Se detiene mucho en la exaltación de la dignidad y de la libertad del hombre, en el reconocimiento de su puesto central dentro de la naturaleza - y se destina de dominador de la naturaleza misma.

b) El Reconocimiento de la historicidad del hombre, o sea los nexos del hombre con su pasado, relaciones que por un lado sirven para conectarlo con tal pasado y, por el otro, para distinguirlo y oponérsele.

Desde este punto de vista, es parte fundamental del humanismo, la exigencia filológica, que no solamente constituye la necesidad de descubrir los textos antiguos y de restablecerlos en forma auténtica, estudiando y relacionando los códices, sino también la necesidad de encontrar en ellos el auténtico significado de poesía o de verdad filosófica o religiosa que contienen.

La admiración y el estudio de la antigüedad no habfan sido abandonados durante la Edad Media, pero lo que constituye el signo característico - del humanismo es la exigencia de descubrir el rostro auténtico de la anti-güedad, liberándola de los añadidos que la tradición medieval había acumulado en ella.

c) El reconocimiento del valor humano de las letras clásicas. Este es el aspecto que da su nombre al humanismo. Ya en tiempos de Cicerón y de Varrón, la palabra humanitas significaba la educación del hombre como tal, - lo que los griegos denominaron paideia, y se reconocían en las "buenas artes" las disciplinas que forman al hombre por serle propias al hombre mismo, diferenciándolo de otros animales.

Las buenas artes, que aún hoy se denominan disciplinas humanísticas, todavía no tenían para el humanismo valor de finalidad sino de medio para - la formación de una conciencia verdaderamente humana, abierta en toda dirección, a través del conocimiento histórico-crítico de la tradición cultural.

d) El reconocimiento de la naturalidad del hombre, esto es, del hecho de que el hombre es un ser natural para el cual el conocimiento de la - naturaleza no es una distracción imperdonable o un pecado, sino un elemento

indispensable de vida y de éxito. El reflorecimiento del aristotelismo, de la magia y de las especulaciones naturalistas es el preludio de la ciencia moderna.

2) Para este segundo significado, el humanismo es toda filosofía que hace del hombre, de acuerdo con el viejo dicho de Protágoras: "la medida de las cosas". Se puede entender por humanismo cualquier dirección filosófica que tenga en cuenta las posibilidades y límites del hombre y que, sobre esta base, proceda a una nueva dimensión de los problemas filosóficos.

Aparte de estas consideraciones, se puede definir al humanismo renacentista siguiendo a Philippart:

El Humanismo es un movimiento de espíritu, a la vez es tético, filosófico, científico y religioso, que comenzó en Italia en el siglo XIV, vivió con una vida desigualmente brillante desde el siglo XV en Francia, España, Países Bajos, Alemania, Inglaterra y en otras regiones de Europa (...). Se desarrolló plenamente en el siglo XVI para agotarse, finalmente en el siglo XVII - en una nueva corriente de pensamiento y arte. Preparado desde largo tiempo antes por las corrientes sucesivas de la cultura medieval e intensificado por la difusión y el gusto de las obras griegas y latinas, se caracteriza por un esfuerzo, a la vez individual y social, unas veces apasionado y otras crítico, susceptible de revalorizar el hombre y su dignidad gracias a la penetración directa, real y vivificante de la cultura antigua en la moderna (33).

Los humanistas preparan y anuncian, la plena emancipación del espíritu humano y el triunfo de la razón sobre toda superstición. Están hundidos aún en las tinieblas de la Edad Media con casi todo su cuerpo, pero la autora de los tiempos modernos ilumina ya sus frentes.

Todo un mundo de pensamientos agita la edad que ve florecer el humanismo. Mundo efervescente y confuso, en el que se cruzan combinándose, o rechazándose, corrientes religiosas o filosóficas muy diferentes; pero mundo preñado de porvenir, inclusive cuando trata de modelarlo plegándolo a las formas del pasado (34).

Como se ha dicho más arriba, los humanistas llevaron a cabo la recupe

(33) Fraile, G., ob. cit., p.25.

(34) Hulgnbert, Ch., ob. cit., p.197

ración de los textos literarios y filosóficos de la antigüedad.

A la ampliación del horizonte geográfico con el descubrimiento de nuevas tierras, se suma la del horizonte intelectual con la recuperación de los grandes monumentos de la cultura clásica (35)

Sin embargo, el humanismo no se trata de una simple vuelta a la antigüedad grecorromana, sino del "desarrollo de principios que venían preparados por muchos siglos del cristianismo" (36)

Además, el movimiento humanista tiene otros aspectos sumamente valiosos:

No es posible hacer historia de muchas ramas modernas del saber sin reconocer las aportaciones debidas al esfuerzo de los humanistas (...) de su labor nacieron varias ciencias nuevas: la filología, la paleografía, la epigrafía, la arqueología, la numismática, la crítica textual y literaria, la geografía y la historia de la antigüedad (37).

Muchos humanistas, y entre ellos Tomás Moro, permanecen fieles a su fe, y no se aprecia entre ellos una tendencia paganizante. Pero en otros, el estudio de las letras clásicas fue acompañado por el interés de penetrar y asimilar el espíritu de los griegos y romanos, y sirvió para revelarles un modo de vida puramente naturalista.

En algunos humanistas se realiza el derrumbamiento de los principios dogmáticos y sobre naturales del cristianismo, dando lugar a otras formas de vida con tendencia pagana y naturalista. El ideal cristiano sobrenatural es substituído en ocasiones, por otro ideal naturalista. La vida comienza a sentirse de una manera puramente natural y autónoma, desligada de toda orientación de orden trascendente.

Pero, fue sobre todo la teología escolástica el principal centro de ataque humanista, y con ello se ocasionó una reforma notable dentro de la Iglesia.

(35) Fraile, G., ob. cit. p.33.

(36) Ibidem, p. 25

(37) Ibidem, p. 38 y 39

Los principios del movimiento humanista coinciden con el cisma de Occidente, momento crítico en la historia de la Iglesia, que debilitó la autoridad pontificia, con el aseguramiento del clero y la relajación de la disciplina, con la corrupción de costumbres en las clases elevadas y la decadencia de la Teología Escolástica (38).

La educación de los teólogos, en tiempos de surgimiento del humanismo, en vez de ampliarse con la cultura general, se había reducido deplorablemente. Se basaba por entero en un estudio de la Biblia según los viejos procedimientos de la escuela, perfectamente ajena a la menor preocupación científica; después y sobre todo, en el Comentario del Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Se agregaban algunas compilaciones medievales del mismo género y algunos tratados de Aristóteles, de los que se pensaba que contenían toda la filosofía y toda la ciencia.

El humanismo surge cuando " (la educación de los teólogos era) superficial y de forma, sin pensamiento verdadero, logomáquica y estéril, cristalizada y gastada" (39). Por ello, al iniciarse el siglo XVI, el espíritu nuevo reacciona contra ella, hasta en los países en que la escolástica había corrido con suerte, como Francia y Alemania.

Por ello, el aspecto más notable del humanismo que es el renacer del escepticismo pagano y de la filosofía griega, va acompañado a menudo de una hostilidad abierta a las cosas y la gente de la Iglesia.

Frente a la fe cristiana, la filosofía antigua, bajo sus aspectos principales y según los dogmas de sus diversas escuelas, se recupera más o menos completamente. Sobre todo el neoplatonismo halla en favor de los eruditos y la cábaia judía. (40)

El humanismo pretende con ello, abandonar la estrechez de la fe y el fanatismo sobre los cuales la Iglesia fundó su dominación en la Edad Media. Incluso, algunos humanistas llegaron a sentir la imposibilidad de concertar su cultura con las formas impuestas por la Iglesia.

El Humanismo buscaba la recuperación de la experiencia, y deseaba que

(38) Ibidem, p.43.

(39) Gulgnbert, ob. cit. p.190.

(40) Ibidem, p.181.

Ésta ocupase en la vida intelectual de los hombres el lugar perdido desde hacía tantos siglos en beneficio de la autoridad. Además, este movimiento laicizaba la cultura intelectual, la cual dejaba de ser, como en la Edad Media, privilegio de los clérigos.

El Humanismo tendía a rechazar la antigua afirmación - escolástica de que todas las ciencias son servidoras de la teología y conducen a ella. A cada estudio particular se le atribuía a partir de entonces un valor propio y era hacia el progreso del conocimiento del mundo y - del hombre, hacia la utilidad humana y no ya a explicitar la verdad divina, hacia donde convergían todos los estudios. (41)

Se vió entonces al humanismo como a un peligro frente a la religión - tradicional. Por ello, "las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, - generalmente maltratados por los humanistas, les devolvían animosidad y los - fulminaban desde comienzos del siglo XV". (42)

Más, la reacción violenta contra el movimiento humanista se da en la - personalidad del dominico Savonarola (1498), quien pretendió a su vez, realizar una reforma que quedó inconclusa, pues, fue excomulgado, apresado, encarcelado, colgado y quemado junto con otros dos monjes que habían hecho causa - común con él". (43)

Savonarola fue un reformador de la Iglesia más no fue precursor de Lutero.

"Savonarola es un reformador en el espíritu de la Edad Media, no en el del Renacimiento y su esfuerzo constituye la tentativa de resistencia más enérgica y mejor sostenida que se haya producido en aquel tiempo contra el - Humanismo" (44).

Y tan pronto como se perfila en Francia el movimiento humanista, la - Sorbona en pleno le hace frente.

De la acción del Humanismo sobre el pensamiento y el sentimiento religioso nació la Reforma Protestante, que es conveniente llamar Reformatión pa-

(41) Ibidem, p. 179

(42) Ibidem, p. 188

(43) Ibidem, p. 189

(44) Loc. cit.

ra distinguiría del esfuerzo de reacción católica cuyos resultados sintetizó el Concilio de Trento (45).

La Reforma se manifestó primero en los países donde hacía poco se habían acentuado con mayor fuerza los deseos de reparación de los abusos de la Iglesia; pero adquirió amplitud rápidamente.

Lutero, Zwinglio, Calvino, eran humanistas y, al mismo tiempo, almas piadosas. Desde que razonaron sobre su fe con su cultura se vieron fatalmente arrastrados a separarse de Roma, rechazando la concepción de la religión - que ella representaba.

Para ellos, protestar contra las indulgencias, contra la simonía, contra las supersticiones que embarazaban la fe, era dar el primer paso indispensable, no lograr el fin que se proponían, aunque proclamasen sinceramente la intención de volver al cristianismo evangélico, de provocar la eclosión - de una religión que respondiera a los deseos y a las necesidades nuevas.

Todos buscan una adaptación de la fe cristiana a sus necesidades religiosas, que ya no satisface la enseñanza de las escuelas y la mentalidad formada por su cultura, todos quieren desembarazarse de las formas religiosas - de la Edad Media; y todos concuerdan, por lo menos, en desconfiar de la fórmula desecante, en su aspiración a una religión que se confunda con su vida interior, una religión que se justifique por sus experiencias personales (46).

La Reforma se inició por obra del monje agustino Martín Lutero (1483-1546) quien, en 1517, fijó a las puertas de la catedral de Wittenberg 95 tesis en contra de la venta de las indulgencias.

La dirección total de la reforma protestante sigue uno de los caminos de retorno a los principios, que fue el emblema del Renacimiento. "La Reforma fue la renovación de la vida religiosa, llevada a cabo en la Europa - del siglo XVI, mediante el retorno a los orígenes del cristianismo" (47).

En el dominio religioso, la vuelta a los principios llevó a negar el

(45) El Concilio de Trento fue efectuado de 1545 a 1563, en 25 sesiones y - con dos interrupciones: una de 1549 a 1551; otra de 1552 a 1562.

(46) Guignebart; ob. cit.; p. 199

(47) Abbagnano; ob. cit. p. 998.

valor de la tradición y, por lo tanto, de la Iglesia considerada como su depositaria e intérprete. En el escrito "Contra Enrique VIII de Inglaterra" - (1522) Lutero opuso a la tradición eclesial, a todos los ritos y glosas - que se habían acumulado a través de los siglos, el retorno directo a la palabra de Cristo, o sea al Evangelio. La enseñanza fundamental del Evangelio es, según Lutero, la justificación por medio de la fe, lo que implica dos corolarios fundamentales: (48)

1) La negación del valor de las obras, esto es, de las prácticas religiosas (ritos, sacrificios, cremonias) y la reducción de los sacramentos a - los que menciona la Biblia, o sea el bautismo, penitencia y eucaristía, aunque también éstos se sustraen a toda jurisdicción sacerdotal y se consideran como expresión de la relación directa del hombre con Dios. A la liturgia, - Lutero opuso el ejercicio de los deberes civiles como único servicio divino" que tiene valor religioso.

2) La negación de la libertad humana y el reconocimiento de la predestinación por parte de Dios. La fe es el signo seguro de esta predestinación y, por lo tanto, el inicio de la salvación.

De las otras dos principales figuras de la Reforma protestante, Ulrich Zwinglio (1484-1531) y Calvino (1509-1564), el primero fue más allá que Lutero en la negación de las formas religiosas tradicionales, atribuyendo al mismo sacramento de la eucaristía un valor puramente simbólico y negando la obediencia pasiva a la autoridad política; el segundo, reafirmó el retorno a los principios y especialmente el retorno a la religiosidad del Viejo Testamento.

Si la Reformatión no hubiera sido mas que la tentativa de algunos cristianos transformados por una cultura nueva para conformar su fe a las exigencias de su vida intelectual, no habría llegado muy lejos sin duda; mas la injciativa de los intelectuales hallaba, a principios del siglo XVI, condiciones que debían favorecerla, que la extenderían y la precisarían.

El Papa no habia cumplido en la Iglesia el mejoramiento que los más - esclarecidos de los fieles reclamaban desde tiempo atrás y que trataron de imponerlo en los siglos XIV y XV. Los Estados Generales de Tours, en 1484, lo

(48) Loc. cit.

presentaron como el deseo de Francia entera, comprobando que los clérigos "es  
tán muy por debajo de los laicos piadosos y ni siquiera cumplen honestamente  
su oficio" (49).

El alto clero vive en el lujo y la opulencia, conformándose así lo me-  
jor que puede al ejemplo proveniente de Roma, y desprecia al bajo, que vegeta  
ordinariamente, por lo menos el del campo, en la indigencia y la ignorancia.

La Iglesia era en gran parte responsable de esa depravación y de esa -  
superstición. La Inquisición sólo reclama una ortodoxia aparente, y que, por  
lo demás, crímenes y pecados casi no tienen ya otra importancia eclesiástica  
que la de representar una fuente abundante de entradas para los vendedores de  
absoluciones.

El hereje virtuoso sube a la hoguera y desaparece; el  
ortodoxo corrompido se confiesa y paga: Dios y la Igle-  
sia deben cobrar igualmente su parte. (50)

La práctica de las indulgencias y su eficacia, eran farsas no menos -  
abominables. El clero abusaba de la credulidad popular para sacar argumentos  
y ventajas de las apariciones de espectros y otras hechicerías.

Jerónimo Savonarola, Oliverio Mallard y Juan Raulin, difundieron incan-  
sablemente, en lenguaje familiar y vigoroso, duras invectivas contra los abu-  
sos del clero, las indulgencias, los vicios de Roma y reclamaban vigorosamente  
la reforma necesaria. Sin embargo, las tentativas realizadas en este senti-  
do, o no tuvieron éxito o fueron muy restringidas, o no supieron hacerse sim-  
páticas.

Al correr el siglo XV, varias órdenes monásticas ensayaron reformarse.  
No obstante, los pocos resultados logrados casi no duran.

Ya no era suficiente, en efecto, obtener unos cuantos -  
individuos aislados una vida meritoria en el siglo o -  
fuera de él, se trataba de una revisión completa de la  
economía de la iglesia. (51)

(49) Guignebert. Ch.; ob. cit. p. 200

(50) Ibidem, p. 201

(51) Ibidem, p. 203

Por eso, cuando Lutero inició su acción sobre la cuestión de las indulgencias, se vió arrastrado muy lejos por inevitable consecuencia de la preparación de su ambiente y de las acciones emprendidas antes de él.

Criticar a fondo las indulgencias y su justificación era plantear, qué síéralo o no, todo el problema del pontificalismo. Para resolverlo, era necesario remontarse en la tradición de la Iglesia más allá de los límites de la Edad Media y representarse la cristiandad sin Papa. No obstante, el pontífice romano hizo frente al monje alemán, que se convirtió inmediatamente, casi sin desario, en el núcleo de cristalización de todas las ideas de oposición - al ciero romano, de todos los anhelos de Reforma dispersos en Alemania y, de golpe, el debate se extendió. En éste, Tomás Moro, jugó un papel de vital - importancia. Luchó contra Lutero tan asiduamente por defender la supremacía del papado, que fue llamado "el Campeón de la Iglesia".

Al mismo tiempo los reformadores adoptaron la autorización del matrimonio de los sacerdotes y así, la querrela entre los reformadores y Roma llegó poco a poco a reemprender y como a resumir todas las controversias del pasado, en lo referente a la dirección, a la orientación general y al espíritu de la Iglesia. Y moro, seguidor fiel de Roma, se opuso también en este punto a los reformadores, manifestando su burla sobre este tema en Utopía.

Además, los reformadores establecieron el principio de que "la verdad está totalmente encerrada en las Escrituras, en que todos pueden buscarla libremente" (52). Negar el magisterio de la Iglesia y pretender hacer de la Biblia la regla de fe y de vida, como deseaban los reformadores, era algo que resultaba a Roma intolerable, pues ésto, a su juicio, podía provocar temibles consecuencias sociales.

Cada vez que el pueblo ha tomado el libro en sus manos y lo ha leído, buscando en él la norma de su conducta, y el catecismo de sus derechos, lo que ha encontrado es el principio de una acción revolucionaria. Le parece que - la proclamación de la igualdad de los deberes y de los derechos en Dios lleva tan naturalmente a la igualdad social, por lo menos, a la reprobación de la tiranía y de la servidumbre. (53)

(52) Ibidem; p. 208

(53) Ibidem; p. 205

En el curso del siglo XV y a comienzos del XVI, ya se habían producido en Alemania varios movimientos populares, reflejos a la vez de la miseria material, de la opresión y del descontento religioso. En 1525 la rebelión de Lutero, en nombre del Evangelio produjo un eco formidable en las densas masas de los campesinos, sublevados por exaltación religiosa y conflicto social.

El principal resultado político y social de la Reforma fue que la autoridad religiosa de la Iglesia pasara a manos de los príncipes seculares - "Y así la Reforma no realizó la obra de emancipación política y social - que parecía implicar" (54).

Y una vez rota la unidad católica, los fieles separados de Roma se dispersaron en Iglesias incapaces de unirse en una sola, amenazadas de atomización indefinida en sectas más o menos singulares. Conviene señalar que Lutero no había deseado este resultado. "La intención de Lutero fue reformar la Iglesia, no desmenuzarla" (55).

Sin embargo, no todos los humanistas que seguían siendo cristianos se pasaron a la Reforma protestante; "su orientación final fue cuestión de tiempo, de circunstancias y sobre todo de ambiente" (56).

La tarea de Lutero, por ejemplo, estaba preparada en Alemania y en los Países Bajos desde hacía mucho tiempo. Mientras que la tarea de Moro en la Reforma fue, precisamente, combatir y atacar el quehacer de Lutero a quien llamaba duramente "el azote de Dios". "No sois otra cosa Lutero, que el azote de Dios para gran provecho de aquella Sede, y para vuestra propia gran ruina". (57)

Con hombres como Moro y Erasmo, se observa que, también existieron humanistas que deseaban seguir respetando la Iglesia y la tradición establecida. - Humanistas como Moro, volcaron el movimiento hacia su fe, creando el movimiento llamado propiamente humanismo cristiano.

Esos hombres saben criticar y burlarse de las instituciones y de las personas, saben medir la distancia que sepa-

(54) Ibidem, p. 207

(55) Ibidem; p. 209

(56) Ibidem; p. 199

(57) Sargent, D.; ob. cit. p. 119

ra a unas y otras de los principios y de las reglas esenciales de la religión, su irreverencia y su atrevimiento se detienen ante las escrituras y las grandes afirmaciones dogmáticas de la fe. (58)

Es cierto que, tanto los mejor dispuestos hacia la Iglesia, como los otros, preparaban entre los hombres instruidos, un estado de espíritu desfavorable hacia la estrechez del prejuicio católico. En verdad un modernismo, - que requería una orientación de su religión en función de su cultura" (59).

Pero miembros del humanismo cristiano como Moro y Erasmo, si bien deseaban una Reforma, jamás atacaron la esencia misma de la Iglesia ni los principios básicos del catolicismo. Así Erasmo, en su "Elogio de la Locura" habló con mucha severidad de los monjes, y la gran empresa de su vida fue liberar el espíritu de sus contemporáneos de la tiranía de la superstición y de las construcciones del dogmatismo estrecho, de preparar el reino de la cultura amplia y liberal, el advenimiento de un cristianismo depurado y simplificado; y sin embargo, no es incrédulo ni siquiera agnóstico; ni se muestra dispuesto a rechazar un solo artículo del credo definido por la autoridad de la Iglesia y menos todavía a negar esa autoridad.

Y no se olvide que Tomás Moro, el gran representante del humanismo en Inglaterra, el amigo de Erasmo, el hombre en cuya casa fue escrito el "Elogio de la Locura", se negó a adherirse al cisma de Enrique VIII, siguió, a pesar de todo, firmemente vinculado a la Iglesia Católica y pagó tal constancia con su vida.

+ + + + +

Este fue el mundo que vivió el autor de Utopía, un mundo enfermo que se preocupaba por restaurarse y elevar al hombre como problema y preocupación central mundo que renació al problema humano, busca nuevos horizontes; mundo fascinante, lleno de agitaciones vitales.

Tomás Moro vive en un momento determinante en la historia y el pensa-

(58) Guignebert, Ch.; ob. cit.; p. 193

(59) Ibidem; p. 194

miento: el renacimiento, el cual es asumido en su persona con el matiz del humanismo cristiano, y siempre bajo la dirección de los principios de la iglesia Católica, a la cual permanece fiel hasta la guillotina.

## CAPITULO II EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN "UTOPIA".

### II.1) PROBLEMAS DE DEFINICION.

De la misma manera que ninguna definición del término "UTOPIA" como concepto ha podido encontrar aceptación unánime entre los estudiosos del fenómeno, el pensamiento utópico - del que la novela política es solamente la expresión más conocida y más intensivamente estudiada-, se enfrenta a las mismas dificultades definitorias.

En general, el término "utopía" designa un proyecto de modificación radical de un determinado orden social. Para algunos autores, la utopía - tiene dos lados: es la crítica de lo que es y la representación de lo que - debe ser. Y así encontramos la opinión de Alberto Baldissera en su artículo " utopía".

El individuo, el grupo social que lanza una propuesta de este género asume explícita o implícitamente - que el orden social impuesto es en distintos aspectos, mejor que el orden existente, y por lo tanto, digno de - realizarse concretamente. (1)

Pero se torna preciso aclarar que, el término adoptó históricamente - significados diferentes y aún contradictorios. En sentido literal significa "en ningún lugar" y fue usado por primera vez por Tomás Moro en 1516. Para Moro entonces, la palabra "Utopía" no significaba otra cosa que un "no-lugar" un lugar que "no existe".

No fue sino tiempo después, cuando el término se usó para designar - cualquier representación ideal de un orden social distinto del existente, pero de imposible o de difícil realización. Hoy en día se dice utópico de lo irrealizable, vana fantasía. La abstractez y la irrealizabilidad se convierten así en los atributos asociados al concepto de utopía, tanto que hasta - ahora, es el significado común.

(1) Baldissera, Alberto. Utopía. Diccionario de Política, t.II. Siglo XXI editores, S.A.; México, 1982, p.1661

Como nota común a todas las utopías, se puede encontrar el deseo de - que el amor por la colectividad sustituya al amor propio. Los utopistas en general, ven que los males provienen de la avaricia humana. Por eso, sólo - se podrá restaurar una sociedad más justa y feliz a través de una sociedad - comunista sin propiedad privada.

En toda utopía impera el afán por lo justo en la comunidad humana.

Lo que en la utopía impera es el afán por lo justo que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino solo en la comunidad humana. (2)

Cualquier tipo de sociedad ideal parte de la premisa de que la sociedad es perfectible o de que adolece de una serie de fallas (políticas, sociales, económicas) que pueden y deben subsanarse para que exista una armonía - capaz de proporcionar la felicidad humana y donde no hayan grupos o categorías sociales.

El modo utópico es el que acepta las deficiencias en el hombre y en la naturaleza y se esfuerza por contenerlas y condicionarlas mediante sanciones y controles organizados. (3)

En cuanto a su etimología, la palabra "utopía" es sencilla: "topos" es la palabra griega para "lugar", mientras que el prefijo cambia su significado en algo así como "no-lugar" o "sitio inexistente". Utopía significa entonces "en ningún lugar". Y el mismo Moro dice:

... por lo que respecta a los nombres de los príncipes, del río y de la capital de la isla, pudiera haberme valido de indicaciones tales que los más instruidos sospecharan con facilidad que no había tal isla, - que la ciudad era una quimera, el río sin agua y el príncipe sin pueblo. (4)

Posteriormente, como se ha señalado más arriba, el término se ha he-

(2) Fuber, Martín. Caminos de Utopía. F.C.E.; Breviario N°104, México, 1978, p.17.

(3) Davis, J.C. Utopía y la Sociedad Ideal en Informe Bibliográfico del Periódico "El Nacional", N°26, México, Octubre de 1985, p.70

(4) Moro, T. ob. cit. p. 140

cho extensivo para designar todo un género literario y, finalmente, a un tipo de pensamiento. La palabra y concepto "utopía", "utópico", se han contagiado de quimera y la infección ha sido constatada. "Resulta utópico lo que para la ciencia del día no es científico, descuidando que fue la ciencia de su tiempo lo que dió origen a la Utopía". (5)

Incluso, algunos autores como Buber (6) señalan que las utopías que - figuran en la historia espiritual de la humanidad revelan a primera vista lo que tienen de común: el ser cuadros de algo que no existe, de algo imaginario. Y dice que la utopía se centra en derredor de algo primordial que es - el deseo de que ese cuadro sea, ya que el autor de utopías desea que sea - real ese cuadro imaginario que él describe.

Esteban Krotz nos da su opinión al respecto:

Opuesto a lo real, a lo factible y lo viable aparece lo fantástico, el sueño diurno, lo utópico. Para - ello no hay lugar: quienes lo cultivan están en peligro de estar fuera de lugar. Exactamente esto es lo que - significa la palabra utopía. (7)

El reconocer la etimología de la palabra "utopía" es de vital importancia para la justa interpretación de la obra de Tomás Moro. De este modo, no necesariamente el escritor debe hallarse de acuerdo con todas las palabras - proferidas por sus personajes. El resultado de imaginar un Estado que sólo se rigiera por la razón humana es Utopía.

Utopía era un Estado gobernado por la mera razón - humana: Moro siguió la idea hasta donde pudo, y nos mostró las consecuencias de una razón divorciada de la revelación.(8)

De este modo, ciertos principios como el matrimonio de los sacerdotes, el divorcio por intolerable ofensividad de carácter, la eutanasia de los ancianos y la incitación al asesinato de un monarca enemigo, son principios -

(5) Imaz, Eugenio. Prólogo a Utopía de Tomás Moro; Ed. F.C.E., México, 1984, p.7.

(6) Buber, M.; ob. cit. p.17

(7) Krotz, Esteban. Utopía. Editorial Edicol, México, 1980. p.9.

(8) Reynolds, E.E., Santo Tomás Moro. Utopía; Editorial Patmos, Madrid, p.182

que no pueden ser aceptado por ningún católico, y sin embargo, Tomás Moro - los incluye en su "Utopía". Y esto porque la mera razón humana puede descubrir argumentos convincentes a favor de estas ideas.

Con los años, la palabra utopía se ha hecho sinónimo de Estado Ideal, y nos inclinamos a pensar que todo contenido constituye el ideal de la perfección de Moro y que, consecuentemente, no puede ser criticado. No era este su propósito. Al final de la obra, al escribir en nombre propio, declara que muchos de los hábitos y leyes de los utópicos le habían parecido absurdas. Esto corrobora la dificultad de decidir qué fue lo que Moro quiso - aceptar seriamente y qué fue lo que dió a entender como ironía o como agudeza.

Al final del Segundo Libro, Moro, en lo personal, manifiesta abiertamente su inconformidad con muchos puntos del relato de Hítildeo, lo que hace pensar que "meditó escribir un Tercer Libro en el que completaría su pensamiento y que no tuvo tiempo para ello, conformándose con hacer patente una - protesta". (9)

#### 11.2) UTOPIA Y PROPOSITO REFORMADOR. EL HOMBRE COMO CENTRO DE LA CUESTION.

Por otra lado, Utopía es todo lo contrario a un libro de pasatiempo y lectura fácil. Sargent, admirador ferviente de Moro no pudo penetrar en la significación de su obra y afirma que fue escrita sólo para entretener a un círculo de humanistas.

Moro empezó a escribir su Utopía para entretener - a un pequeño círculo de humanistas que se deleitaban - con su latín y que estaban demasiado alejados del mundo y de sus vulgares problemas (10).

"Utopía" crítica una realidad con la cual el hombre moderno está en - desacuerdo. No se trata entonces de una literatura ingenua ni puramente fantástica o de pasatiempo, sino utilizada como procedimiento para criticar defectos del gobierno existente.

(9) O'Gorman, Edmundo. Santo Tomás Moro y "La Utopía de Tomás Moro en la - Nueva España", México, Biblioteca Nacional, 1937, p. 30

(10) Sargent, D; ob. cit. p.61

La denuncia casi desesperada del orden existente, no puede separarse del anuncio de un mañana mejor, de la esperanza invencible en la posibilidad real de una convivencia verdaderamente humana de las personas y de los pueblos (11).

Tomás Moro estaba sumamente preocupado por el problema sobre el cómo poder alcanzar la justicia y el bien común en la sociedad humana. La utopía, - y esto se ha visto con claridad en el caso de Moro-, contiene una denuncia: "acusa la situación existente de mala y, al mismo tiempo, de mejorable" (12).

Moro, profundamente afectado por el sufrimiento de las masas populares, insiste en la necesidad, no de cómo remediar los síntomas, sino del buscar las causas reales de la situación. Así, la "Utopía" es una constante denuncia de la injusticia existente.

Por lo visto, la justicia es o una virtud humilde y plebeya, muy por debajo del solio real o hay por lo menos dos justicias: una pedestre y a ras de tierra - que, exclusiva del pueblo y cargada de cadenas, no puede nunca saltar la valla que la rodea, y otra, la de los príncipes que no sólo es más noble que la de los plebeyos, sino mucho más libre, pues sólo le está vedado lo que no les agrada (13).

Y en otro apartado de la "Utopía" encontramos:

¿No es injusto e ingrato un Estado que se muestra tan pródigo con los que llaman nobles, con los orfebres, con los fabricantes de cosas inútiles o inventores de inanes placeres, con los holgazanes, los parásitos y otros parecidos y que en cambio, para nada se preocupa de los labradores, carboneros, obreros, aurigas, herreros y carpinteros, sin los cuales su propia existencia fuera imposible? (...) ¿Qué diremos de esos ricos que cada día se quedan con algo del salario del pobre, defraudándolo, no ya con combinaciones que privadamente discurren, sino amparándose con las leyes? (14)

Indudablemente que el autor de "Utopía" tenía un claro propósito al escribir su obra: la crítica de la sociedad existente; no es posible que la hubiera escrito como mero libro de pasatiempo. Pero el problema aparece al cues

(11) Krotz, E.; ob. cit. p. 11

(12) Ibidem, p. 31

(13) Moro, T. ob. cit. p. 115

(14) Moro, T. ob. cit. p. 136

tionar sobre si sería posible que Moro, hijo fiel de la Iglesia Católica hasta su muerte, tras la crítica a la sociedad existente, pensara que los principios establecidos en "Utopía" eran los que debían ejercerse en la sociedad actual para lograr la paz y la felicidad humanas. Dice Moro:

...así como vió (Hitlodeo) entre esos nuevos pueblos muchas instituciones erróneas, notó, en cambio, no pocas que podían proporcionar ejemplos adecuados para corregir los errores de ciudades, naciones, pueblos y reinos de los que, como he dicho, trataré en otra ocasión. Ahora es mi intento solamente referir lo que nos contó acerca de las costumbres e instituciones de los utópicos (15)

Recordemos que Moro fue el primer autor en utilizar el término "utopía", cuya etimología significa "en ningún lugar" y no un estado ideal, un estado que debe ser realizado por ser el mejor (significado posterior otorgado al término utopía). En su obra, Moro critica la sociedad existente; su libro no es, entonces, un mero pasatiempo. Al criticar, Moro busca una reforma a los males. Pero... se puede afirmar acaso que la reforma que deseaba es la realizada en el país Utópico? Es posible que no, por tratarse de un católico fiel a Roma hasta la guillotina. Y así, Moro, en juego de palabras, escribe a su amigo Pedro Egidio:

Me ha encantado, oh nobilísimo Pedro, el juicio que tú conoces, de aquel hombre que presenta contra mi Utopía el siguiente dilema. O bien la cosa se ofrece como algo verdadero y realmente existente y, en ese caso, encuentro en el libro algunos pormenores un tanto ridículos o, si es pura invención, echo de menos en algunos puntos, el ingenio famoso y brillante de Moro. A este hombre, sea quien fuere (y yo le considero sabio y amigo) estoy muy agradecido (...). Con las mismas palabras que me amaga un golpe me proporciona mayor loa que aquéllos que me alabaron de intento. (16)

¿Cuál era entonces la reforma deseada por Moro? Seguramente, por ser cristiano convencido, era la unidad del hombre en Cristo y no sólo el ideal económico de redistribución de los bienes materiales.

Lo que dificulta la labor de interpretación de Utopía es que, además -

(15) Ibidem, p. 47.

(16) Moro, T., Carta a Pedro Egidio en Utopías del Renacimiento, F.C.E., Boletín N° 121, México, 1984, p. 139.

de que Moro no declara textual y directamente sus pensamientos, propone como medio de curación de los males sociales un "rodeo"

Y no es imponiéndoles un lenguaje desacostumbrado - e insólito, a sabiendas de que no ha de tener ningún peso ante personas convencidas de lo contrario, sino por medio de un rodeo, como se ha de intentar y procurar, en la medida de lo posible, arreglar las cosas satisfactoriamente y conseguir, al menos, que lo que no pueda transformarse en bueno sea lo menos malo posible. (17)

Y cuando un autor no expresa en forma directa y textual sus ideas, el problema de interpretación se acrecienta. "Utopía es un diálogo y a veces es tan difícil discernir lo que Moro sostenía como lo es el leer las opiniones - de Shakespeare en sus dramas" (18)

En la Interpretación de Utopía se debe tener presente que

el sacrificio de su vida (refiriéndose a Moro), se debe a la defensa de la Fe en Cristo y, más particularmente, a la de la supremacía de la autoridad del Papado, no a la defensa de un ideal económico de comunidad de bienes, de distribución de la riqueza, de división del trabajo (19)

Para la estimación de Utopía el lector necesita una mente vivaz. "Moro era un maestro de la ironía y la sátira y su sentido del humor casi nunca le abandonaba". (20) El significado superficial tal vez no se corresponda con la totalidad de su pensamiento.

Es interesante al respecto el estudio de Daniel Sargent sobre la etimología del nombre de Hithlodeo, personaje en cuya boca sitúa Moro la descripción de Utopía.

Este autor comenta que el nombre Hithlodeo significa charlatán: "de acuerdo con Hithloday - cuyo nombre sacado a fuerza del griego significa - charlatán - ..." (21)

(17) Moro, T. ob. cit.; p. 78 y 79

(18) Reynolds, E., ob. cit. p. 175.

(19) O'Gorman, E., ob. cit. p. 26.

(20) Reynolds, E. ob. cit. p. 177.

(21) Sargent, D. ob. cit.; p. 68.

Cuando Moro escribe en forma dialogada y en "rodeo", es difícil afirmar cuáles eran sus auténticas ideas sobre el bien y la sociedad. Por ello, representantes tanto del cristianismo como del marxismo pelean por contar a Utopía y a su autor entre sus respectivas filas de combate.

Durante más de cuatro siglos, la "Utopía" de Tomás Moro ha ejercido gran influencia sobre los conceptos humanos de la naturaleza de la sociedad y de su organización. El libro es tan fecundo en ideas que sus lectores han sido llevados a conclusiones variadas. Pokrovski nos dice que:

Los tristes cuadros de las penurias de los trabajadores en los siglos XVI y XVII despertaron (...) el pensamiento del valor nocivo de la propiedad privada sobre los medios de producción, de la posibilidad de transformar radicalmente el régimen social, así como los planes de construcción de una sociedad socialista. Con estos planes se presentan Tomás Moro en Inglaterra y Tomás Campanella en Italia (22).

La obra ha sido considerada como un antecedente del socialismo, y "en él han encontrado algunos marxistas, según creen, un apoyo del comunismo materialista" (23).

Algunos autores como Mr. Chambers afirman incluso que "Utopía se ha vuelto un libro de texto de la propaganda socialista" (24), lo cual le parece "La mejor interpretación de la Utopía".

Se ha dicho que "Utopía es un eslabón entre el comunismo aristocrático de Platón y el socialismo científico marxiano" (25). Moro ha sido visto como precursor del materialismo histórico (26). Edmundo O'Gorman reitera la unión que se ha hecho entre "Utopía" y los principios del socialismo diciendo:

(22) Pokrovski, V.S. y otros autores. Historia de las Ideas Políticas. Los Conceptos Sociales y Políticos de Tomás Moro; 8a. ed. Ed. Grijalbo, S.A. México, 1966, p. 161

(23) Reynolds, E. ob. cit., p. 172.

(24) Fernández, Justino. Vasgo de Quiroga. U.N.A.M., México, p. 20

(25) Rodríguez Santidrián, Pedro. Prólogo a la Utopía de Tomás Moro. Ed. - Alianza, México, p. 24.

(26) O'Gorman, E. ob. cit. p. 32

no puede pasar sin ulterior comentario (...) cuando se encuentran unidos los nombres de sir Thomas More y de Karl Marx, no en campos contrarios (...) sino ligados en estrecho abrazo fraternal (27).

Por otro lado, por ser Tomás Moro Cristiano convencido, se ha querido ver en "Utopía", el ideal del cristianismo.

Su philosophia Christi no le ha llevado a la región de las ideas casi -inmensidad de un casi- realizables ni a la invisible y celestial Ciudad de Dios sino a la corpórea y terrenal de los hombres, a Utopía, donde los hombres viven real y verdaderamente, terrenal y utópicamente en cristiano (28).

Eugenio Imaz continúa diciendo:

El escepticismo de Moro por la filosofía especulativa y por el filósofo, tiene una supercompensación en su fe en la philosophia Christi, y así, la imitación secular de Cristo exige más que la imitación ergética de la idea y su utopía se atreve con lo que no se atrevió la de Platón: con la comunidad de bienes - (29).

La unión que se ha establecido entre la doctrina de los utópicos y el ideal de la doctrina cristiana, tiene su base, con seguridad, en las palabras pronunciadas por Hítlodeo sobre el asunto.

Pero después de que les hubimos enseñado el nombre, la vida, los milagros de Cristo y la constancia - no menos admirable de tantos mártires que con sangre - atrajeron de todas partes a nuestra doctrina innumerables naciones, fue de ver el entusiasmo con que a su vez - asistieron a ella, ya por secreta inspiración divina o por parecerles muy semejante a las creencias predominantes en su país. Creo también que influyó no poco - en su decisión el saber que Cristo se complacía en comer con sus discípulos (30).

Entonces, ¿es "Utopía" un libro que refleja el ideal cristiano o un libro próximo al marxismo? ¿en qué puntos coincide o difiere de ambas doctrinas?

(27) Ibidem p.25

(28) Imaz, E., ob. cit. p. 10 y 11

(29) Ibidem, p. 10

(30) Moro, T.; ob. cit. p. 125

En cuanto a su comentada "cercaña al marxismo" por la inexistencia - en "Utopía" de la propiedad privada, cabe decir que, la aplicación, al interpretar "Utopía", de los términos políticos modernos o de las palabras usadas por Moro pero con un sentido moderno, es antihistórica y engañosa. En efecto, leer en el pasado conceptos formulados en época posterior, haría de Moro, acreedor de una adivinación sobrehumana.

Por otra parte, identificar los principios del país utópico con los ideales del cristianismo, resulta bastante forzado. Y al lado de Reynolds - afirmamos que:

(La Utopía de Moro) aún hoy es base de comentarios y discusiones; algunos se han escrito con tan ponderada seriedad que habría divertido al mismo Moro, el cual también se habría alarmado ante las ideas que le - han atribuido los que no pudieron apreciar su humor ni sus propósitos (31).

La gran interrogante es entonces: ¿qué relación guarda la "Utopía" de Tomás Moro con los principios sociales marxistas y con los ideales del cristianismo? Y para responder esta cuestión, el primer gran paso a dar es realizar un análisis sobre la antropología, sobre la manera particular de considerar al hombre en cada una de las posturas. Ya que como dice Adam Schaff:

La elección del punto de partida de la antropología dada, no sólo decide el carácter general del pensamiento, sino también, el tipo y modo de solución de los problemas particulares (32).

No es posible poner entre paréntesis la concepción del hombre para - discutir únicamente de política. "El marxismo, como el cristianismo, no separan los problemas sociales y políticos de los principios filosóficos (33).

Toda reflexión sobre el mal existente en el mundo y la manera de resolverlo, se basa, en última instancia, en una manera particular de considerar al ser humano, el cual es, después de todo, el objetivo final de todo -

(31) Reynolds, E., ob. cit., p. 184

(32) Schaff, Adam. Marxismo e Individuo Humano. Ed. Grijalbo, S.A. México, 1967, p. 126.

(33) López Trujillo, Alfonso. Liberación Marxista y Liberación Cristiana. B.A.C. Madrid, 1974. p. 5.

deseo de cambio y renovación. Partiendo de concepciones diversas sobre el ser humano, difícilmente se llegará al establecimiento de un idéntico ideal a ser alcanzado por él.

Ahora bien, ¿cuál fue la concepción que tenía Moro sobre el hombre? Esto no puede responderse a través de "Utopía", donde Moro escribe en forma dialogada, y por las razones antes expuestas. Seguramente Moro, por ser cristiano fiel a Roma, iba de acuerdo con la antropología cristiana. Pero esto no se deduce propiamente del texto utópico sino del estudio cuidadoso sobre su vida y carácter. De "Utopía" se puede obtener únicamente el concepto que tenían los habitantes de dicho país sobre el hombre.

### 11.3) EL HOMBRE, DIOS Y EL MUNDO EN UTOPIA.

La concepción antropológica expresada en "Utopía", depende en gran medida, de la creencia de dicho pueblo en la existencia de una divinidad creadora del mundo y del hombre.

La mayor y más discreta parte de Utopía (...) reconoce una especie de numen único, desconocido, eterno, inmenso, inexplicable, que excede a la capacidad de la mente humana, y se difunde por el mundo entero llenándolo, no con su grandeza, sino con su virtud. Lo llaman el "padre" y le atribuyen el origen, desarrollo, progreso, vicisitudes y término de todo lo existente y sólo a él tributan honores divinos. Los demás utópicos, a pesar de sus distintas creencias religiosas coinciden con éstos en admitir la existencia de un solo ser supremo que todo lo ha creado y protege con su providencia (34).

En múltiples pasajes se ve confirmada la creencia de los utópicos en una divinidad

Aunque sus religiones son distintas y varias y múltiples sus formas, todas tienden, por caminos diferentes a un sólo fin, que es la adoración de la naturaleza divina (35).

(34) Moro, T., ob. cit. p. 124

(35) Ibidem, p. 132

Esta naturaleza divina es un Ser Supremo, al cual se le conoce con el nombre de Mitra.

No dan al Ser Supremo más nombre que el de Mitra, palabra que les sirve para designar la naturaleza de la majestad divina, cualquiera que ésta sea (36).

Este Ser Supremo es Providente, y a él debe agradecerse todo acontecimiento en la vida del hombre: "...se reúnen en el templo (...) para agradecer a Dios el feliz transcurso del mes o año que termina" (37).

El Dios todopoderoso de los utópicos está presente en el mundo. Los milagros son considerados como "prueba de la presencia divina y testimonio de su poder" (38).

Dios es el creador del hombre y es Suma Bondad.

...reconocen a Dios como autor de lo creado, de su dirección y de toda clase de bienandanzas, dándole gracias por tantos beneficios recibidos y, especialmente, porque merced a su benevolencia viven en una república felicísima y profesan una religión que es la única verdadera a su entender (39).

La religión utópica es de carácter "natural", inspirada, en opinión de sus habitantes, por las solas fuerzas de la razón humana.

Opinan que la razón es la que inspira, en primer término a los mortales el amor y la reverencia hacia la divina majestad (40).

Y en otro apartado se halla:

Los utópicos se van apartando poco a poco de tan diversas supersticiones para coincidir en una religión única que, a la luz de la razón, les parece sobrepajar a las restantes (41).

Sin embargo, la religión es, a su vez, iluminadora de la razón misma.

(36) Loc. cit.

(37) Loc. cit.

(38) Ibidem, p. 129

(39) Ibidem, p. 134

(40) Ibidem, p. 98

(41) Ibidem, p. 125

...nunca discuten sobre la felicidad sin combinar - con la filosofía, que se sirve de razones, algunos principios formados de la religión, porque consideran que, - sin estos principios, la razón es insuficiente y débil - para averiguar la verdadera dicha (42).

Los principios de la religión utópica son:

...que el alma es inmortal y nacida por la bondad - divina para ser feliz; que después de esta vida, hay premios destinados a nuestras buenas obras y castigos para nuestros pecados. Aunque estos principios pertenecen a la religión, estiman, sin embargo, que somos llevados - por la razón a creerlos y darlos por válidos (43).

En efecto, el hombre, es un ser creado por Dios, un ser que no termina con la muerte, sino que sobrevivirá a la muerte física por poseer un alma inmortal. Las alegrías de los buenos, lejos de disminuir se acrecientan, en su opinión, después de la muerte (44).

Al creer los utópicos en una divinidad que es fuente y origen de todo lo existente, conciben forzosamente al hombre como un ser creado que es a su vez, criatura suprema de Dios.

(En cuanto al Autor y Creador del mundo) creen que Este, como los demás artifices puso ante los ojos del - hombre, único ser al que creó capaz de cosa tan grande, la máquina del universo para que la contemplase y la admirase, y que por esto ama más al que la estudia curioso y solícito que, a quien, estúpido e indiferente como un animal sin inteligencia, desprecia espectáculo tan - admirable (45).

Por ello los utópicos son sumamente expertos en el conocimiento del - curso de los astros y movimientos de los mundos celestes. Y esto porque - "consideran como un culto grato a Dios la contemplación y alabanza de la naturaleza" (46).

El mundo es la sede de la humanidad, de la historia del hombre; no - pertenece a un pueblo sino a todos los seres humanos.

(42) Ibidem, p. 97

(43) Ibidem, p. 98

(44) Ibidem, p. 128

(45) Ibidem, p. 107 y 108

(46) Ibidem, p. 129

No devastan los campos del enemigo ni queman sus cosechas; por el contrario, procuran en lo posible que no las pisoteen los hombres ni los caballos imaginando que crecen para su propio provecho (47).

Por ello, la tierra en Utopía no tiene dueños sino cultivadores.

El hombre, que es creatura divina, se presenta en la concepción antropológica de los utópicos, como la riqueza mayor en todo el mundo, y se halla sobre todas las creaturas restantes.

-Paréceme (...), absolutamente inicuo arrebatarle la vida a un hombre porque haya robado dinero; creo que la vida humana está por encima de todas las riquezas del mundo (48).

Para los utópicos, el hombre se ubica en una jerarquía en la cual se encuentra sobre el resto de las creaturas, y debajo del creador. Así como el hombre se eleva sobre todas las creaturas restantes, Dios se encuentra infinitamente más alto que él, y su derecho y ley, obliga sobre el humano.

Si Dios prohibió el matar, ¿vamos nosotros a suprimir tan fácilmente a un hombre porque ha robado unas monedas? No obstante, si se interpretase que ese mandamiento divino niega al hombre la facultad de matar, excepto cuando cuando la ley humana ordene hacerlo, ¿qué impediría a los hombres declarar igualmente aceptables el estupro, el adulterio y el perjurio? (...) ¿no vendría el derecho divino a obligar solamente en cuanto lo permitiese el humano? (49)

Y esto, para Moro, que fue fiel hijo de la Iglesia Romana, y cristiano convencido, tenía que ser considerado por él como una necesidad.

En "Utopía, el hombre es visto como la creatura suprema de Dios. Más en la Segunda Parte del libro, Moro juega con la idea de "hombre natural", - guiado por la sola razón, sin la luz de una revelación divina. Al respecto - Sargent dice:

Erasmus tenía razón. La locura gobierna a todos los hombres realmente existentes. Hay que ir a Ninguna Parte para encontrar hombres que se guíen por la razón (...)

(47) *Ibidem*, p. 123

(48) *Ibidem*, p. 56

(49) *Ibidem*, p. 57

Podríamos decir que algunas de las cosas que suceden en Utopía, son tan razonables que constituyen una sátira - de la razón misma, y prueban que el hombre necesita de algo más que la sola razón para guiarse (...). Era tanto como decir: apuremos esta copa hasta el fondo. ¿Acaso éstas cosas no son razonables? (50)

Los utopienses son gentes razonables. Y a juicio de algunos autores, eran dignos de compasión por parte de Moro, por no haber recibido la luz de la revelación (51). Los cristianos no usaban la razón que Dios les dió, y - estos utopienses sí la usan. Los utopienses habían recibido la razón y la usaban. Los cristianos recibieron la fe y la razón, pero abusaban de la fe y no usaban la razón.

El libro de Utopía se torna serio no al recomendar que los cristianos tengan una que otra sacerdotisa, como los moradores de Utopía, no al aconsejarles que adopten el divorcio - como era factible donde no había sacramento del matrimonio-, sino al vapulear a la Europa de su época por sus diez mil insensateces, por el fracaso de esta república de la cristiandad no ser razonable (52).

Un punto interesante en el análisis del hombre en Utopía, es que este no es visto como una esencia abstracta, sino como un ente real, existente en lo concreto.

Tampoco fueron capaces jamás de dar con las "intenciones segundas", ya que ninguno de ellos pudo ver a ese que dicen :hombre común, más grande, como sabéis, que cualquier gigante y al cual hasta podemos señalar con el dedo (53).

Y en este ser coexisten dos principios: el cuerpo y el espíritu, los principios de la naturaleza humana.

...la conciencia misma del bien obrar y el recuerdo del agradecimiento del agradecimiento de los favores recibidos infunden en el ESPIRITU un placer superior al que el CUERPO hubiese obtenido de las ventajas renunciadas (54)

(50) Sargent, D., ob. cit. p. 61 y 62

(51) Ibidem, p. 64

(52) Loc. cit.

(53) Moro, T., ob. cit. p. 97

(54) Ibidem, p. 99

El hombre es así, un ser real y existente, compuesto de espíritu y - cuerpo, que se encuentra en un nivel superior al resto de los seres creados. Es una criatura orientada a Dios, su creador y fundamento, quien después de la muerte le "recompensará con una grande e imperecedera alegría el sacrificio de un breve y exiguo placer". (55)

Como se ha visto, la creencia en Dios del pueblo utópico, determina su modo de considerar al ser humano, pues éste será, entonces, una criatura divina en orientación a su creador.

La creencia en Dios proviene del "buen uso de la razón" Y éste mismo será quien logre el bien en la sociedad natural.

#### 11.4) EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD.

Para analizar el concepto del hombre en "Utopía", no puede dejarse de lado la relación del individuo con la sociedad. En "Utopía" se ve claramente dicha relación, pues el hombre es un ser en sociedad, que necesita del - resto de los seres humanos para lograr su pleno desarrollo.

Los hombres están unidos de modo natural, por el espíritu y no por - simples tratados.

El vínculo creado por la naturaleza sustituye a cualquier alianza y los hombres están mejor unidos - por la mutua benevolencia que por los tratados, y más por el espíritu que por las palabras (56).

Sargent explica esto diciendo que "el concepto de Moro de sociabilidad era un concepto sobrenatural y no podía existir sin él que se volvía ha - cía Dios (57).

La sociedad es una gran familia la cual es presidida por el más anciano. Las mujeres sirven a sus maridos, los hijos a sus padres, y en una palabra, los más jóvenes a los mayores.

(55) Loc. cit.

(56) Ibidem, p. 116

(57) Ibidem, p. 151

Y esto porque la sociedad en "Utopía" se considera como "unión natural" de los hombres entre sí. El hombre está estrechamente unido al resto de los hombres. "¿Para qué alianzas, piensan cuando la naturaleza ha unido estrechamente al hombre con el hombre?" (58). Por ello, "...es la isla entera como una familia" (59).

Mas, la sociedad en Utopía, se mantiene por medio del pacto, el cual garantiza el orden y la seguridad pública de la sociedad natural.

...Ningún hombre está tan por encima del estado y condición de los demás que la naturaleza tenga que ocuparse tan sólo de él, ya que ella favorece por igual a todos los que se encuentran comprendidos bajo la comunión de una misma forma y manera, ordenan, con eso, seguir como norma el no buscar la propia comodidad a costa de la comodidad de los demás. Por esto - estiman que deben respetarse así los pactos concertados entre particulares como las leyes públicas (60).

Los hombres se unen entre sí por conveniencias, pues de la unión obtienen múltiples beneficios.

Y unidos así en comunidad de instituciones y costumbres, se funden fácilmente para el bien de unos y otros, y con su experiencia fertilizan una tierra considerada antes como pobre y estéril (61).

La unión de los utópicos se da por lograr la paz y la seguridad pública, no tanto por la creencia de ser todos, hijos de Dios.

Y si bien los utópicos se consideran todos como criaturas de Dios, no se muestran del todo favorables hacia la absoluta igualdad social entre los hombres.

Hay que procurar además, mostrarse lo más agradable posible con aquellos a quienes la naturaleza, el azar o la propia elección hicieron nuestros compañeros, siempre y cuando la familiaridad no los corrompa, ni se transformen, con la indulgencia, los cirados en señores (62).

(58) *Ibidem*, p. 114

(59) *Ibidem*, p. 91

(60) *Ibidem*, p. 99

(61) *Ibidem*, p. 86

(62) *Ibidem*, p. 40

Tal vez ésto fue desprendimiento necesario del que, en Utopía, la organización social no tiene como base primera la libertad humana, sino la seguridad pública.

De hecho, las familias no son libres de elegir el número de mancebos a pertenecer en las mismas. Cada familia no puede contar con menos de diez ni con más de dieciseis mancebos. Esto se mantiene transfiriendo a las familias de pocos hijos el sobrante de las más numerosas; y si una ciudad tiene en total más habitantes del número prefijado, remedian con este exceso, la escasez de las otras. Y, ¿ésto por qué?, pues "para que la población no disminuya ni aumente con exceso..." (63); ésto es, como medida de seguridad pública.

Utopía no es propiamente un pueblo libre, sino un pueblo cuya preocupación primordial es la seguridad pública. Los utópicos, que se consideran a sí mismo como sociedad libre y respetuosa de la libertad ajena, hacen a un lado a esta última cuando su seguridad se ve amenazada. La seguridad pública está sobre la libertad ajena.

Esta colonia se rige por sus mismas leyes y acoge a los indígenas que quieren convivir en ella (...). A los que se niegan a vivir con arreglo a las leyes utópicas los expulsan de sus territorios y se los apropián. Si se resisten, les declaran la guerra, - pues consideran suficiente motivo para hacerlo el que un pueblo que no utiliza la tierra, dejándola infecunda y despoblada, impida su posesión y disfrute a otros que por ley natural deben nutrirse de ella (64).

En efecto, la libertad termina donde la seguridad pública se ve amenazada. De hecho los utópicos pueden viajar a otras ciudades si se les concede, por parte de los Sifograntes y los Tranfóros, permiso para ello. Pero si alguno se aventura más allá de sus términos y es sorprendido, es tratado con dureza y reducido a esclavitud en caso de reincidencia. Y ésto - porque piensan los utópicos que:

El hecho de estar cada uno bajo la mirada de los demás obliga a un diario trabajo o a un honesto reposo. Estas costumbres traen consigo nece-

(63) Ibidem, p. 86

(64) Loc. cit.

sariamente la abundancia de todos los bienes, y como éstos alcanzan por igual a todos, resulta que no puede haber entre ellos ni pobres ni mendigos (65).

Y a pesar de que Hítlodeo considera a los utópicos como un pueblo libre, en realidad no lo son. En efecto, dice Rafael que ellos pueden disponer a su albedrío del tiempo libre, sin malgastarlo en excesos u holgazanerías. Y cuenta además, que si alguno, después de haber aprendido una profesión, deseara instruirse en otra, puede hacerlo, y preparado para ambas, - ejercer la que más le plazca. Pero dice a continuación: "a menos que la ciudad necesite con preferencia de una o de otra" (66).

Numerosos son los pasajes en que se muestra que en Utopía el castigo ante el crimen consiste en la esclavitud. Y esto constituye la mejor prueba para sostener que en Utopía, la libertad se anula ante la amenaza hacia la seguridad pública. De este modo encontramos en el relato de Hítlodeo - sobre la isla Utopía:

Casi todos los crímenes graves se penan con la - esclavitud, castigo que consideran más terrible para el delincuente y ventajoso para el Estado que el apresurarse a dar muerte al reo privándose de los beneficios de su trabajo y de un ejemplo que, por duradero, impedirá a otros la comisión de delitos análogos (67).

En utopía se reduce a servidumbre a todo el que por algún delito mereció este castigo o fue condenado a muerte en una ciudad extranjera. Y "a los condenados que se muestran rebeldes o recalcitrantes los matan como bestias indómitas e incapaces de ser cohibidas por cárceles ni cadenas" (68).

Y en general, todo principio aceptado por los utópicos, está basado en el ansia de seguridad y orden públicos:

Juzgan que los muertos andan entre los vivos y - son espectadores de cuanto éstos dicen y hacen, Flacos, por así decirlo en su ayuda, acometen sus empresas y la creencia de que son vistos por sus mayores - les impide realizar, aun en secreto, ningún acto reprobable (69).

(65) Ibidem, p. 91

(66) Ibidem, p. 82

(67) Ibidem, p. 112

(68) Loc. cit.

(69) Ibidem, p. 128

En efecto, el valor supremo para el utópico es el orden.

El valor supremo del utópico no es la felicidad - sino el orden y aún cuando considere la felicidad que podría edificarse sobre tal orden, en realidad no es necesario (70)

En Utopía, incluso la religión misma cobra sentido en cuanto es medio y garantía de seguridad, orden y paz pública. Por eso, a aquellos que niegan la existencia de la Providencia o la inmortalidad del alma, no se les considera como ciudadanos.

¿Cómo dudar de que un hombre así sería capaz de eludir las leyes patrias o de infringirlas por la violencia, con tal de satisfacer sus propios apetitos, si no temiese algo superior a las leyes ni nada esperase más allá de la vida corporal? (71)

Para los utópicos, "el temor de Dios (es él) acicate más eficaz y casi único de las virtudes" (72) Y la supuesta "tolerancia religiosa" que se acepta en Utopía, existe en parte, como medio para lograr la paz, el orden y la seguridad pública.

Tomó Utopo estas disposiciones no sólo con miras a la paz, arruinada totalmente por incesantes luchas y odios implacables, sino porque creyó que obrar así era hacerlo en interés a la religión misma, acerca de la cual nada se atrevió a definir de ligero por ignorar si Dios, deseando un culto varío y múltiple, inspiró a unos hombres una religión y a otros, otra (73)

En este pueblo no existe la libre expresión de ideas religiosas. Y con esto se observa de nuevo, el interés primordial de los utópicos hacia la seguridad pública.

Tienen prohibido sostener estas opiniones delante del vulgo. En cambio, no sólo les consienten a hacerlo recatadamente en presencia de sacerdotes y hombres doctos, sino que los estimulan a ello, confiando en que tales desvaríos tendrían por fuerza que desvanecerse ante el poder de la razón (74).

(70) Davis, J. C. ob. cit. p. 70

(71) Moro, T., ob. cit. p. 127

(72) Ibidem, p. 133

(73) Ibidem, p. 126

(74) Ibidem, p. 127

Utopía no es tanto una comunidad feliz cuanto una comunidad segura. Y su descripción física concuerda con su carácter fundamental.

Ciñe la ciudad una muralla alta y maciza con muchas torres y parapetos. Un foso seco, profundo, ancho y defendido por abrojos y espinos rodea el muro por tres de sus lados; por el cuarto el río mismo desempeña esta función (75).

De lo anterior se deduce que el "hombre" en Utopía es un ser eminente mente social pues para lograr su pleno desarrollo requiere de su integración a la vida en sociedad. El hombre es un ser social.

La sociedad es la unión natural de los hombres entre sí. Por ello adquiere el carácter de familia. Pero familia fundada a fin de cuentas, en la conveniencia mutua y no en el carácter de todos los hombres de ser hijos de un mismo padre; es decir, la sociedad tiene como base el bienestar mutuo, y no el origen en Dios Padre.

La unión de todos los hombres que configura la sociedad se basa, no en la libertad, sino en la seguridad pública. La sociedad no tiene como fin primero la felicidad cuanto la seguridad del individuo en la misma.

#### 11.5) EL BIEN Y EL MAL EN EL HOMBRE.

Es parte esencial de todo análisis antropológico, el considerar sobre cuál es el bien del hombre y lo que constituye el mal que le sobreviene a éste en el mundo. No cabe duda que la Antropología mantiene una relación estrecha con la Ética. Por ello, es preciso tratar los temas del Bien y el Mal en la concepción utópica, temas reveladores de lo que se considera ser la auténtica naturaleza humana.

La doctrina ética de los utópicos se inclina a la obtención del placer. Todas las virtudes tienen al placer y a la felicidad como fin.

En este punto parecen inclinarse más de lo justo al criterio defensor del placer, viéndolo en éste, ya to-

(75) *ibidem*, p. 79

da, ya una parte esencialísima de la felicidad humana.  
(76)

La felicidad de la vida estriba en el cultivo de la inteligencia -  
"... y pueden dedicarse al libre cultivo de la inteligencia, por considerar  
que en ésto estriba la felicidad de la vida" (77).

Más, a pesar de que la totalidad de la obra consiste en una alaban-  
za sobre "aquel pueblo tan feliz", puede sospecharse que Moro, en realidad,  
no lo consideraba así.

Los utópicos son laboriosos y tezoneros, pero no son los hombres más  
inteligentes. ¿Son entonces el pueblo más feliz? "Creo, por lo demás, que  
aunque los aventajemos en inteligencia, nos dejan ellos muy atrás en celo y  
laboriosidad" (78). Además, para el cristiano, como se verá más adelante,  
la felicidad estriba en la unión con Dios y no en el mero cultivo de la in-  
teligencia.

El bien consiste en la obtención del placer. Llaman placer a "... -  
todo movimiento corporal o anímico con el cual, obedeciendo a la naturaleza  
se experimente un deleite; en ese concepto, incluyen y no sin motivo, los -  
apetitos naturales" (79)

Ya que los utópicos conciben al hombre como ser constituido de espí-  
ritu y de cuerpo, clasifican a su vez a los placeres en espirituales y cor-  
porales.

A los primeros pertenecen la inteligencia, esa -  
dulzura que produce el conocimiento de la verdad, el  
agradable recuerdo de haber vivido bien y la esperan-  
za cierta de una futura recompensa. El placer corpora-  
l lo dividen, a su vez, en dos clases: incluyen en  
la primera todo lo que impresiona gratamente los sen-  
tidos, como la comida y la bebida (...). Otra clase de  
placer corporal consiste (...) en que la salud no se  
vea alterada por ninguna enfermedad (...) y son muchos  
quienes la consideran como el supremo placer (...). La  
salud no es uno de los primeros, sino el primero de -  
los placeres (80).

(76) *Ibidem*, p. 97

(77) *Ibidem*, p. 86

(78) *Ibidem*, p. 73

(79) *Ibidem*, p. 100

(80) *Ibidem*, p. 102 y 103

Los placeres poseen una jerarquía. "Se atemperan en todos los placeres a la norma de que uno menor no impida otro mayor y de que ninguna produzca dolor, cosa inevitable, en su concepto, cuando se trata de placeres - deshonestos" (81). Además para los utópicos, "nada hay superior a los placeres del espíritu, considerados como los primeros y principales entre todos" (82)

Para todos los utópicos, es la razón humana la que conduce al placer. "los sentidos y la razón aspiran, en efecto, a lo naturalmente agradable" - (83). Y la "virtud" es un "vivir conforme a la naturaleza (...). El que - obedece a la razón en apetecer unas cosas o evitar otras, sigue los dictados naturales" (84)

La felicidad consiste, para ellos, en un vivir de acuerdo a la naturaleza. "Nada tiene para los utópicos de común con la felicidad, si es contrarío a la naturaleza" (85).

Pero habría que preguntarse ahora, si Moro, que en la vida mortificaba y sacrificaba su cuerpo, ¿no intentaba con ello ser feliz? Incluso, podría hacerse la pregunta: ¿la guillotina habrá sido placentera para Moro? Es de pensarse que el autor no haya estado de acuerdo con todo lo narrado - en "Utopía". ¿Acaso el ideal de un mártir cristiano apostólico, romano, es dejar de lado a Cristo y seguir únicamente la norma del placer?

Tales son sus teorías acerca de la virtud y del - placer; la razón humana no podría hallar otras más verdaderas a menos que una religión revelada desde el cielo lo inspirase al hombre algo más puro. Pero ni el tiempo nos permite decidir si en esto tienen o no razón, - ni nos parece necesario averiguarlo, ya que nuestro - propósito no es defender sus instituciones sino darlas a conocer. (86)

Moro, el santo católico que se fatigaba con cuerdas nudosas y usaba camisa de pelo como sacrificio a Dios, ¿podía estar de acuerdo realmente - con esta doctrina que él relató en "Utopía"? Lo más probable es que no.

(81) Ibidem, p. 104

(82) Ibidem, p. 100

(84) Ibidem, p. 98

(85) Ibidem, p. 100

(86) Ibidem, p. 106

Consideran locura grande el practicar virtudes ásperas y difíciles, renunciar a las dulzuras de la vida y sufrir voluntariamente dolores que no han de producir fruto alguno. Porque, ¿cuál podría ser éste si, tras de una vida penosa y miserable, nada se consigue más allá de la muerte? (87)

Y más adelante dice el narrador de las costumbres utópicas:

No hemos de ser menos indulgentes con nosotros - que con el prójimo, ni la naturaleza nos mandó, al ordenarnos ser buenos con los demás, que fuésemos crueles e inhumanos con nuestras propias personas (88).

Y donde más clara está la incompatibilidad entre las creencias utópicas y lo que Moro hacía en su vida privada, es en el siguiente párrafo:

Reputan por insigne necedad (...) agotar el cuerpo con ayunos, perjudicar la salud y menospreciar los demás atractivos naturales (...) y el atormentarse a sí mismo sin provecho de nadie, ya por una vana sombra de virtud, ya para habituarse a sobrellevar unos males que acaso no han de presentarse nunca (89).

Pero vayamos no a lo que Moro probablemente hubiese creído, sino a lo que los utópicos mismos consideraban como cierto.

Un aspecto de vital importancia a considerar en toda teoría antropológica, es el diagnóstico de lo que hay de malo en el ser humano y la manera de resolverlo, es decir, la cura para que el hombre llegue a la plena realización de su persona.

Como se ha visto, para los utópicos la naturaleza misma prescribe - una vida agradable, es decir, el placer como meta de todas nuestras acciones y definen la virtud como la vida ordenada de acuerdo a los dictados de la naturaleza. Lo bueno es vivir conforme a la virtud, la cual es dada por los dictados naturales. Y la suprema virtud, es para los utópicos, la caridad hacia el resto de los hombres.

Consideran que el hombre que consuela y alivia a los demás debe ser enaltecido en nombre de la humanidad. Si nada hay tan humano, ni existe virtud más pro-

(87) *Ibidem*, p. 98

(88) *Ibidem*, p. 99

(89) *Ibidem*, p. 105

pía del hombre que el mitigar los males de nuestros semejantes y, suprimiendo las tristezas de la vida, devolverles a la alegría, o sea, al placer ¿por qué la naturaleza no habría de instigar a cada uno a hacer lo propio consigo mismo? (90)

En "Utopía" la caridad es el sumo valor, y ésto nos recuerda que su autor fue un humanista cristiano. En rigor: humanitas significa filantropía. Humanidades: aquellos estudios que fomentan y depuran la filantropía o el amor a los hombres. Humanista, es el que florece en estos estudios de amor. Humanista cristiano: es el humanista bautizado que, iluminado por la caridad podrá transfigurar, divinizar su filantropía. (91)

Y si el mayor bien para los utópicos es la caridad, el mayor mal será la explotación de unos hombres a otros,

Grande es el número de los nobles que, ociosos - como zánganos, no sólo viven del trabajo de los demás, sino que los esquilman como a los colonos de sus fincas y los desuellan hasta la carne viva para aumentar sus ventas. (92).

Explotación originada en la codicia: "La malvada codicia de unos pocos arrastrará a la ruina a vuestra isla que, precisamente por esta riqueza, parecía ser tan feliz". (93)

Y ante esta situación, en "Utopía" aparecen ideas reformistas:

Poned freno a las compras de los ricos y a la libertad de ejercer monopolios; que sean cada vez menos los que vivan en la ociosidad, que se vuelva a la agricultura... (94)

La causa del mal que padece el hombre, señalada en "Utopía" es la mala distribución de la riqueza. "La realidad enseña cuán equivocados están los que piensan que la pobreza del pueblo es garantía de paz" (95). Hittorodeo afirma constantemente que, la propiedad privada es la causa de todos los males. Antes de comenzar su descripción de Utopía dice:

(90) Ibidem, p. 98

(91) Imaz, E; ob. cit.: p. 12

(92) Moro, T ob. cit.: p. 51

(93) Ibidem, p. 54

(94) Ibidem, p. 55

(95) Ibidem, p. 67

Por otra parte, amigo Moro (...) estimo que donde quiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil lograr que el Estado obre justa y acertadamente, a no ser que pienses que es obrar con justicia el permitir que lo mejor vaya a parar en manos de los peores, y que se vive felizmente allí donde todo se halla repartido entre unos pocos - que, mientras los demás perecen de miseria disfrutan - la mayor prosperidad (96).

Hitlodeo, haciendo mención de Platón, le alaba diciendo que, el único medio para lograr la salud pública es lograr la igualdad de bienes, eliminando la propiedad privada. Y en varios sitios en la obra, reitera su postura:

Por eso estoy absolutamente persuadido de que, si no se suprime la propiedad, no es posible distribuir las cosas con un criterio equitativo y justo, ni proceder acertadamente en las cosas humanas. Pues mientras exista, ha de perdurar entre la mayor y mejor parte de los hombres la angustia y la inevitable carga de la pobreza y de las calamidades (97).

La solución al mal que le sobreviene al hombre en el mundo consiste en la supresión de la propiedad privada, tal cual se llevó a cabo en la República Utópica. Y mientras que el mal consiste en la propiedad privada, - según opinión de los utópicos, el bien y la superación del mal se llevarán a cabo por la disolución de la misma.

En efecto, para los utópicos, la propiedad privada, el dinero, es el mal, causa de todos los males. Esto, a su vez se origina en la codicia y la rapacidad, que tienen su fundamento último en la soberbia. Pero, en el pueblo utópico no se dan estos defectos.

La codicia y la rapacidad son fruto, en los demás seres vivientes, del temor a las privaciones y en el hombre exclusivamente de la soberbia, que lleva a gloria superar a los demás con la ostentación de lo superfluo. Pero este vicio no tiene cabida entre los utópicos dado el carácter de sus leyes (98)

El pueblo utópico es "la República Feliz" pues ha logrado eliminar la

(96) Ibidem, p. 71

(97) Ibidem, p. 72

(98) Ibidem, p. 87

propiedad privada, causante de todo mal. "Utopía" es un pueblo feliz, pues - no hay en su gente ni podres ni mendigos ya que, como existen bienes en abundancia para todos, no tiene cabida la pobreza. La felicidad del hombre consiste pues, en no carecer de bienes materiales.

Según piensan algunos autores como Eugenio Imaz, para el mismo Moro la raíz del mal en el hombre se encuentra en la propiedad privada. Y dice: "la raíz de todos los males, según ha visto este cristiano, abogado de los - ricos mercaderes de Londres, está en la propiedad privada" (99).

¿Hubiese sido posible que el autor de "Utopía" coincidiese con lo - que él mismo narró sobre la República Utópica? Moro fue a la vez, autor de "Utopía" y fiel cristiano. El problema crece cuando Hittlodeo establece un paralelismo entre las doctrinas de Utopo y las de Jesucristo.

También tengo por cierto que, bien por interés - propio o por obediencia a la autoridad de Jesucristo, nuestro salvador, quien, en su gran sabiduría, no pudiendo ignorar qué fuese lo mejor ni aconsejar sino - lo más excelente, al orbe entero se habría acogido a las leyes utópicas, de no impedirlo la bestial soberbia, soberana y madre de todas las desgracias, que mi de la prosperidad por los males ajenos y no por su - propio bienestar (100)

La dificultad de la interpretación estriba, como se ha dicho, en que "Utopía" está escrita en forma dialogada; y esto torna difícil la tarea de averiguar cuál fue el auténtico pensamiento moreano sobre el hombre y su liberación.

...debo confesar que así como no me es posible - asentir a todo lo dicho por un hombre ilustrado sobre toda ponderación y conocedor profundo del alma humana, tampoco negaré la existencia en la República Utópica - de muchas cosas que más deseo que espero ver implanta- das en nuestras ciudades (101).

Y, ¿cuáles son estas cosas? ¿cuáles no? Moro nunca afirma, a decir verdad, ni niega o refuta claramente nada de lo expuesto. Pero por ser un

(99) Imaz, E; ob. cit; p. 9

(100) Moro, T.; ob. cit; p. 137

(101) Ibidem, p. 138

fiel cristiano, seguramente no pudo creer que el bien y la liberación del hombre consiste únicamente en la abundancia de bienes equitativamente repartidos entre todos. La liberación del hombre, para un cristiano, posee algo más: es la redención entera del hombre en y por Jesucristo.

De hecho, ante las ideas de Hítlodeo de que habría de disolverse la propiedad privada, Moro exclama:

-Opino, por el contrario, (...) que no se puede vivir a gusto donde todo es común. ¿Pues cómo se alcanzaría la prosperidad si todos se sustrajeran al trabajo? No urgiéndole a nadie el deseo de ganancia, la confianza en el esfuerzo ajeno les haría perezosos, y a sentirse ensuciados por la pobreza y sin ningún medio legal para proteger como suyo lo adquirido ¿no se seguiría un inevitable vivir en perpetua matanza y se-dición? Suprimida, además, la autoridad de los magistrados y el temor que inspiran, no me es posible siquiera imaginar qué papel iban a desempeñar éstos entre hombres que no admiten entre sí ninguna diferencia - (102).

Es probable que para Moro, cristiano fiel a Poma, el principio utópico de comunidad de bienes no fuese el ideal a seguir. De hecho en el diálogo que sostiene en "Utopía", Moro se opone a estos ideales de propiedad común, y fue su escepticismo quien contribuyó a que Hítlodeo ofreciera una detallada descripción de Utopía, que constituye la segunda parte de la obra.

-En consecuencia, amigo Rafael, dije, te ruego encarecidamente que nos describas esa isla (...) teniendo en cuenta que nuestro afán es enterarnos de todo lo que aún ignoramos (103).

No se puede afirmar que Moro estaba en favor de la comunidad de bienes en realidad, ya que todo lo relativo a favor de este tema es expuesto en boca de Hítlodeo. Moro nunca afirma ni refuta claramente nada de lo expuesto, únicamente da a entender de un modo indirecto, su auténtico pensamiento sobre la cuestión.

Al terminar Rafael su relato, asaltáronme no pocas reflexiones acerca de lo absurdo que me habían parecido muchas costumbres y leyes de aquel pueblo, tales como su modo de guerrear, de considerar las co-

(102) *Ibidem*, p. 73

(103) *Ibidem*, p. 74

sas divinas, la religión y otras instituciones y, sobre todo, lo que es fundamento de ésta, la vida y el sustento en común, sin ninguna intervención del dinero, cuya falta destruye la raíz de la nobleza, la magnificencia, el esplendor y la majestad, que según la verdadera y pública opinión, son decoro y adorno de un Estado (104).

Y continúa diciendo:

Pero como me dí cuenta de que la narración lo había fatigado y no estaba yo muy seguro de si le gustaría ser contradicho, ya que el propósito de Rafael había, en el curso de su relato, censurado a esos que temen no parecer lo bastante discretos si no encuentran algo que criticar en las invenciones ajenas, le tomé de la mano, alabando su discurso y las leyes utópicas, le conduje al interior a cenar, no sin advertirle que en otra ocasión y después de meditar discutiría con él más por extenso. ¡Ojalá se presente la ocasión de hacerlo! (105).

Y podría afirmar junto con Buzar:

Para Tomás Moro fue posible todavía mezclar el aleccionamiento serio con un juego que no comprometía a nada y hacer alternar con superior ironía la exposición de instituciones muy absurdas con la de otras que él mas bien desea que espera que se imiten. (106)

Sobre el tema central de la propiedad, Moro expresa su clara postura en "A Dialogue of Comfort", escrito en la Torre en 1534. Y dice:

Han de existir hombres acaudalados, porque, par-diez, tendríamos más mendigos que ahora y sin nadie que socorriera al prójimo. Considero como una consecuencia cierta que si todo el dinero del país se saca mañana de las manos de cada uno y se echara en un montón para después repartirlo igualmente entre todos, al día siguiente la situación sería pero que el día anterior. (107)

Pero, fuera de consideraciones sobre el auténtico pensamiento moreano, y volviendo a lo explícitamente expreso sobre el hombre en "Utopía", es necesario reconocer que, el mal que le viene al hombre, según la mentali-

(104) Ibidem, p. 138

(105) Loc. cit.

(106) Buber, M.; ob. cit. p. 20

(107) Cit. en Reynolds, E. ob. cit.; p. 180

dad utópica, consiste en la propiedad privada. La supresión de ésta - constituye la liberación del mal. Por ello, en Utopía el dinero es aborrecido como fuente del mal, en tanto que impide la liberación del ser humano.

Los utópicos buscan todos los medios de envilecer el oro y la plata. Reconociendo la moneda, reservan dichos metales sólo en previsión de acontecimientos que pueden o no sobrevenir, como para utilizarlo en pago de soldados mercenarios en caso de guerra.

El hombre, indudablemente, es un ser superior a cuanto metal pudiere existir sobre el mundo.

Se admiran de que el oro, tan inútil en sí, se estime por doquier hasta tal punto que el hombre mismo, que para su provecho le ha atribuído su valor, se tenga en menos que él. (108)

De todo lo anterior, podemos obtener que, el hombre, según los principios utópicos, es un ser cuyo bien y felicidad están determinados por la norma del placer, y sugeridos por los dictados de la naturaleza y la razón. El hombre virtuoso es quien sigue al orden de la naturaleza. La virtud que le es propia por excelencia es la caridad hacia el resto de los hombres. - Por lo tanto, el mayor mal proviene de la explotación de unos hombres a - otros, explotación originada en la codicia.

El mal consiste en la mala distribución de la riqueza, en la propiedad privada, en el dinero que es sostén de la existencia de la misma. Por tanto, la solución al mal que aqueja al hombre se halla en la supresión de la propiedad privada.

Para que el conjunto de hombres sea feliz, como la "felicísima República Utópica" se necesita una abundancia de bienes equitativamente repartidos entre los integrantes del grupo.

El hombre es superior al dinero; entonces, será feliz cuando éste - último sea envilecido.

## 11.6) EL ESTADO Y LA LIBERACION DEL HOMBRE.

Utopía se presenta en boca de Rafael, como el Estado perfecto, pues atiende no al bien particular sino al bien público. En Utopía, como no existe nada privado, se mira únicamente a la común utilidad. "Os he descrito (...) el modo de ser de un Estado al que considero no sólo el mejor, si no el único digno, a justo título de tal nombre". (109)

La felicidad reina en la República Utópica pues no existe allí ni el uso del dinero ni la ambición de poseerlo y con ello, han desaparecido pesadumbres y crímenes. Los engaños, traiciones, y los envenenamientos en general, son extinguidos en el Estado utópico con la desaparición del dinero. "La pobreza misma, que para muchos radica en la falta de dinero, dece ca ra si é ste no ex ist ie se". (110)

Utopía se creó bajo la dirección de Utopo, quien la modeló conforme a la idea que él poseía sobre el ideal de un Estado. Incluso, "el trazado total de la ciudad fue, desde un principio, obra del propio Utopo". (111)

El Estado utópico es del todo, institucional. Los utópicos perfectamente organizados, constituyen un Estado reglamentado, cuyo fin es liberar al hombre del exceso de trabajo y de la explotación, para que pueda dedicarse a edificar su felicidad.

Las instituciones del Estado persiguen más que otro ninguno el siguiente fin: que los ciudadanos estén exentos del trabajo corporal el mayor tiempo posible, en cuanto las necesidades públicas lo permitan, y puedan dedicarse al libre cultivo de la inteligencia, por considerar que en esto estriba la felicidad de la vida. (112)

La familia es el modelo a seguir en el Estado. Moro rechaza en "Utopía" la concepción platónica de un Estado organizado en provecho de una aristocracia privilegiada; él, "exigía que todos los miembros de la comunidad se beneficiaran de una sociedad en la que la familia sería la unidad".

(113)

(109) *Ibidem*, p. 137

(110) *Loc. cit.*

(111) *Ibidem*, p. 79.

(112) *Ibidem*, p. 86

(113) Reynolds, E.; *ob. cit.* p. 166

En los conventos religiosos, Moro vió cómo se practica la comunidad de bienes, la obediencia, el sufragio en el gobierno de la comunidad, la justicia paternal, el trabajo comunal, la educación intelectual, la bondad en suma. Todo ésto lo aplica en Utopía, considerando naturalmente, la familia como base de la sociedad. (114)

El Estado utópico identifica el interés particular con el bien colectivo. El Estado utópico trata de crear las circunstancias sociales en que los individuos fuesen llevados razonablemente a identificar su interés particular con aquel bien colectivo y su mantenimiento.

En el Estado de Utopía, el poder está organizado de manera democrática; todas las autoridades son elegidas, designándose los funcionarios - por un año, con excepción del príncipe, que lo es para toda la vida.

Todo asunto de importancia es tratado en los comienzos de los representantes de las familias (Sifógrantes) los cuales exponen el asunto a sus familias, lo discuten luego entre sí y presentan al Senado su resolución. "A veces, la isla entera entiende de deliberaciones". (115)

Los funcionarios se dedican principalmente a la organización de la producción y del consumo colectivos, vigilan que nadie esté ocioso y que todos se dediquen celosamente a sus oficios. Se les llama padres y se les conceden honores voluntariamente.

En el Estado Utópico no existe autoridad civil alguna sobre los sacerdotes. En ésto se ve claramente, cómo el sacerdote es una autoridad su prema. Al sacerdote,

nadie tiene autoridad para castigarlo, sino que lo dejan al juicio de Dios y de su propia conciencia, por estimar ilícito que quienes han sido consagrados a Dios como una ofrenda, sean tocados por criminales que sean, por manos humanas. (116)

Utopía es un Estado en el cual, el poder civil y el poder religioso están unidos. La religión, ocupa un lugar de primera importancia dentro de

(114) O'Gorman, E.; ob. cit.: p. 29

(115) Moro T., ob. cit. p. 81

(116) *Ibidem*, p. 131

la organización del Estado. Esto, claro está, con miras a mantener la paz y seguridad públicas.

(Los sacerdotes) pueden excluir de las ceremonias religiosas a los obstinados en el mal y no hay pena - que más les aterrorice, porque quedan infamados y torturados por el oculto temor a la religión; en cuanto - al cuerpo tampoco quedan seguros, pues si no hacen al punto penitencia ante los sacerdotes, reciben del Senado el castigo correspondiente al delito de impiedad. (117)

Y es tan importante el puesto de la religión, dentro de la organización del Estado, que las personas de los sacerdotes son consideradas como - "sagradas e inviolables". (118)

Resumiendo, podemos decir que, el Estado utópico, creado siguiendo - un proyecto de "Estado Ideal", sigue la forma de la familia, y resuelve todos sus problemas y cuestiones en el sistema democrático. Es además, un Estado en el cual se da la unión de poderes civil y eclesiástico, si bien cada uno posee sus propias funciones. El representante del poder religioso - posee importante autoridad en el pueblo.

La finalidad del Estado Utópico, es la liberación del hombre, eliminando el exceso de trabajos corporales, para que éste pueda llegar a la felicidad y a la plena realización de su persona. El Estado utópico, es el - "estado perfecto" pues mira a la común utilidad, por no existir en "Utopía" nada privado. El Estado, de esta manera, logra la felicidad y la liberación del hombre al no existir nada privado y al mantener ante todo, la seguridad pública.

+ + + + + + + + + + + + + + + + +

Se ha dicho en las primeras páginas del capítulo, que no puede saberse directamente por la obra "Utopía", cual haya sido el pensamiento moreano sobre el hombre: en toda la obra se sostiene la ficción del diálogo, el cual no conduce a ninguna conclusión, sino a la manera de los humanistas, a una -

(117) Ibidem, p. 130

(118) Ibidem, p. 131

comida. Sin embargo, se ha obtenido poco a poco, el concepto propiamente - utópico sobre el hombre, es decir, la concepción que los utópicos tenían sobre el ser humano.

El hombre es para ellos, como se desprende de lo dicho con anterioridad, la creatura suprema de Dios. El concepto utópico del hombre, depende - entonces, en gran medida, de la creencia en un Dios creador y providente. - El hombre por haber sido creado por Dios, es un ser orientado a su creador. Y no termina con la muerte, sino que posee alma inmortal; es un ser que vivirá después de su fallecimiento en la tierra.

El hombre es un ser real, que sufre y existe en concreto, y no una - esencia abstracta. Es un ser racional compuesto de cuerpo y espíritu.

El hombre ocupa en jerarquía un puesto intermedio entre su creador y el resto de las creaturas. La sede del hombre es el mundo, sobre el cual - se halla infinitamente superior, al igual que lo está sobre todas las creaturas. Pero ocupa a su vez un puesto inferior al de su creador.

Es, además, un ser eminentemente social, pues para lograr su pleno - desarrollo, requiere de su integración a la vida en sociedad. Esta consiste en la unión natural de los hombres entre sí, adquiriendo el carácter de familia. Pero familia fundada en la conveniencia mutua, y no en el origen de todos los hombres en Dios Padre. Los hombres no se reúnen por ser hijos todos de un mismo padre, sino por bienestar común. La sociedad se basa en la seguridad pública y no en la libertad. No tiene como fin primero la felicidad y la libertad cuanto la seguridad del individuo en la misma.

El bien y la felicidad del hombre están determinados por la norma - del placer, y sugeridos por los dictados de la naturaleza y la razón. El hombre virtuoso es quien sigue el orden de la naturaleza. La virtud que - le es propia por excelencia es la caridad hacia el resto de los hombres. Por tanto, el mayor mal proviene de la explotación de unos hombres a otros, originada por la codicia. El mal consiste en la mala distribución de la - riqueza, en la propiedad privada, en el dinero como sostén de la misma. - Por tanto, la solución al mal que aqueja al hombre se halla en la supresión

de la propiedad privada. La felicidad se logra con la abundancia de bienes equitativamente repartidos entre los integrantes del grupo, con el enllecimiento del dinero.

El Estado Utópico, considerado como el ideal, sigue la forma de la familia y adopta el sistema democrático. Además en él se da la unión de poderes civil y eclesiástico. El Estado utópico, considerado el estado perfecto, mira a la común utilidad, por no existir en Utopía nada privado. El Estado logra así la liberación del hombre al no existir nada privado y al mantener ante todo, la seguridad pública. De hecho, la finalidad del Estado, es la liberación del hombre, eliminando el exceso de trabajos corporales, para que éste pueda llegar a la felicidad y a la plena realización de su persona.

Después de hacer esta síntesis sobre el concepto del hombre en "Utopía", recordemos que, como Moro escribe en forma dialogada, la interpretación de su obra se torna difícil. Por ello, representantes tanto del marxismo como del cristianismo, desean contar a "Utopía" y a su autor entre sus respectivas filas. ¿Es "Utopía" un libro que refleja el ideal cristiano o un libro próximo al marxismo", ¿qué relación guarda la "Utopía" de Tomás Moro con los principios sociales marxistas y con los ideales del cristianismo?

Para responder a estas cuestiones el primer paso a dar es analizar las posturas antropológicas tanto de Utopía como del cristianismo y el marxismo, por las razones antes expuestas. El concepto utópico del hombre, ya se ha logrado; pasemos ahora a su comparación con las concepciones cristiana y marxista sobre el mismo, buscando posibles puntos de contacto y diferencias, bajo la consigna de que concepciones diversas sobre el ser humano, diffícilmente señalarán un idéntico ideal a ser alcanzado por el mismo.

### CAPÍTULO III UTOPIA Y LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

Como se ha visto, el concepto que los utópicos tenían sobre el hombre era el de un ser compuesto de cuerpo y alma, creado por Dios, y un ser superior al resto de las creaturas. Hasta aquí se podría afirmar coincidencia con la antropología cristiana. Más, así como existen puntos varios de coincidencia, se pueden encontrar también, elementos de divergencia total entre ambas posturas.

#### III.1) DIOS, EL HOMBRE Y EL MUNDO EN EL CRISTIANISMO.

El Hombre es la imagen de Dios que, por la comunicación de la vida divina, puede participar en el diálogo de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (1)

En el documento de Puebla 79 se muestran algunas de las visiones del hombre, consideradas erróneas por la doctrina social cristiana:

a) Visión determinista.- Según ésta, el hombre no es dueño de sí mismo sino víctima de fuerzas ocultas. Todo lo que acontece es impuesto por Dios. De aquí es fácil tomar al hombre con un criterio fatalista; y junto con la convicción de que los hombres no son fundamentalmente iguales, se llega en las relaciones humanas a discriminaciones y marginaciones incompatibles con la dignidad del ser humano. (2)

b) Visiones Economicistas.- La persona humana se considera como un instrumento de producción y objeto de consumo (3). Otra cara de la visión economicista es la del individualismo, basado en el liberalismo económico. Según ella, la dignidad de la persona consiste en la eficacia económica y en la libertad individual. El hombre, encerrado en sí mismo y aferrado frecuentemente a un concepto religioso de salvación individual, se ciega a las exigencias de la justicia social y se coloca al servicio del imperialismo internacional del dinero (4).

(1) López Trujillo, A. Liberación Marxista y Liberación Cristiana; B.A.C., Madrid, 1974, p. 203

(2) CELAM, Tercera Conferencia General. Documento de Puebla. 2a. ed. México, 1974, n° 308, p. 105.

(3) *Ibidem*, n° 311, p. 106.

(4) n° 312, *loc. cit.*

El colectivismo es un tercer aspecto de esta misma visión economísta, siempre opuesto y en lucha permanente contra las consecuencias del individualismo, pone la meta de la existencia humana en el desarrollo de las fuerzas materiales de producción. Para ella, la persona no es originalmente conciencia; está más bien constituida por su existencia social. Despojada de su libertad personal que le puede señalar el camino para su realización, recibe sus normas de comportamiento de quienes son responsables del cambio de las estructuras sociales, económicas y políticas. Por eso desconoce los derechos del hombre, especialmente el derecho a la libertad de conciencia (5).

c) Visión cientista.- Esta visión señala como vocación del hombre la conquista del universo. Sólo se reconoce como verdad lo que la ciencia pueda demostrar; el mismo hombre se reduce a su definición científica (6).

Según la doctrina social cristiana, estas son inadecuadas formas de situar al ser humano. La afirmación primordial de la antropología cristiana es considerar al hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza o a un elemento anónimo de la ciudad humana (7).

En primer lugar, hay que considerar que "la tesis básica del cristianismo es que Dios existe" (8). Y este Dios es a la vez, trascendente e inmanente, y es realidad última o fundamento de todo ser. Dios creó al mundo, y si Dios no existiera, el mundo tampoco existiría. Para el cristianismo, la creación del hombre y del mundo es rigurosamente equivalente a afirmar la existencia de Dios. Estas dos afirmaciones no son más que una (9).

La creación considerada como una especie de programa divino situado en el "origen" al principio del desarrollo de toda la "historia". El

(5) N°313, Loc. cit.

(6) *Ibidem*, N°315, p. 107

(7) Athie, Alberto. El Trabajo, Comisión Episcopal de Pastoral Social, Centro de Estudios y promoción social, A.C. México 1984, p.18.

(8) Stevenson, Leslie, Siete Teorías de la Naturaleza Humana. Ed. Cátedra, S.A. Madrid, p. 58.

(9) Grandes Temas de la Fe Cristiana. Ed. Don Bosco, Barcelona, 1981. p. 66

mundo y la vida no subsisten, pues, más que en referencia a este proyecto divino esencial. El mundo está fundamentalmente en concordancia con el plan - de Dios. Por lo tanto, las Sagradas Escrituras no ven al hombre en su aspecto de un ser en sí mismo, independiente, no le consideran filosóficamente como ser autónomo, sino solamente en constante dependencia a Dios y en relación con El.

En el Antiguo Testamento es como si el hombre apareciera únicamente en su ensamblamiento con el Dios - personal, y sólo se hiciera visible esta trabazón (10)

Esta consideración del hombre tiene su razón más profunda en una idea viva de su carácter de creatura. Y el hombre que se sabe creado por Dios, - tiene al mismo tiempo, conciencia de una radical dependencia respecto a su - creador. "El hombre no tiene en sí mismo su origen ni su razón de ser, que en todo respecto depende del Dios Absoluto" (11). Dios es la fuente y raíz de toda existencia humana pues "en el principio, creo Dios los cielos y la - tierra" (12).

La creación no es más que el primero de una larga serie de beneficios de Dios a los hombres. La noción de creación es inseparable de la Providencia: Dios es providente porque es creador, y viceversa. "Creación y providencia se garantizan mutuamente" (13).

Con la enseñanza de la creación, la Biblia entiende que la vida humana y el mundo dependen radicalmente de Dios que aparece como su fundamento - último.

La afirmación de la creación o más exactamente - de un creador, consiste precisamente en reconocimiento y afirmación de un fundamento, del que se reconoce depender radicalmente (14)

El hombre, es así, en cuanto ser creado, un ser dependiente absoluta y radicalmente de Dios. "La experiencia de contingencia y la experiencia -

(10) Scheffczyk, Leo. El Hombre Actual ante la Imagen Bíblica del Hombre. Ed. Herder, Barcelona, 1967, p. 37

(11) *Ibidem*, p. 41

(12) Gn 1, 1

(13) Gdes. Temas, ob. cit.; p. 58

(14) *Ibidem*, p. 66

de creación son una sola y única experiencia" (15). El pensar en un creador comporta ya, el momento de la acción de volverse Dios hacia su obra, - porque "ser creado significa al mismo tiempo, ser regalado por El, ser pensado por su bondad" (16). Y aquí entra la concepción de la comunicación - originaria y permanente entre el creador y su creatura: "La idea de la - creación sirve de base a una relación entre el hombre y Dios, relación que para la mentalidad del Antiguo Testamento no puede ser destruída" (17). El ser le fue dado al hombre gratuitamente por Dios, y puede descubrirse llamado a ponerse a disposición de este Dios al que sabe que se lo debe todo.

La relación del hombre con su creador está expresada con el concepto de "semejanza de Dios" (18). El hombre es entonces, un rey entre las creaturas, como representante de Dios en el mundo.

El Antiguo Testamento, todavía no desarrolla en toda su plenitud la - verdad relativa a la imagen de Dios en el hombre, porque "aún no se había - realizado en el hombre la imagen perfecta de Dios" (19). Esta imagen será - Jesucristo, imagen perfecta de Dios.

Dios es infinitamente lejano al hombre, y, a la vez, muy próximo a - él. "El concepto que del mundo tiene el hombre bíblico, está movido dinámi - camente por la viva experiencia de la lejanía infinita de Dios y de su si - multánea proximidad" (20). Y es precisamente "la palabra" que hace de in - termediario entre la infinita trascendencia de Dios y su proximidad en el - mundo. El hombre es una creatura que es interpelada por Dios y que está - llamado a responder "Para el Antiguo Testamento, viene a ser una creatura - que depende del movimiento verbal de Dios, a modo de existencia responsoria (21). Y como consecuencia, la existencia humana propiamente se realiza en la presencia ante Dios, y el pecado es lo que precipita al hombre en el es - tado contrario. El hombre entonces, aparece como el ser que se realiza y -

(15) Grandes Temas de la Fe Cristiana; ob. cit.; p. 64

(16) Scheffczyk; ob. cit.; p. 41

(17) Ibidem, p. 42

(18) Gn 1, 26

(19) Scheffczyk; ob. cit.; p. 47

(20) Scheffczyk, L; ob. cit. p. 48.

(21) Ibidem, p. 52

cumple su existencia en la respuesta al tú divino.

Para el cristianismo, la acción divina de la creación, no debe referirse, en primer lugar, al pasado; el "pasado" de los orígenes. Es en el presente donde la creación queda atestiguada.

La referencia a la creación no tiene interés sino en la medida en que puede iluminar la experiencia actual y las condiciones presentes de la existencia (22)

Entender la creación no consiste sólo en echar una mirada a una serie de acontecimientos divinos fundacionales originales, sino en relacionarse con Dios mismo, en el presente vivo de la historia donde, verdaderamente, - El hace vivir a su pueblo y dirige sus destinos.

Se narra que Dios creó el mundo; pero el pasado - cronológico no es más que una expresión aproximada para expresar la radicabilidad en el orden del ser: Dios crea al mundo en cada instante, y ahí está el fundamento de toda posible creación humana en la historia (23)

La referencia a la creación es determinante. Lo que se espera del futuro es que Dios renueve en él sus admirables hechos, más explícitamente, que inicie una nueva creación, más radical que la primera, y más lograda todavía: libre de todas las imperfecciones que, por la infidelidad humana, han pesado sobre la primera.

El Paraíso no debe concebirse como un paraíso perdido, sino como un paraíso que debe llegar al fin de los tiempos (...). Por ahora, la creación no ha hecho más que empezar, y Dios coronará su obra manifestando mañana su sorprendente capacidad de renovación creadora (24).

La nueva creación tendrá un carácter excepcional: "serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cordero pacerán juntos y un niño los conducirá" (25). La renovación irá tan lejos y será tan radical, que el corazón mismo del hombre será cambiado: en él, Dios "creará" un corazón puro (26).

(22) Grandes Temas...; ob. cit.; p. 57.

(23) Grandes Temas; ob. cit.; p. 224

(24) Ibidem, p. 58

(25) Is, 11, 6

(26) Ez 36, 26

Esta nueva creación ha comenzado en Jesús. Jesucristo resucitado aparece como principio de una vida nueva. Pero ésto no es afirmar, que se ha llegado al fin de este mundo creado. La vida nueva que Cristo abre para los hombres debe actualizarse sin cesar para ellos y en ellos. Porque, mientras dura la historia, no se les ofrece más que en esperanza, por las arras que le han sido dadas (27). La humanidad y "la creación entera sufren hasta el presente dolores de parto" (28).

La persona humana es, el centro de la creación. "Todas las cosas fueron hechas para el hombre y el hombre para Dios" (29). El cosmos, para el cristianismo, es la realidad global que circunda al hombre y que no es, en su origen, obra del hombre. Más, éste hombre es dueño y señor de su entorno cósmico.

El hombre es señor del universo: de hecho se revela como alguien que trasciende al cosmos, incluso cuando no logra dominarlo y dirigir su curso (30)

Las primeras páginas del libro del Génesis nos enseñan que Dios ha puesto su obra en manos del hombre, para que él la "somete" y la "domine" - (31). Así, la noción de creación es solidaria con una visión jerárquica del universo. Dios está en su punto culminante y en una posición de transcendencia con relación a este universo. Y el cosmos se encuentra en situación de dependencia con relación al hombre: que le es inferior puesto que el hombre puede dominarlo. Incluso, "el hombre está abierto a posibilidades creadoras que le permiten trascender el universo" (32).

Para la mentalidad bíblica, no existe un cosmos cerrado y fijo en su realidad objetiva: está confinado a la laboriosidad creativa del hombre - (33) para hacerlo cada vez más humano. "El hombre está llamado no tanto a contemplar la armonía del universo cuanto a crear en él un orden por medio de su trabajo" (34).

(27) 1 Jn 3, 2...

(28) Grandes Temas; ob. cit.; p. 59

(29) Sobrero, Luis A. La Doctrina Social de la Iglesia; 3a. ed., Ed. - Mensajero, Bilbao, 1967, p. 195.

(30) Gdes. Temas, ob. cit; p. 53

(31) Gn 1, 28 ss

(32) Gdes. Temas, ob. cit; p. 53

(33) Gn 1, 28

(34) Gdes. Temas, ob. cit.; p. 52

Cuando Dios crea al hombre a imagen suya, lo deja en el Jardín del Edén para que lo labore y lo cuide. El hombre experimenta como una rición - dada por Dios la transformación y el cuidado del mundo para crecer y multiplicarse. A su vez, el hombre debe marcar la tierra con el carácter espiritual que él mismo ha recibido.

El trabajo no es una maldición sino una bendición de Dios, el cual - "llama al hombre a dominar la tierra y a transformarla, para que con la inteligencia y el esfuerzo humano continúe la obra creadora y divina" (35).

El hombre se manifiesta bien enraizado en el cosmos cuando lo ayuda a encaminarse a su conversión en el contexto del encuentro con Dios. Si no re- forma el cosmos, el hombre no puede esperar adentrarse en su vida nueva en - Dios: si no lo humaniza, se siente ligado a un destino de desorden y de mal. "La salvación no viene del cosmos, pero el hombre no la puede conseguir sin un cosmos salvado". (36)

El hombre tiene el deber de cooperar al crecimiento de un cosmos que crece progresivamente en Jesucristo. "El hombre y el universo con él, son - llamados al término de la historia, a una plenitud total en Jesucristo" (37) Se dice que hay que infundir un espíritu cristiano a todo lo creado, y hacer del universo un lugar habitable para una humanidad regenerada por el Espíri- tu. El cosmos también se reestructura para recibir la huella del Señor: "La amplitud de la Salvación acoge al universo entero" (38).

El cosmos es, por su parte, un camino que en Jesucristo conduce al - hombre hacia Dios. Es necesario pues, descifrar lo que éste significa. "El cosmos ciertamente puede permitir acceso a lo divino" (39).

El mundo aparece entonces, como el lugar de una historia de salvación y comienza desde la creación como una bendición de Dios, y que, en el campo de las vidas personales y en el espacio de temporalidad, camina hacia los - "cielos nuevos" y la "nueva tierra" de la esperanza bíblica.

(35) Athie, A.; ob. cit. p. 21

(36) Gdes. Temas, ob. cit. p. 52

(37) Ibidem, p. 55

(38) Ibidem, p. 54

(39) Ibidem, p. 55

Por otro lado, el cosmos no es solamente lugar de la vida, del trabajo, de los hombres, no es solamente lugar de sus ocios y de su contemplación, sino mucho más: lugar de su plegaria, de su celebración. El pan y el vino - de la Eucaristía son "fruto de la tierra, de la vida y del trabajo del hombre" (40).

De todo lo descrito anteriormente, se desprenden algunos de los trazos más importantes que el cristianismo marca sobre el hombre.

a) El hombre es obra del Creador. El hombre es creatura divina; es semejante a Dios, y su semejanza proviene de este acto creador, al igual que su filiación. El hombre, según las Sagradas Escrituras, fue creado "a imagen de Dios", capaz de conocer a su creador y de amarlo, constituido por El señor sobre todas las creaturas terrenas, para que las use glorificando a Dios.

¿Qué es el hombre que te acuerdas de El?, Lo qué es el hijo del hombre al que visitas? Lo hiciste poco menor que los ángeles, lo coronaste de gloria y honor y lo constituiste sobre las obras de tus manos "Todo - lo sometiste debajo de sus pies" (41).

b) El hombre es un ser supeditado al plan divino. El hombre tiene la posibilidad y la obligación de perfeccionar su naturaleza no como él entienda, sino según el plan divino. Para reproducir la imagen de Dios en su personalidad debe no dejarse guiar por sus instintos, sino seguir las normas - objetivas que se imponen en su inteligencia y a su voluntad y que le son dictadas por su conciencia y por la revelación. Y como Pfo XII dijo: "La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre en el que está a - solas con Dios, cuya voz resuena en las intimidades" (42)

El hombre debe obedecer la ley inscrita por Dios en su conciencia.

En las profundidades de su conciencia el hombre - descubre una ley, que él no se da a sí mismo, pero a - la que debe obedecer y cuya voz, llamándole siempre a hacer el bien y evitar el mal, dice en los oídos de su corazón cuando conviene, haz ésto, evita aquéllo. Pues el hombre tiene en su corazón una ley inscrita por Dios:

(40) Grandes Temas... ob cit. p. 55

(41) Salm. 8, 5-7

(42) Sobrero, L.A; ob. cit. p. 210

su dignidad consiste en obedecerla y conforme a ella - se le juzgará (43).

c) El hombre es un ser libre obligado a conservar la moral. El hombre está obligado a observar ciertas reglas de moralidad. Y afirmar ésto es tenerlo por responsable, creer que tiene la posibilidad objetiva de obrar según ciertas reglas. "La afirmación de la responsabilidad y de la libertad - es igualmente esencial a la personalidad" (44). La libertad es característica esencial del hombre. "En y por la entrada en escena de la libertad y de sus actos se constituye lo humano en lo que, sin tales actos, no sería más - que lo cósmico" (45).

La verdadera libertad es "señal eximia de la imagen de Dios en el hombre" (46). Quiso Dios dejar al hombre en manos de su albedrío, de manera - que por propia voluntad busque a su Creador y libremente llegue a la plena y feliz perfección adhiriéndose a El. Y cada uno dará cuenta de su vida ante el tribunal de Dios, según que haya realizado el bien o el mal. Por ello, - el hombre es libre. "El hombre no puede orientarse al bien sino libremente" (47)

d) Con un destino que alcanzar. El destino de la persona no puede - serle a éste indiferente. Por mucho tiempo que el hombre viva sobre la tierra, puede querer el bien o el mal; pero una vez separada del cuerpo por la muerte, el alma queda fijada en las disposiciones adquiridas durante la vida.

El elemento decisivo en la estructura de la personalidad es precisamente la actitud que adopta con relación a Dios su misma naturaleza. Si está orientada hacia El en esa orientación permanecerá, si por el contrario, se ha apartado de El, mantendrá la disposición que voluntariamente se impuso (48).

e) El hombre es Persona. La concepción cristiana del hombre considera a éste como persona, cuyas características son: participación de la luz e

(43) Cfr. Rom 2, 15-16

(44) Sobrero, L.A., ob. cit., p. 199

(45) Grandes Temas... ob. cit., p. 63

(46) Sobrero, L.A., ob. cit., p. 210

(47) Loc. cit.

(48) Sobrero, ob. cit., p. 203

inteligencia de Dios, unicidad, independencia, portadora de su pensar, obrar u omitir, libertad, responsabilidad, conciencia moral, soledad y vocación a la comunicación con Dios (49). La palabra persona designa alternativamente el principio de acción del sujeto, la calidad propia de cada individuo que hace del mismo, el centro responsable de sus actos, antes de llegar a ser un estado, una situación, es decir, el hecho de nacer sujeto responsable.

De el ser "persona" nace la dignidad del ser humano. Todo ser humano es una naturaleza dotada de inteligencia y voluntad, libre y que, por tanto, de esa misma naturaleza directamente nacen al mismo tiempo derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son absolutamente inalienables.

Y el cristianismo, al considerar la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, la estima mucho más, dado que "los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural les ha hecho hijos y amigos de Dios y les ha constituido herederos de la gloria eterna" (50). Cada hombre lleva dentro de sí la imagen del Padre, y por ello, el hombre es persona. En el cristianismo, los hombres son iconos de la insondeable Deidad.

La persona humana, en efecto, es la más noble de todas las criaturas visibles, hecha a imagen y semejanza del Creador, hacia El camina por el conocimiento y por el amor. Por otra parte, mediante la redención se halla unida a Cristo como miembro del cuerpo místico. Todos estos títulos fundan la dignidad del hombre.

Nacido de Dios, igual a Dios, encarnación del Verbo eterno del Padre y con este título Imagen Perfecta del Padre, el Hijo revela a cada hombre su dignidad de Hijo de Dios, enviándole al Espíritu Santo, que le capacita para volver al Padre (51).

f) El Hombre es conciencia corpórea. La concepción bíblica del hombre dista mucho de preconizar una concepción materialista de la vida, ya que

(49) Hüffner, Joseph. Manual de Doctrina Social Cristiana. Editora de Revisitas, S.A. de C.V., México, 1984. p. 1 a 37.

(50) Sobrero, L. A., ob. cit. p. 203

(51) Gdes. Temas, ob. cit. p. 304

"el hombre no se agota solamente en una prolongada presencia en la tierra sino que contiene también valores espirituales y religiosos (...) sobre todo, el florecimiento de la verdadera adoración y el particular culto a Yahvé" (52).

Según el Génesis, el hombre está compuesto de un principio material y de uno espiritual. Sin embargo, esta concepción está libre de toda sospecha de dualismo. Ya que, bajo las denominaciones de carne y alma, solamente se hacen resaltar dos aspectos:

Carne dicho del hombre, resalta el hecho de su ca ducidad y transitoriedad (...) mientras que el alma - significa al mismo ser humano visto desde el punto de su vitalidad (53).

El hombre es alma y es cuerpo:

En la unidad de un cuerpo y un alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal manera que por su medio alcanzan su culmen y elevan libremente una voz de alabanza al Creador (54).

El hombre corpóreo es radicalmente creatura de Dios. A partir del Génesis, el cuerpo, la sexualidad y el mundo son declarados "buenos por Dios. Incluso, más adelante se señala en el Libro Sagrado que Jesucristo, Verdadero Dios y Verdadero Hombre, participando enteramente de la condición humana (excepto en el pecado) se ha hecho "uno de nosotros". En El, como afirma la carta a los Colosenses, reside "corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (55).

El hombre, entendido bíblicamente, es un espíritu encarnado, es decir, naturalizado. Materia y espíritu son, pues, para el hombre, indisolubles. Y es "la corporeidad el lugar donde el hombre es llamado a responder a la llamada que Dios le dirige (56).

g) Superior a las cosas corporales. El hombre no es una mera partícula de la naturaleza. Por su misma interioridad, supera a la universa-

(52) Scheffczyk, h; ob. cit. p. 63

(53) Ibidem, p. 61.

(54) Cfr. Dan 3, 57-90

(55) Col. 2, 9

(56) Grandes Temas... ob. cit., p. 75

lidad de las cosas: afirmando en sí mismo un alma espiritual e inmortal.

El hombre, participando de la luz de la mente divina, juzga rectamente que él con su inteligencia supera la totalidad de las cosas (57).

h) El hombre es un ser que tiende a la inmortalidad. La creencia en la Inmortalidad es asunto de certidumbre cristiana. El hombre, atormentado con el temor de la extinción para siempre, desea una vida ulterior en su corazón. Entonces, "la semilla de eternidad que lleva en sí, irreductible como es, a la sola materia, se levanta contra la muerte" (58).

El hombre ha sido creado por Dios para un fin dichoso más allá de los límites de la miserable vida terrestre. Incluso la muerte corporal, de la que se habría sustraído el hombre de no haber pecado, la fe cristiana enseña que será vencida cuando el hombre sea restituido por el omnipotente y misericordioso Salvador a la salvación perdida por su culpa.

i) El hombre es un ser en unión con Dios. La razón más profunda de la dignidad humana radica, según el cristianismo, en la vocación del hombre a la comunión con Dios. Ya desde su nacimiento es invitado el hombre al diálogo con Dios pues si existe, es porque, habiéndolo creado Dios por amor, por amor lo conserva siempre, y no vivirá plenamente conforme a la verdad, si no reconoce libremente este amor y si no se entrega a su Creador. Por ello: "debe contarse el ateísmo entre las más graves realidades" (59).

j) El hombre es un ser concreto. La persona es considerada como un absoluto, "no sacrificable (ni siquiera) a los proyectos abstractos de una sociedad ideal" (60).

+ + +

Después de haber examinado algunos de los trazos más notables de la antropología cristiana, señalemos ahora, la semejanza relativa, hasta este

(57) Sobrero, L.A., ob. cit. p. 210

(58) *Ibidem*, p. 211

(59) G.S. 19 cit. en Sobrero, L.A.; ob. cit. p. 212

(60) Gdes. T., ob. cit. p. 69

punto, entre el concepto del hombre hallado en la "Utopía" de Tomás Moro y el examinado dentro de la antropología cristiana.

Hasta aquí ambas concepciones tienen elementos comunes. Si bien el cristianismo presenta elementos no encontrados en la "Utopía" sobre el hombre, se puede afirmar que no son propiamente doctrinas contradictorias en cuanto al concepto del Hombre, sino que únicamente el cristianismo desarrolla con mayor profundidad ciertos conceptos.

El cristianismo es un sistema complejo de ideas que posee mayores elementos de análisis en cuanto al ser humano. Algunos de ellos son, por ejemplo, el considerar al hombre como un ser interpelado por Dios y llamado a responder, es decir, una respuesta al tú divino, el concepto de hombre como Persona por ser imagen de la Deidad, y cuya plenitud se halla en Jesucristo Salvador. Además, el concebir al hombre como un ser sujeto al Plan divino, al cual ha de someterse, no por agrado o por instinto, sino por la revelación misma de su Creador y por los dictados de su conciencia.

Sin embargo, no puede afirmarse hasta aquí, oposición tajante entre las dos concepciones sobre el hombre. La oposición viene, como se verá más adelante, al comparar los conceptos del mal que padece el hombre y del bien, de salvación, de libertad, de sociedad humana, etc.

Hasta este punto ambas doctrinas coinciden en lo siguiente:

- En concebir al hombre como creatura divina
- Como imagen de su Creador del cual depende
- Como conciencia corpórea (aunque en "Utopía" no se profundiza la unidad de ambos elementos)
- Como ser inmortal que gozará de vida eterna si su comportamiento en esta vida mereciere lo merece
- Como centro de la creación, es decir como situado sobre el mundo para su dominio
- Como supeditado a Dios, su Creador

Como se puede ver, la visión jerárquica sobre Dios, el Mundo y el Hombre hallada en la "Utopía" coincide con la concepción cristiana del hom-

bre: concepción jerarquizada en punto intermedio entre Dios y el Mundo.

Pasemos ahora al análisis de conceptos en los que ambas posturas comienzan a disociarse.

### III.2) SOCIEDAD Y LIBERTAD.

En "Utopía" el hombre se presenta como un ser en sociedad, como ser "sociable, y presuntamente como libre, aunque de hecho sea únicamente "ser seguro" en su vida comunitaria.

El cristianismo tiene sus ideas propias acerca de la sociedad y de la libertad del hombre. Ideas que no concuerdan con la "Utopía" de Moro en estos puntos.

En "Utopía", si bien el hombre es un ser social, la integración del individuo a la misma se debe más bien a los beneficios obtenidos de ella, a la conveniencia, a la seguridad, como se mostró anteriormente. En cambio, para el cristiano, la vida del hombre en sociedad cobra sentido en cuanto el individuo es "hermano" del "otro", ya que todos los hombres son por igual, hijos de Dios, su Creador. La Sociedad tiene, dentro del cristianismo, un sentido trascendente que no posee en la "Utopía".

En cuanto a la libertad, los utópicos, -como se mostró-, a pesar de que en algunas ocasiones se autoconceptúan como seres libres, de hecho no lo son. El utópico canjea su libertad plena por su seguridad. Mientras que, para el cristiano, la libertad es un elemento constitutivo del hombre, por la cual teje el drama de la historia, su Caída y Redención.

Profundicemos ahora en estos conceptos.

Para la antropología cristiana, el hombre es constitutivamente un ser social. Sobre la interpretación de esta dimensión humana, se hallan tres modelos dominantes o tendencias en la realización de la comunidad humana (61), todos estudiados y criticados algunos, por el cristianismo.

a) Visión Individualista. Esta interpretación, contraría a la cris  
(61) Cfr. Gdes. Temas; ob. cit., p. 43

tiana, considera al individuo muy autosuficiente, esto es, con capacidad para realizarse humanamente sin la aportación de los demás. Los otros pueden aparecer incluso, como un impedimento y un obstáculo. No se niega al Estado ni las muchas otras formas de sociedad, de asociación o de comunidad, pero serían, más bien, un mal necesario e inevitable que hay que aceptar en el marco de una historia todavía imperfecta.

b) Visión colectivista. En esta interpretación, igualmente opuesta a la cristiana, el individuo tiene poca importancia, ya que prácticamente recibe todo de la colectividad. No se ve, en primer lugar, al individuo como una persona en diálogo con los demás en el mundo, sino como nudo y cristalización de las diversas realizaciones sociales. Las estructuras hacen al hombre, no el hombre a las estructuras. No se niegan las relaciones interpersonales, pero se las relega a un segundo plano de la vida privada.

c) Visión personalista o personalismo social. Esta postura toma de los planteamientos anteriores elementos que la postura cristiana considera positivos y válidos, mientras que intenta evitar unilateralidad.

Se considera al hombre como persona inviolable, que lleva en sí una dignidad, la dignidad humana que no tiene su auténtico núcleo en la evolución biológica, en la cultura o en las relaciones sociales. Esta persona existe constitutivamente en comunión con otras personas y no se puede realizar personal u humanamente sin el contacto con los demás hombres en la sociedad y en el mundo. El hombre es por definición o constitución un ser social y comunitario.

Individuo y sociedad no se oponen.

La Sociedad no es persona colectiva enemiga de las personas privadas; en realidad está constituida por las propias personas con vínculos mutuos, de acuerdo con esa vieja verdad de que un reino dividido contra sí mismo habrá de perecer (62).

Se ha visto que, el hombre en el cristianismo, cumple su existencia en respuesta al tú divino. Pero a modo de copia existe ya y debe ser reconocido en el tú de los otros seres humanos. Y aquí entra el sentido del -

(62) Morales Mancera, José. Filosofía Social de la Propiedad. Ed. Trillas, México, 1980, p. 63

hombre en la comunidad.

El hombre, por su misma naturaleza es social, y sin relaciones con - los otros no puede ni vivir ni desarrollar sus cualidades. "Dios no creó - al hombre solo; pues desde el primer momento los creó hombre y mujer" (63) - cuya asociación constituyó la primera forma de comunión de personas.

El individuo, tomado aisladamente no es sino una abstracción funesta. "La verdadera interioridad es racional, colectiva e incluso mundana. He - aquí la lección de la Biblia" (64). Sin embargo, no es completa en este pri - mer estado. "El hombre es hombre, aspira explícita e implícitamente al infi - nito (...) posee una sed de trascendencia" (65).

La forma fundamental de la sociedad humana es el amor, esto es, la - aceptación y promoción del otro. Jesucristo no ha venido a presentar una - salvación sólo para las almas tomadas individualmente. Por el contrario, - predicó con toda claridad, que "el auténtico amor de Dios no es posible sin una clara expresión y concreción en el amor al prójimo" (66). La justicia a su vez, es la gran ordenadora de la vida comunitaria humana.

Justicia y caridad no se excluyen mutuamente, sino que en su unión - aseguran la consistencia y desarrollo de la sociedad humana. Y como dijo - Pfo XII:

Ambas son irradiaciones del mismo espíritu divino, programa y sello de la dignidad del espíritu humano. - Ambas se completan recíprocamente, actúan juntas, se - vivifican y protegen, se alargan la mano en el camino hacia la concordia y la paz (67).

En el Libro de los Hechos (68), San Lucas presenta los rasgos carac - terísticos de la comunidad cristiana: enseñanza de los apóstoles, comunión - fraterna, "un sólo corazón y una sola alma", repartición de bienes" a cada - cual según sus necesidades; fracción del pan, oración. La Eucaristía, en - el centro de la Iglesia, es el Sacramento de la comunidad.

(63) Gen. 1,27

(64) Gdes. Temas, ob. cit.; p. 144

(65) Loc. cit.

(66) Gdes. Temas, ob. cit.; p. 44.

(67) Hoffner, J., ob. cit., p. 81

(68) 2, 42; 4, 32-35; 5, 12-16

Para el discípulo de Cristo la comunidad, en la medida en que ella - existe, es un "don que se le hace, es el producto de su esfuerzo, debido a - su responsabilidad; es objeto de su esperanza en razón de su deseo y de la - promesa de Dios" (69).

La vida social no es exterior al hombre, el cual no puede crecer y - realizar su vocación si no es en relación con los otros. Dios no ha creado al hombre como un "ser solitario", sino que lo ha querido como un "ser social" (70). "No es bueno que el hombre esté solo..." "Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne". Estas palabras de la Escritura no se - refieren únicamente a la relación del hombre con la mujer, su alcance es más universal (71).

Dentro del cristianismo la dimensión social del ser humano tiene además otro significado: "solamente la pluralidad y rica diversidad de los hombres puede expresar algo de la riqueza infinita de Dios" (72). Esta dimensión está llamada a encontrar su realización en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Por este motivo, "la vida social, en la variedad de sus formas y en la medida en que se conforma a la ley divina, constituye un reflejo de la gloria de Dios en el mundo" (73).

Con estos elementos, ya se puede establecer un punto sobre el cual la antropología cristiana y el concepto del hombre en la "Utopía" de Moro, no - coinciden. Para ambas posturas, el hombre es un ser social que requiere del resto de seres humanos para lograr su pleno desarrollo. Pero el modo de - unión y relación del hombre con la comunidad difiere en ambas, así como el - sentido mismo de la sociedad.

En "Utopía", la sociedad consiste en la unión natural de los hombres. Por ello, adquiere la forma de la familia. Pero familia fundada en la convivencia mutua para el logro de la paz y seguridad pública, y no en la filiación común de todos los hombres por ser hijos de Dios Padre, como lo afirma el cristianismo.

(69) Gdes. Temas., ob. cit. p. 45.

(70) Cf. Gn. 2, 18-23

(71) Cf. Lv 19, 18

(72) Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación. Ediciones Paulinas, S.A. Actas y Documentos Pontificios. N°62, México, 1986, p. 20

(73) Loc. cit.

Por otra lado, el cristianismo afirma que el sostén de la sociedad se encuentra en el amor, la justicia y la caridad. Más, la sociedad utópica se sostiene mediante el pacto que garantiza el orden y la seguridad pública.

En el cristianismo, el hombre es un ser social, no meramente por necesidad de seguridad y paz, sino porque es "hermano" del resto de los seres humanos por ser todos hijos de Dios. Además, el hombre es un ser en sociedad porque es un ser que cumple su existencia en respuesta al tú divino. Pero a modo de copia existe y debe ser reconocido en el tú de los otros seres humanos. Aquí cobra sentido la existencia del hombre dentro de una comunidad.

Además, la sociedad no es sólo una unión natural de los hombres para bienestar mutuo, como en "Utopía", sino que, para el cristiano, la sociedad es reflejo de la gloria de Dios en el mundo, ya que la pluralidad de hombres expresa la riqueza infinita de Dios.

Por otra parte, la sociedad utópica no se basa como se demostró en - el capítulo anterior, en la libertad sino en la seguridad pública. En "Utopía" la seguridad, paz y orden públicos se hallan sobre la libertad, la cual es aniquilada en ocasiones para conservar la seguridad. Pero para el cristianismo, el hombre es un ser esencialmente libre. Por ello, la base de la sociedad humana es la libertad.

La comunicación entre los hombres por la libertad constituye la base de toda otra relación, porque produce la paz, la solidaridad, la unión, la reconciliación, la justicia (74).

Pasemos ahora a examinar cuál es la idea cristiana sobre la libertad esencial a todo hombre, y base de toda unión.

Para el cristianismo, el hombre no es cosa sin alma, no es simple marioneta de fuerzas instintivas:

Si bien el hombre no ha creado su naturaleza, es hacedor de su cultura y de su historia, sujeto axiológico, administrador de su temporalidad, llamado a ser paladín de la justicia y de los grandes ideales, que implican valores siempre realizables y asequibles en -

un mundo que supone la espiritualidad auténtica, la libertad efectiva y el amor que siembra y cosecha para todos. (75)

El Evangelio es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y de liberación. En este se señala en palabras de Jesús que "La verdad os hará libres" (76). Y esta verdad que viene de Dios tiene su centro en Jesucristo, - Salvador del Mundo (77). La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y norma de la libertad, el fundamento y medida de toda acción liberadora.

El Evangelio de Jesucristo, revela al hombre su cualidad de persona - libre llamada a entrar en comunicación con Dios. Mas, ¿qué es ser libre?

Es libre quien puede hacer únicamente lo que quiere sin ser impedido por ninguna coacción exterior, y - que goza por tanto de una plena independencia (78).

Lo contrario a la libertad sería así la dependencia de nuestra voluntad ante la voluntad ajena. Pero, el hombre no siempre sabe lo que quiere, ni puede todo lo que quiere. Limitarse al propio yo y prescindir de la voluntad del otro no es conforme a la naturaleza del hombre. A menudo la voluntad del momento no es la voluntad real. Y en el mismo hombre pueden existir decisiones contradictorias. Pero el hombre se topa sobre todo con los límites de su propia naturaleza: quiere más de lo que puede. Así, el obstáculo que se opone a su voluntad, no siempre viene de fuera sino de los límites de su ser. Por esto, "so pena de destruirse, el hombre debe aprender a que la voluntad concuerde con su naturaleza (79).

La Verdad y la justicia son normas de la libertad. Cada hombre está orientado hacia los demás hombres y necesita de su compañía. Aprenderá el recto uso de su decisión si aprende a concordar su voluntad a la de los demás, en vista de un verdadero bien. Esto exige el criterio de la verdad y una justa relación con la voluntad ajena. "Verdad y justicia constituyen - así la medida de la verdadera libertad" (80).

(75) Zavala, Felipe. Marx y la Alienación, Ed. Porrúa, México, 1986, p. 15

(76) Jn 8, 32

(77) Cf. Jn 4, 42; 1 Jn, 4, 14

(78) Sagrada Cong. ob. cit. p. 15

(79) Ibidem, p. 16

(80) Loc. cit.

Apartándose de este fundamento, el hombre, pretendiendo ser como Dios, cae en la mentira y, en lugar de realizarse, se destruye.

Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente solo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas - (81).

Para el cristianismo, la libertad no es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien, en el cual solamente reside la Falsedad. De este modo, "el bien es su objetivo" (82). Por consiguiente, el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero, y esto - prescindiendo de otras fuerzas - guía su voluntad.

La liberación en vistas de un conocimiento de la verdad, que es la Única que dirige la voluntad, es condición necesaria para una libertad digna de este nombre (83).

Y la Suprema Verdad es Dios; por tanto, el fundamento de la libertad del hombre se halla en Dios. Además de ser Él su fundamento, en cuanto Suprema Verdad, es su origen, en tanto que el hombre es libre por ser creatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza. "La imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad y dignidad de la persona humana" - (84).

Dios, al crear libre al hombre, ha impreso en él su imagen y semejanza (85). La Palabra de la Revelación, dice al hombre que Dios lo ha creado libre para que pueda, gratuitamente, entrar en amistad con Él y en comunión con su Vida.

El hombre no tiene su origen en su propia acción individual o colectiva, sino en el don de Dios que lo ha creado. Por ello, la libertad humana es una libertad participada. Su capacidad de realizarse no se suprime de ningún modo por su dependencia de Dios. La intervención de Dios en la historia no hace vanas las iniciativas del hombre. En realidad, "la libertad humana toma sentido y consistencia de Dios y por su relación con Él" (86)

(81) Loc. cit.

(82) Loc. cit.

(83) Loc. cit.

(84) *Ibidem*, p. 17

(85) Cf. Gn. 1, 26

(86) Sagrado Cong. ob. cit. p. 18

Sin embargo, la libertad del hombre es falible. Su anhelo puede descansar sobre un bien aparente; eligiendo un bien falso, falla a la votación de su libertad. "El hombre por su libre arbitrio dispone de sí; puede hacer lo en sentido positivo o en sentido destructor" (87).

Al obedecer la ley divina, grabada en su conciencia y recibida como - impulso del Espíritu Santo, el hombre ejerce el verdadero dominio de sí y - realiza de este modo su vocación de hijo de Dios. "La auténtica libertad es servicio de la justicia, mientras que, a la inversa, la elección de la desobediencia y del mal es la esclavitud del pecado" (88). Además, "La libertad, aunque sometida a condicionamientos, no queda por ella completamente destruída" (89).

Con todos estos elementos, queda asentado que para el cristianismo, - la base del ser social del hombre se halla en la libertad proveniente de - Dios. Mientras que para los utópicos, la base de la misma se halla no en la libertad sino en el orden y seguridad públicas. La libertad ocupa, entre - los utópicos, un segundo plano. Mientras que, para el cristianismo, la libertad es la base misma de toda posible relación humana.

+ + +

Sintetizando, los conceptos de "sociedad" y "libertad" difieren en el cristianismo y en la postura utópica.

En cuanto a lo primero, ambas doctrinas establecen como un hecho el - ser sociable del hombre, el cual no puede realizarse sino en unión con los - demás. En Utopía, el hombre se une a los otros de manera natural; de ahí - que la sociedad tome la forma de la familia. Esta se constituye no por filiación común a todos los hombres por ser hijos de Dios, -como afirma el - cristianismo-, sino por bienestar mutuo.

En cambio, el sentido de la sociedad posee, en el cristianismo, una - orientación trascendente, de la cual carece la sociedad utópica. El hombre se une con los otros por ser todos hijos de un mismo Padre. El sentido de.

(87) Loc. cit.

(88) Loc. cit.

(89) Loc. cit.

la comunidad humana está entonces, en la copia de la realización del hombre - como respuesta al tú divino, copia de esta actividad responsoria a Dios, orientada ahora a los otros seres humanos. Además, la sociedad existe no únicamente por seguridad y bienestar mutuo - como ocurre en Utopía-, sino también en - cuanto la pluralidad es expresión de la riqueza infinita de Dios.

Mientras que el sostén de la sociedad utópica lo constituyen el orden - y la seguridad pública, en el cristianismo lo constituyen el amor, la justicia y la caridad.

La base de la sociedad utópica está en la paz, el orden y la seguridad. Mientras que para el cristianismo la base de toda relación humana se - encuentra en la libertad, propia y esencial a todo hombre; en la libertad an - ciada en la verdad y la justicia. El hombre es esencialmente libre para el bien: Dios es origen y fin de la libertad humana. Por lo tanto, Dios, es el sentido último de la sociabilidad del hombre; no la seguridad pública como - ocurre en la sociedad utópica.

### 11.3) EL PECADO Y LA LIBERACIÓN DEL HOMBRE.

Definitivamente, en cuanto al bien y al mal propios al hombre, y a la liberación del mismo, la "Utopía" de Moro y la antropología cristiana, difie - ren notablemente.

Para los utópicos, el bien está determinado por la obtención del pla - cer el cual es fin de toda acción. Lo bueno está determinado por la virtud, la cual proviene de seguir los dictados naturales. La felicidad estriba pa - ra ellos, en seguir a la naturaleza y en el cultivo de la inteligencia. Pe - ro para el cristianismo, el bien no está en la obtención del placer sino en Cristo. La felicidad se encuentra, no en el mero cultivo de la inteligencia ni en el seguimiento de los placeres naturales, sino en la unión con Dios.

En Utopía, como se ha visto, la meta de toda acción es el placer. - Bueno es todo aquello que causa placer. Más, para un cristiano, el fin de toda acción es su creador y salvador. Una "vida de contento" no basta para un cristiano. En el cristianismo, el bien del hombre estriba en la adhesión a la Suma Verdad que es Dios mismo.

Así como para los utópicos la suma virtud es la caridad, el mayor mal para ellos proviene de la explotación de unos hombres a otros originada en la codicia. La propiedad privada es considerada en "Utopía" como el "mal - causa de todos los males". Pero para el cristianismo, el "mal causa de todo mal" estriba en el pecado, en la negación de Dios: de ahí proviene todo mal. La codicia es sólo una de las consecuencias de negar a Dios. Para el cristianismo la propiedad privada no es un mal, sino un derecho.

Y mientras que, para el utópico, la liberación del hombre estriba en la abolición de la propiedad, y su felicidad en el no carecer de bienes materiales; para el cristiano, la liberación estriba en la Redención del hombre en y por Jesucristo, al igual que su felicidad.

Aclaremos ahora con mayor profundidad, el sentido del pecado, del sufrimiento, de la propiedad y de la liberación del hombre en y por Jesucristo, siguiendo los principios del cristianismo, para ver claramente su oposición respecto a los conceptos utópicos.

En el cristianismo, el pecado es la fuente de desunión y opresión. - Dios llama al hombre a la libertad. La voluntad de ser libre está viva en cada persona y a pesar de ello, esta voluntad desemboca casi siempre en esclavitud y opresión. "El pecado del hombre, es decir, su ruptura con Dios, es la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad". (90)

Veamos ahora cuál es, según la doctrina cristiana, la naturaleza del pecado. En el deseo de libertad del hombre se esconde la tentación de renegar de su propia naturaleza. Pretende ser un Dios, cuando quiere codiciarlo todo y perderlo todo, y con ello, olvidar que es finito y creado. "Seréis - como Dioses"(91). Estas palabras de la serpiente manifiestan la esencia de la tentación del hombre; implican la perversión del sentido de la propia libertad. Esta es la naturaleza profunda del pecado:

el hombre se desgaja de la verdad poniendo su voluntad por encima de ésta. Queriéndose liberar de - Dios y ser él mismo un dios, se extravía y se destruye. Se autoallena (92)

(90) Ibidem, p. 21

(91) Gn. 3, 5

(92) Sagrada Cong; ob. cit; p. 21

Es cierto que en el cristianismo el hombre está llamado a ser como - Dios. Sin embargo, él llega a ser semejante, no en la arbitrariedad de su capricho, sino en la medida en que reconoce que la verdad y el amor son a la vez el principio y el fin de su libertad.

Pecando, el hombre se engaña a sí mismo y se separa de la verdad. Niega a Dios y se niega a sí mismo cuando busca la total autonomía y autarquía. "La alienación respecto a la verdad de su ser de creatura amada por Dios, es la raíz de todas las demás alienaciones" (93).

El hombre, negando o intentando negar a Dios, su principio y fin, altera su equilibrio interior, el de la sociedad y el de la creación visible.

El pecado es desprecio de Dios. El pecado "conlleva la voluntad de - escapar a la relación de dependencia del servidor respecto a su Señor, o, - más aún, del hijo respecto a su Padre" (94). El hombre, al pecar, pretende liberarse de Dios. En realidad, se convierte en esclavo; pues al rechazar - a Dios, rompe el impulso de su aspiración al infinito y de su vocación a compartir la vida divina. Por ello su corazón es víctima de inquietud.

El hombre pecador, que rehusa adherirse a Dios, es llevado necesariamente a ligarse de una manera falaz y destructora a la creatura, concentra sobre ella su anhelo insatisfecho de infinito. Pero los bienes creados - son limitados; también su corazón corre del uno al otro; siempre en busca de una paz imposible (95).

En realidad el hombre, cuando atribuye a las creaturas una carga de - Infinitud, pierde el sentido de su ser creado. Pretende encontrar su centro y su unidad en sí mismo.

El amor desordenado de sí es la otra cara del desprecio de Dios. El hombre trata entonces de apoyarse - solamente sobre sí, quiere realizarse y ser suficiente en su propia immanencia (96).

Esto se pone particularmente de manifiesto cuando el pecador cree que no pueda afirmar su propia libertad más que negando explícitamente a Dios. - El ateísmo es, en opinión del cristianismo, una falsa forma de emancipación

(93) Ibidem, p. 23

(94) Loc. cit.

(95) Loc. cit.

(96) Loc. cit.

y liberación del hombre. En éste, la religión o incluso el conocimiento de la ley moral constituirían aberraciones (97). Pero, para el cristiano, la libertad misma se halla en su relación con Dios, absoluta verdad, y por tanto, fuente última de libertad.

El pecado, en cuanto negación de Dios, y separación del hombre hacia - El, es fuente de toda estructura de injusticia.

El hombre pecador, habiendo hecho de sí su propio - centro, busca afirmarse a satisfacer su anhelo de infinito sirviéndose de las cosas: riquezas, poder y placeres, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos. De este modo contribuye por su parte a la creación de estas estructuras de explotación y servidumbre... (98)

Creación y pecado se pueden leer como dos grandes fuerzas que actúan y se combaten en la historia. Creación es la dimensión positiva de bien, que - Dios ofrece continuamente a la elección del hombre para que la desarrolle, la amplíe, la complete; pecado es la contrafuerza, la dimensión negativa, que se propone también al hombre como posibilidad, y que el hombre - los hombres- en cierta medida acoge continuamente e introduce en la creación.

A la luz de esta revelación encuentran al mismo tiempo la sublime vocación y la profunda miseria del hombre. El mal, según el cristianismo, proviene de no reconocer en Dios el principio del hombre, destruyendo así éste la - ordenación a su fin último y al mismo tiempo, todas las ordenaciones hacia sí mismo, hacia el resto de los hombres y hacia todas las cosas creadas.

El hombre, constituido por Dios en justicia, sin embargo, por sugestión del Maligno, ya desde el exordio de la Historia, abusó de su libertad, levantándose contra - Dios y deseando alcanzar su fin al margen de Dios, no lo glorificaron como a Dios, sino que su loco corazón se oscureció y sirvieron a la creatura en lugar de a su Creador (99).

Y en esto se ve una diferencia clara entre las concepciones utópicas y cristiana sobre el mal que padece el hombre en el mundo. Para el utópico, el "mal causa de todo mal" consiste en la propiedad privada originada en la codi-

(97) Ibidem, p. 24

(98) Loc. cit.

(99) Sobre roca, L. A. ob. cit., p. 208

cia. Pero para el cristianismo, el mal original, el "mal causa de todos los males" es la negación del hombre de su propia naturaleza, al pretender ser - centro del universo, y negar a Dios su creador, su Padre, y la Verdad fuente de toda libertad. La codicia es, únicamente, una de las consecuencias.

El cristianismo no considera a toda propiedad privada como un mal. Incluso la ve como un derecho natural cuando ésta es bien orientada y no surge por la codicia humana. El cristianismo únicamente rechaza la propiedad privada suntuaria, como se explicará más adelante.

El cristianismo señala un desprendimiento de las cosas materiales como medio para hallar la verdadera riqueza, es decir, la unión con Dios. Cristo Jesús, de rico se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos mediante su pobreza (100). Más aún, Cristo, en su condición humana, eligió un estado de pobreza e indigencia (101) a fin de mostrar en qué consiste la verdadera riqueza que se ha de buscar, es decir, la comunión de vida con Dios. Enseñó - el desprendimiento de las riquezas de la tierra para mejor desear las del - cielo (102). Los Apóstoles que El eligió, tuvieron también que abandonarlo todo y compartir su indigencia (103).

Fue entre los pobres, sedientos de la justicia del Reino, donde El encontró corazones dispuestos a acogerle. Pero Jesús quiso también mostrarse cercano a quienes - aunque ricos en bienes de este mundo- estaban excluidos de la comunidad como publicanos y pecadores, pues El vino para llamarlos a la conversión (104).

La pobreza que Jesús declaró bienaventurada es aquella hecha a base de "desprendimiento, confianza en Dios, sobriedad y disposición a compartir con otros" (105).

Al enseñar Jesús, el desprendimiento de los bienes materiales, el - cristianismo está lejos de defender la explotación, la codicia y la avaricia. Más sostiene como un "derecho natural" la propiedad privada bien orientada.-

(100) Cf. 2 Cor. 8, 9

(101) Cf. Lc. 2, 7; 9, 58

(102) Cf. Mt. 6, 19-20; 24-34; 19, 21

(103) Cf. Lc. 5, 11-28; Mt. 19, 27

(104) Cf. Mc. 2, 13-17; Lc. 19, 1-10

(105) Sagrada Cong.: ob. cit., p. 39

La doctrina social cristiana sostiene que la propiedad privada es algo propio y natural del ser humano. La encíclica Rerum Novarum llama "derecho a la propiedad privada (106).

El derecho a la propiedad privada, se dice en la encíclica Quadragésimo Anno, fue otorgada por la naturaleza, o sea, por el mismo Creador, a los hombres (107). Además, Pío XII, declaró que la Iglesia ha reconocido "en todo tiempo el derecho natural a la propiedad" (108).

¿Quién es el dueño de todo? La afirmación correspondiente dada por el cristianismo es: "Dios es dueño de todo lo creado", por derecho de creación. "Las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza no están sujetas a la potestad humana, sino a la divina; más el hombre tiene el dominio natural (señorío) de las cosas en cuanto a su uso" (109). "Dominad la tierra" dice el Génesis.

Se pregunta enseguida: ¿Dios hizo todos los bienes para beneficio de todos los hombres? y se responde: "Sí, Dios hizo todos los bienes para el uso de todos los hombres". Entonces, "¿Le es lícito al hombre separar parte de esos bienes para su propia utilidad y servicios?" "¿Es permitido a algunos poseer alguna cosa como propia?"

La doctrina social de la Iglesia, siguiendo a Tomás de Aquino, dice sí en cuanto a la administración, no en cuanto al uso que debe ser común.

Lícito es al hombre, y aún necesario a la vida humana, poseer cosas propias en cuanto a la facultad de cuidarlas y de administrarlas; sí bien en cuanto a su uso no debe tenerlas como propias, sino más bien emplearlas como comunes en socorro de las necesidades de los demás (110).

Según Morales Mancera, acerca de las cosas exteriores, dos cosas competen al hombre (111):

(106) Hüffner, J; ob. cit; p. 230

(107) N°45, Loc. cit.

(108) Loc. cit.

(109) Secunda Secundae cuetio 66 en: Morales, M. ob. cit. p. 41

(110) Morales M., ob. cit. p. 42

(111) Ibidem, p. 42 y 43

1) La potestad de procurar y dispensar - cuidar y distribuir-, y en cuanto a ésto, es lícito que el hombre posea cosas como propias, y es también necesario a la vida humana por tres motivos.

a) Primero, porque cada uno es más solícito en procurar algo, en cuidar algo, que le convenga a sí solo y que lo que le es común a todos o a muchos; pues cada cual, huyendo la responsabilidad de lo que es común, abandona el cuidado de bienes comunes como sucede cuando muchos administran, pero ninguno es dueño y responsable.

b) Segundo, porque se manejan más ordenadamente las cosas humanas, si a cada uno incumbe el cuidado propio de mirar por sus intereses; mientras - que sería una confusión si cada cual cuida todo indistintamente.

c) Tercero, porque por esto se conserva pacíficamente el estado de - los hombres, estando cada uno contento con lo suyo; por lo cual se ve que en tre aquellos que en común, y pro-indiviso poseen alguna cosa, surgen más fre cuentemente contiendas.

2) El uso de las normas, y en cuanto a ésto, no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé parte de ellas a los otros, cuando lo necesitan. Por ésto dice el - Apóstol: "Manda a los ricos de este siglo que den y repartan francamente - sus bienes" (112).

Luego, la administración de los bienes materiales, que son de Dios, - obliga a la administración correcta de ellos, mediante la obligación anexa a la propiedad, de cuidar los bienes y de hacerlos producir eficientemente; - puesto que es la fórmula de socorrer a las necesidades sociales. "La función de la propiedad consiste en hacer bienes altamente productivos, pues - así se cuida el bien común" (113). Incluso, "cuidar la propiedad es asumir plenamente la responsabilidad de poseer una parte de la naturaleza al servi cio del hombre, de todo hombre" (114)

(112) I Tím, ult. 17

(113) Morales, M.; ob. cit., p. 43

(114) Loc. cit.

Administrar es que el propietario, en cuanto al uso que haga de sus bienes, no los considere como propios sino comunes, es decir, que con facilidad debe desprenderse de ellos para socorrer las necesidades de cualquier clase que sean, al indigente.

Es más importante hacerlos (a los bienes) producir que desprenderse de ellos una sola vez. Es más importante crear fuentes estables de trabajo e incrementar el producto, aumentar el producto interno del país mediante la propiedad correcta y legítimamente administrada. Esta es la "hipoteca social" de que habló Juan Pablo II en México. (115)

Juan Pablo II dice que el problema clave de la ética social es el de la justa remuneración. La cual, en un paralelo con la propiedad privada, es justa y conveniente por el trabajo realizado. Esta postura ya se encuentra en el Evangelio de San Lucas: "El obrero merece su salario" (116). El salario viene a constituir la justa remuneración que el obrero adquiere como propiedad privada. La propiedad privada, es dentro del cristianismo, "parte integrante y esencial de la realización de la persona humana" (117). Trabajo y capital... "parecen ser indispensables el uno del otro, según la propuesta de la Iglesia Católica" (118).

Sin embargo, la Iglesia condena el uso de la propiedad privada contra la utilidad común. "El derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los padres de la Iglesia y de los grandes teólogos" (119).

La doctrina social de la Iglesia no condena la propiedad privada individual, a la cual considera en orientación al patrimonio familiar, donde ya existe un comienzo de bien común (120). "Que cada quien tenga acceso a algo de inversión como propia, podría ser un postulado de justicia social mínima" (121). En cambio, los pensadores cristianos sí han intentado normar la posesión inútil o dañina de los bienes, es decir, la propiedad de bienes de consumo suntuario. Los antiguos pensadores cristianos critican y orientan el

(115) Loc. cit.

(116) Lc 10-7

(117) Zavala, F., ob. cit.; pp. 62 y 68

(118) Ibidem, p. 91.

(119) Ibidem, p. 66.

(120) Morales, H., ob. cit., p. 44

(121) Ibidem, p. 48.

uso de la propiedad; ni la satanizan ni la alaban: la norman. Tal es el caso de San Basilio, en su homilía In Santum lucam (122).

A la propiedad suntuaria, en opinión del cristianismo, deben ser aplicadas todas las críticas. Y lo que considera más grave no es la tenencia y uso de estos bienes sino la soberbia y el orgullo de quienes los poseen. Pero, la doctrina social de la Iglesia, no generaliza esta postura a todo otro tipo de propiedad privada.

Sólo una base de propiedad privada puede permitir los derechos mínimos de libertad indispensable para el ser humano: el derecho al movimiento, el derecho a la expresión, el derecho a la asociación, el derecho a producir, a comprar y vender libremente, y sobre todo, el derecho a la creatividad, la iniciativa y la productividad en economía. (123)

Incluso, en algunos textos que hablan de la doctrina social de la Iglesia, se dan en lista larga, la serie de ventajas acarreadas por la propiedad privada (124).

Después de todo corresponde a la libertad del hombre elegir a quien sirve en la realidad: al egoísmo y la destrucción de sí, o al bien común. Lo condenable en el hombre es la codicia y no el poseer algo como propio si se le orienta hacia el bien común.

Hallamos entonces un punto de clara distinción entre la antropología cristiana y el concepto del hombre expresado en "Utopía". El hombre utópico cree que se padece todo mal a causa de la propiedad privada. Mientras que para el cristiano, todo mal proviene del pecado: de negar a Dios, de creerse el hombre centro de todo, negando así a los otros hombres y la buena orientación de lo creado. El cristianismo no ve en la propiedad privada un mal, si no un bien, salvo cuando ésta es de bienes suntuarios, y cuando, mediante la codicia, el hombre se supedita a las cosas. Más, la codicia misma, es uno de los efectos del negar a Dios. La propiedad privada no es forzosamente un mal para el hombre, puede, si está bien orientada, ser un bien para él mismo.

(122) Cf. *Ibidem*, p. 45 y 46

(123) *Ibidem*, p. 72

(124) Cf. Höffner, J. *ob. cit.*; p. 219 a 233; Morales, M. *ob. cit.* p. 73.

Una vez comprendido que para el cristianismo el mal original está en el pecado, es decir, en el volverle el hombre la espalda a su creador, surge la interrogante "¿por qué sufre el hombre?", "¿qué sentido tiene el sufrimiento?". El cristianismo responde que el sufrimiento es el resultado de la culpa y no una fatalidad ni una ley de la existencia.

Para esta postura, "Dios no quiere el sufrimiento" (125) que existe en el mundo. El Dios de la Biblia no desmiente nunca su fundamental voluntad de promover la vida y el bien, y de luchar contra el mal. "Su obra es buena sin reservas" (126) y el hombre es muy bueno en un paraíso de luz sin sombras. - (127)

El sufrimiento entra en el mundo como posibilidad negativa de la opción del hombre. "Dios quiere la vida, pero no una vida fácil y obvia. La quiere como conquista del hombre" (128).

El hombre en la creación es puesto ante una alternativa: acceder a la vida a través de la adhesión a Dios, o caer en la muerte por su rechazo. Esta es la ley de la relación entre Dios y el hombre, es la ley misma de la construcción del mundo. "El mundo es bueno porque está penetrado de la lógica del amor creador" (129). Rechazando esta lógica, el hombre interrumpe la corriente de vida que circula en el universo, seca la fuente de bien. El sufrimiento está por tanto, ausente del mundo de Dios, pero si está presente - la posibilidad del sufrimiento que el hombre puede provocar cerrándose a Dios. "El sufrimiento es engendrado por el pecado que puede cometer el hombre" (130). El hombre es responsable del sufrimiento. La doctrina del pecado original nos muestra que "el hombre quiere el sufrimiento en cuanto de hecho escoge la culpa" (131).

Pecado es "sustraerse a Dios y destruir el mundo que El quería 'muy bueno'" (132) Y ya que este mundo de Dios -como su señor- es el mundo del hombre - como su administrador y disfrutador -, el pecado lo arruina todo -

(125) Gdes. Temas., ob. cit., p. 223

(126) Gn 1

(127) Gn. 1 y 2

(128) Gdes. Temas; ob. cit., p. 224

(129) Loc. cit.

(130) Loc. cit.

(131) Loc. cit.

(132) *Ibidem*, p. 228

contra Dios y contra el hombre, convirtiéndose así en fuente de sufrimiento.

El mal es, en sentido absoluto, anticoncreción. En cuanto pecado, es la libertad que se niega a Dios negándole la construcción del mundo; en cuanto sufrimiento, es la repercusión del mundo no construido, herido, desordenado, sobre el hombre que lo habita (133)

Más la relación culpa-sufrimiento, no se convierte para el cristianismo, en un principio de lectura de las situaciones históricas individuales. - Sobre todo, no se puede aplicar proporcionalmente al destino individual, en los sufrimientos de un hombre.

La respuesta al problema se halla en Jesús, el "inocente que sufre" - (134). El inocente no lleva el peso de su culpa, sino el peso de la culpa de los demás. Este peso es el "bautismo del sufrimiento" (135) que Jesús carga sobre sus espaldas.

Mas, Jesús resucita y su resurrección, como principio de resurrección universal, significa dos cosas:

1) Que "el problema del sufrimiento no tiene solución total en el ámbito de la historia" (136). (Aquí se observa una diferencia notable con la "Utopía" ya que en ésta, se pretende haber logrado la felicidad y liberación del hombre, con la sola ausencia de la propiedad privada).

2) Que el dolor del inocente no es sólo un momentáneo fracaso en espera de rehabilitación definitiva; sino que es como un germen de aquella rehabilitación. Nacido como hijo de la culpa, el sufrimiento renace en Jesús como madre de la redención.

El mal en el hombre, consiste en el abuso de su albedrío, que le fue otorgado por Dios, en elegir el mal frente al bien y romper la relación con Dios.

(133) Loc. cit.

(134) Ibidem, p. 225

(135) Cf. Lc. 12, 50

(136) Gdes. Temas; ob. cit.; p. 225

La verdadera naturaleza del pecado es la afirmación de la voluntad del hombre contra la voluntad divina y su consiguiente alineación de la voluntad de Dios (137).

Por tanto, la prescripción cristiana para liberar al hombre del mal, - está basada en Dios, al igual que toda su doctrina. Y no en la simple abolición de la propiedad privada, como se establece en "Utopía".

Si Dios ha creado al hombre para su compañía, y si el hombre se ha desviado y ha roto su relación con Dios, entonces, solamente Dios puede perdonar al hombre y restaurar esa relación (138).

De ahí la idea típicamente bíblica de salvación, de una regeneración - del hombre hecha posible por la gracia, el perdón y el amor de Dios. Y es en la vida de Jesús, donde se encuentra la idea típicamente cristiana de salvación. Pero la prescripción cristiana no queda terminada del todo con la obra salvadora de Jesucristo. Resta para esta salvación el ser aceptada y hecha - efectiva en cada persona individual y el ser propagada en todo el mundo por - la iglesia cristiana.

Hay así una tensión entre la insistencia de que todo se debe a Dios y a la exhortación de que la salvación depende de la respuesta del hombre.

La doctrina de la libre voluntad humana es un elemento esencial en la creencia cristiana, por difícil que sea conciliarla con la teoría de la completa soberanía - de Dios (139).

Según el cristianismo, la historia humana, marcada por la experiencia del pecado, nos conduciría a la desesperación si Dios hubiera abandonado a - su criatura. Pero las promesas divinas de liberación y su victorioso cumplimiento en la muerte y en la resurrección de Cristo, son el fundamento de la - "gozosa esperanza" de lo que la comunidad cristiana saca su fuerza para actuar resuelta y eficazmente al servicio del amor, de la justicia y la paz. - "El Evangelio es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación que lleva al cumplimiento la esperanza de Israel fundada en la Palabra de los Profetas" (140).

(137) Stevenson, L. ob. cit; p. 65

(138) Ibidem, p. 66

(139) Ibidem, p. 69

(140) Sagrada Cong.; ob. cit. p. 25

En el Antiguo Testamento la acción liberadora de Yavé, que sirve de modelo y punto de referencia a todas las otras, es el Exodo de Egipto, "casa de esclavitud". Si Dios saca a su pueblo de una dura esclavitud, es con miras a hacer de él "un reino de sacerdotes y una nación santa" (141). "Dios quiere ser adorado por hombres libres" (142). Todas las liberaciones ulteriores del pueblo de Israel tienden a conducirle a esta libertad en plenitud que "no puede encontrar más que en la comunión con su Dios" (143).

La comunión con Yavé es el bien más precioso en que el hombre encuentra su verdadera libertad. El mal más trágico es la pérdida de esta comunión. Por consiguiente, el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado.

Por la fuerza de su misterio Pascual, Cristo ha liberado al hombre:

Mediante su obediencia perfecta en la cruz y mediante la gloria de su resurrección, el Cordero de Dios ha quitado el pecado del mundo y nos ha abierto la vía de la liberación definitiva (144).

Por el servicio, el amor y el ofrecimiento por parte del hombre, de sus pruebas y sufrimientos, participa en el único sacrificio redentor de Cristo, completando en nosotros "lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia" (145) mientras espera el hombre la resurrección de los muertos.

El centro de la experiencia cristiana de la libertad está en la justificación por la gracia de la fe y de los sacramentos de la Iglesia. Esta gracia libera del pecado e introduce en la comunión con Dios.

Mediante la muerte y la resurrección de Cristo se ofrece el perdón al hombre. Perdón que otorga el Padre de misericordia a quien el hombre puede presentarse con total confianza. Con el sacrificio de Cristo ofrecido en la Cruz y su resurrección gloriosa, se vence el poder del pecado y obtiene el hombre la gracia del Espíritu Santo que hace posible la perfecta observancia

(141) Ex 19, 6

(142) Sagrada Cong., ob. cit., p. 25

(143) Loc. cit.

(144) Ibidem, p. 29

(145) Col 1, 14

de la ley de Dios y el acceso al perdón, si se cae nuevamente en el pecado. "El Espíritu que habita en nuestros corazones es fuente de la verdadera libertad" (146)

En Cristo el hombre puede vencer el pecado y la muerte, la cual será destruída finalmente en el momento de su resurrección a semejanza de Jesús - (147). El mismo "cosmos", del que el hombre es centro y ápice, espera ser liberado "de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (148).

La libertad traída por Cristo en el Espíritu Santo, restituye al hombre la capacidad - de la cual se había privado por el pecado- de amar a Dios por encima de todo y permanecer en comunión con El. El hombre es liberado - del amor desordenado hacia sí mismo, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres.

Sin embargo, hasta la venida gloriosa del resucitado, el misterio de iniquidad está siempre actuando en el mundo. Es necesario, por tanto, perseverar y luchar para no volver a caer bajo el yugo de la esclavitud. San Pablo lo advierte: "Para que gocemos de libertad, Cristo nos ha hecho libres" (149). Mas la justicia y libertad plenas se obtendrán hasta la resurrección de los muertos y el juicio del Señor. Por ello, cree el cristianismo que - "la promesa de la resurrección satisface gratuitamente el afán de justicia - verdadera que está en el corazón humano" (150).

Todo hombre hallado digno ante el tribunal de Cristo por haber hecho, con la gracia de Dios, buen uso de su libre albedrío, obtendrá entonces la - plena felicidad. Llegará a ser semejante a Dios porque lo verá tal cual es. "El don divino de la salvación eterna es la exaltación de la mayor libertad que se pueda concebir" (151).

La Iglesia es el germen y el comienzo del Reino de Dios en la tierra,

(146) Sagrada Cong. ob. cit. p. 31

(147) Ef. 1 Cor. 15, 26

(148) Rom. 8, 21

(149) Gal 5, 1

(150) Sagrada Cong; ob. cit; p. 35

(151) Ibidem, p. 34

que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación. La liberación se obtendrá entonces en su sentido más pleno. Entonces, Dios "enjuagará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, por que todo eso es ya pasado" (152). Mientras tanto:

la Iglesia de Cristo, iluminada por el Espíritu del Señor, puede discernir en los signos de los tiempos los que son prometedores de Liberación y los que, por el contrario, son engañosos e ilusorios (153).

El cristiano, siguiendo entonces los consejos de la Iglesia, se caracteriza por ser "tarea que debe realizarse".

De lo visto se desprende que, en el cristianismo, la concepción del hombre surge desde la fe, la cual muestra que en el misterio de Cristo, en su manifestación, en su adhesión al Señor por la fe, es iluminado y revelado el misterio del hombre, su sentido, su significación en la historia. El hombre es "hijo de Dios". Y la participación en la vida de Cristo en la fe convierte a los bautizados en hijos de Dios en Jesucristo" (154).

La existencia cristiana en su conjunto puede considerarse como un ser en Cristo. La función conformadora de Cristo para el hombre, corresponde más bien por parte de éste en un comportamiento dinámico hacia el modelo de Cristo.

Cristo es el hombre en su plenitud, y el hombre se aproxima a ese ser auténtico al que está invitado en la medida en que le seamos conforme (155).

Así, el hombre viejo, el hombre no regenerado, sometido al poder del pecado y crucificado con Cristo en el bautismo, se contrapone al hombre nuevo, al hombre renovado por el bautismo. En Cristo el hombre encuentra la posibilidad de su plenitud y la superación de todo mal.

+ + +

(152) *Ibidem*, p. 35

(153) *Ibidem*, p. 34

(154) Gal 3, 26

(155) López T., *ob. cit.* p. 14

Resumiendo, algunas de las diferencias notables entre la Antropología Cristiana y el concepto del hombre expresado en Utopía, son las siguientes:

-Para el pueblo utópico, el bien y la felicidad del hombre se encuentran con el seguimiento de los dictados naturales, el cultivo de la inteligencia, y en encausamiento de toda acción a la obtención del placer. En el cristianismo, el bien y felicidad del hombre se encuentran en la unidad con Dios.

-En Utopía, el mal original que impide la felicidad al hombre es la propiedad privada. En el cristianismo, el mal que ocasiona todo mal es el pecado, el alejamiento de Dios. La propiedad privada se considera pecado sólo en casos especiales (suntuaria). Fuera de ahí, la doctrina social cristiana la ve como derecho natural.

-El sufrimiento es considerado en el cristianismo como efecto de la culpa. Mientras que en Utopía, se le considera efecto de explotación, la cual es sólo una de las modalidades de la culpa y el alejamiento de Dios, según el cristianismo.

-La liberación del mal que perjudica al hombre se lleva a cabo en Utopía mediante el cambio de estructura económica y social, mediante la abolición de la propiedad. Mientras que en el Cristianismo la liberación del hombre se da cuando el hombre vuelve a la unión con Dios a través del amor en Cristo. La liberación consiste en poseer la Verdad (fuente de libertad), identificándose Cristo con ella. Cristo libera del mal más radical, es decir, del pecado y del poder de la muerte. Para el Cristiano, la religión es el camino de libertad y no únicamente una medida de paz y seguridad social como en Utopía.

Para liberar al hombre, en opinión del cristianismo, ante todo, hay que apelar a la conversión interior del hombre, al retorno de éste hacia Dios (fuente de libertad), no únicamente al cambio de estructuras. "Donde está el Espíritu del Señor está la libertad" (156).

-La felicidad plena según el Cristianismo, no puede obtenerse en este mundo, en "ningún lugar" sino hasta la resurrección de los muertos y el juicio divino; momento para el cual la Iglesia marca pautas adecuadas de conducta.

#### III.4) EL ESTADO.

Utopía se presenta como el Estado perfecto pues ha logrado identificar el interés particular con el interés colectivo. Es el estado ideal pues atiende el bien público al no existir allí nada privado.

Como se ha visto, la base y modelo del mismo es la familia. Su gobierno es la democracia. Y el fin del Estado es liberar al hombre del exceso de trabajo corporal y de la explotación.

En Utopía no existe autoridad civil alguna sobre la autoridad eclesiástica, a la cual se considera autoridad suprema. En el Estado Utópico el poder civil y el religioso están íntimamente unidos. La Religión ocupa un primer plano en vistas de lograr la paz y seguridad pública, de tal suerte que, los sacerdotes tienen gran influencia sobre la autoridad civil.

El Estado utópico pretende haber logrado la paz, la felicidad y liberación del hombre al cuidar la no-existencia de la propiedad privada y mantener la seguridad pública.

Sin embargo, podemos observar que el ideal cristiano sobre el Estado no concuerda en todo aspecto con el Estado utópico. Definitivamente "Utopía" no es una nación cristiana, comenzando porque no es el cristianismo, ni puede serlo por sus normas, la religión oficial y común.

Algunos autores como E. Reynolds, también opinan que Utopía difiere notablemente del ideal cristiano sobre el Estado:

Utopía representa lo mejor que se pudiera imaginar bajo la ley natural, sin la gracia de la revelación cristiana. La admisión de que un Estado no cristiano pudiera ascender a tal estado de perfección llevaba a la conclusión de las más altas posibilidades de una república cristiana (157)

Y afirma que Moro planteó un problema: Dado un país en el que tan sólo la razón humana rigiera los asuntos del bien común, ¿cuál sería el resultado? Su respuesta fue "Utopía".

El cristianismo apela, antes del cambio de estructuras a que los hombres den primacía a lo moral, a lo espiritual, al mandamiento del amor. Por ello, el Evangelio no ofrece soluciones concretas para las estructuras objetivas y materiales necesarias, si se busca realizar una comunidad humana. - "En la Biblia no hay una teoría de la comunidad o del Estado. El Evangelio tampoco ofrece solución para poner en práctica un sistema social que sea el mejor" (158).

A pesar de ello, el cristianismo ofrece su manera peculiar de concebir al Estado, sin ser su preocupación central -pues ésta no es el Estado terreno sino el reino celestial donde no habrá ya Estado-.

En primer lugar, el cristianismo no concibe como finalidad del Estado el lograr la mayor desaparición posible del trabajo corporal. Pues para el cristiano, cualquier tipo de trabajo posee un fin noble y trascendente, incluyendo al corporal. El trabajo es, para esta doctrina, un instrumento de perfeccionamiento del propio ser humano, un medio para satisfacer las necesidades propias y de la familia, así como un instrumento para perfeccionar la vida social.

Dado que el trabajo es fuente del propio sustento, colaboración con Dios en el perfeccionamiento de la naturaleza y servicio a los hermanos, ennoblece al hombre. La Iglesia fundamenta su enseñanza acerca del trabajo en la dignidad de la persona humana hecha a imagen y semejanza de Dios y redimida por Jesucristo. "El Hijo de Dios, trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre" (159).

El trabajo del hombre debe ser un trabajo que realice la obra completa de Dios, que es la salvación del hombre y su mundo. El trabajo no ha de ser visto como una necesidad, ha de ser visto como una "verdadera vocación, un llamamiento de Dios a construir un mundo nuevo en el que habite la justicia y fraternidad, anticipo del Reino de Dios, en el que no habrá ya ni caren

(158) Gdes. Temas, ob. cit., p. 45  
(159) Gaudium et Spes, n°22; en Athie, A., ob cit., p. 25-26

cia ni limitaciones" (160)

Podemos resumir el sentido cristiano del trabajo en los siguientes puntos.

1) El Trabajo como necesidad. Por su cuerpo, el hombre pertenece a la economía de la naturaleza. Su inserción en el entorno de las cosas, plantas y animales obliga al hombre a trabajar. Y como dice Arnold Gehlen: "el hombre es un ser existencialmente forzado a la acción" (161).

2) El Trabajo como actividad para el desarrollo del hombre. En el trabajo se desarrolla el hombre desde sí mismo. Dios es la plenitud de la vida, actividad infinita. Como imagen de Dios, también el hombre está destinado a ejercitarse.

3) El Trabajo como configuración y dominio del mundo. El mundo es la obra de Dios Padre que dentro de él ha dado al hombre espacio para obrar y actuar "Henchid la tierra y sometedla" (162).

4) El Trabajo como servicio. Es noble pues es servicio al prójimo, a la familia y al pueblo.

5) Como Penitencia. La fatiga ocasionada por el trabajo es penitencia. Después de la caída le fue impuesto al hombre el trabajo como penitencia necesaria cuyo peso tiene que sentir.

6) El Trabajo como expiación. La doctrina cristiana del trabajo no pronuncia maldición alguna sobre el trabajo. "La fatiga del trabajo no es maldición sino expiación" (163). Quien soporte cristianamente las molestias puede repetir las palabras de San Pablo: "Ahora me alegro en mis padecimientos - por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo - por su cuerpo, que es la Iglesia" (164).

7) El Trabajo como glorificación de Dios y preparación de la futura libertad de los hijos de Dios. El trabajo es encargo de Dios y participación en su obra creadora. Al mismo tiempo es salvador puesto que juntamente con los hombres ha sido redimido su trabajo. Toda labor es una llamada de Dios.

El cristianismo no depende, de ninguna manera, la explotación y el trabajo corporal excesivo. En ello habría acuerdo entre utópicos y cristianos.

(160) Juan Pablo II en Jalisco, en Athie; ob. cit., p. 23

(161) Cf. Hoffner, J., ob. cit., p. 148.

(162) Gn. 1, 28

(163) Hoffner, J. ob. cit. p. 154

(164) Col. 1, 24

Sin embargo, no afirma junto con los utópicos que el fin primordial del Estado sea la liberación del exceso de trabajo corporal para que los ciudadanos puedan dedicarse al trabajo intelectual, considerado superior. Para el cristianismo, todo trabajo, incluyendo el corporal, tiene el mismo rango: rango superior y trascendente por ser expiación y obra de salvación. El fin del Estado para el cristiano, es la convivencia armónica de los hombres durante su breve estancia en la tierra.

Por otra parte, tanto en Utopía como en el cristianismo, al Estado le incumbe la difícil tarea de hacer que en todo momento contribuya al bienestar común y que respete siempre las exigencias de la justicia. Ambas doctrinas exigen del Estado la observancia del bien común. Pero en Utopía el individuo, todo individuo, se ve forzado a identificar su individualidad con el interés común, dando la impresión de que, el interés individual queda en cierto modo, supeditado al interés general. Como se ha visto, el individuo es libre, hasta que la seguridad y paz social lo determinen. En cambio en el cristianismo, esta identificación debe darse sin supeditación alguna. La libertad del individuo se orienta por la Verdad (que viene de Dios) y no del interés común, el cual puede caer en el error si no toma a Dios (suma Verdad y por tanto, fuente de libertad) como guía.

De esta diferencia se desprende que, en Utopía, el Estado adquiere un interés especial por la no existencia de propiedad privada alguna. Mientras que, para la doctrina social cristiana, el Estado debe organizar un sistema total de generación del producto, tanto de la inversión pública como de la inversión privada. El Estado, así entendido, no se convierte en protector de la propiedad privada y de los dueños de ella, ni tampoco en propietario único, enemigo de quien posea algo como propio. No es fuente de privilegios para el individuo propietario ni para el político administrativo de las propiedades del Estado; se debe comportar como gestor y alentador del bien común. Y al decir bien común, se dice de todos los individuos. "El bienestar colectivo o retorna a los individuos o no sirve de nada" (165). El estado debe, entonces, ocuparse más en coadyuvar a la producción que en luchar en el reparto.

Y esto pues, para el cristianismo, el hombre es una unidad en su In-

dividuaclón y en su vida social. La sustancia social no es ni el individuo - aislado, ni la colectividad despersonalizada; lo sustentante para el cristianismo es el individuo, como persona, dentro de la colectividad. Y

...asi como no existe talento colectivo que no sea de personas concretas, ni belleza colectiva que no sea de alguien, ni deportes sin jugadores, ni orquesta sin músicos, del mismo modo, la propiedad colectiva generalizada cuando es de la vasta organización de la nación, lo que produce es ineficiencia y estatismo, y convierte las decisiones económicas en decisiones políticas (166).

Para la doctrina social cristiana "el Estado es la fórmula social suprema de un pueblo, fundada en el derecho natural, al servicio de la consecución del bienestar terreno y basada en el derecho y en el poder" (167). Y sobre éste hace afirmaciones las cuales pueden confrontarse con las hechas sobre él en "Utopía".

a) El poder del Estado tiene su origen en Dios, puesto que está fundado en la Naturaleza Humana, y Dios es creador de la naturaleza. "Vivir en el Estado se lo impone al hombre la naturaleza humana, o mejor, Dios creador de la naturaleza" (168). Y dice el Apóstol "...no hay autoridad sino por Dios y las que hay, por Dios han sido ordenadas..." (169).

Este aspecto no es desarrollado en la teoría utópica del Estado, para quien el poder del mismo, proviene del pueblo únicamente.

En cuanto al poder político que se halla naturalmente dado al Estado, el cristianismo opina que, si bien descansa en el pueblo políticamente unido, "Dios es el autor de todo poder y autoridad" (170). El gobierno recibe su poder del pueblo en forma inmediata, pero el origen último de éste es Dios. En cambio en Utopía, no se ve claramente la procedencia divina del poder político que otorga el pueblo al gobierno del Estado.

b) La interpretación teocrática del Estado está en contradicción con -

(166) Ibidem, p. 53

(167) Hoffner, J., ob. cit.; p. 281

(168) León XIII, Diuturnum illud; en Hoffner, J. ob. cit., p. 203.

(169) Rom. 13, 1-12

(170) Hoffner, J., ob. cit.; p. 285

las Escrituras. En las palabras del Señor: "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (171), no habla ni del desprecio del Estado al que hay que dar lo que exija, ni su subordinación teocrática a la jerarquía eclesíástica. El caso ideal es la colaboración e independencia de ambos. Iglesia y Estado son independientes en sus respectivos terrenos y no subordinados entre sí, ni la Iglesia al Estado, ni el Estado a la Iglesia.

Peró en "Utopía", si bien se menciona la separación e independencia de poderes, ésta no es del todo efectiva, pues la Iglesia, como se ha mostrado, tiene cierta ingerencia y autoridad sobre el gobierno civil.

En síntesis, las diferencias más notables entre el concepto utópico del Estado y el concepto cristiano sobre el mismo son:

-En Utopía es un concepto elaborado con la pura razón humana, mientras que en el cristianismo interviene también la fe en su elaboración. - Para el cristiano el Estado es sólo un modo transitorio, lo que importa realmente es el reino celestial donde no habrá ya Estado

Los creyentes vivimos con la esperanza puesta en Dios vivo... esta esperanza supera a todas las esperanzas humanas (...) oriente nuestra existencia y nuestra historia hacia la futura venida del Señor (172)

-Por ello, en Utopía se cree que el Estado ha logrado la liberación del hombre y su felicidad, cuidando que la propiedad sea común, mientras que para el cristiano, la liberación se dará en la venida de Jesús, al fin de los tiempos.

-La finalidad del Estado en Utopía es la desaparición del exceso de trabajo corporal para que los habitantes puedan dedicarse al libre cultivo de la inteligencia, -considerando a éste superior al primero. En el cristianismo el fin del Estado terreno es la convivencia armónica de los hombres durante su breve estancia en la tierra. Si bien el cristianismo no está de acuerdo con el excesivo trabajo corporal, piensa que eliminarlo no es el fin primordial del Estado. Para el cristianismo el trabajo, sea corporal o intelectual, no es pura nece

(171) Mc. 12, 17

(172) Athie, A. ' ob. cit.' p. 31

sidad, sino también vocación, penitencia, expiación y glorificación - de Dios. Todo trabajo es digno y trascendente.

-El poder político lo otorga el pueblo, según Utopía. Mientras que, - para el cristianismo, viene originalmente de Dios y secundariamente - del pueblo políticamente unido.

-En Utopía, la libertad del individuo tiene que identificarse y/o supeditarse al bien común. La libertad cede su lugar ante la seguridad - social. El Estado cristiano también busca el bien común de los hombres, pero para él, el ideal es que la libertad individual se identifique con el bien común. Para ello, la libertad del individuo tiene su guía no en la seguridad social sino en la Verdad identificada con Dios mismo.

-Como consecuencia de lo anterior, la preocupación del Estado en Utopía es el vigilar que no exista la propiedad privada. En el cristianismo, el Estado no tiene como misión, ni eliminar la propiedad, ni - proteger sólo a sus dueños, sino el cuidar del bien común cuidando - para ello a todos los individuos, propietarios y no propietarios.

-En Utopía, si bien Iglesia y Estado tienen respectivamente sus funciones propias, la Iglesia llega a tener ingerencia y autoridad sobre el Estado. Pero en el cristianismo se sostiene como el ideal, la independencia absoluta de ambos en la colaboración.

+ + +

Las semejanzas entre la Antropología cristiana y el concepto del hombre en la "Utopía" de Tomás Moro, son:

1) El Hombre, para ambas posturas, es creatura divina, imagen de su - Creador del cual depende. Es conciencia corpórea, ser inmortal, centro de la creación y ser supeditado a Dios, su creador. Ambas posturas poseen una visión jerárquizada de Dios, el Hombre y el Mundo: el Hombre ocupa en la jerarquía un lugar intermedio entre Dios y el Mundo.

Sin embargo, en cuanto al Hombre y a su Creador, el cristianismo posee un mayor desarrollo de conceptos, lo cual es lógico y explicable. Utopía no expresa la noción de "Persona", ni la de comunicación entre Dios y el hombre, así como otros puntos. Pero no se puede afirmar por ello, oposición tajante en estos aspectos entre las posturas.

La divergencia entre ambas se establece en el análisis del bien propio del hombre, del mal que éste padece y de su liberación, así como en la visión del ser social del mismo:

1) Si bien ambas posturas establecen la sociabilidad natural del hombre sin la cual no puede lograr su desarrollo, difieren en cuanto al sentido de ésta. En Utopía la unión del individuo con los otros, toma la forma de familia fundada en el bienestar mutuo. El sostén de la misma es el orden y la seguridad pública.

En el cristianismo el sentido de la sociabilidad natural del hombre tiene, además, una orientación trascendente. La sociedad cristiana también toma la forma de la familia pero ésta no se fundamenta únicamente en el bienestar mutuo, sino en la filiación común a todos los hombres por ser hijos de un mismo Padre. Además, la sociedad no es sino copia de la respuesta del hombre a Dios, orientada a los otros seres humanos que también son sus hijos. La sociedad no existe sólo por seguridad y bienestar mutuo, sino que es también, expresión de la riqueza infinita de Dios. El sostén de la sociedad es el amor, la justicia y la caridad, - no sólo el orden y la seguridad-.

2) La base de toda relación humana, es, para el cristianismo, la libertad del hombre, anclada en la suprema Verdad que es Dios mismo. Por tanto, el sentido último de la sociabilidad del hombre es Dios y no únicamente la seguridad pública. Además, entre los utópicos, el hombre canjea constantemente su libertad por su seguridad.

3) El bien y la felicidad del Hombre se encuentran, según las creencias de los utópicos, en el seguimiento de los dictados naturales, en el cultivo de la inteligencia, y en el dirigir toda acción a la obtención del placer. En el cristianismo, el bien y la felicidad se hallan en la unión con Dios.

4) En el cristianismo, el mal que padece el hombre, proviene de negar a Dios. El mal causa de todo mal es el pecado, es decir, este alejamiento de Dios. En "Utopía" el mal primordial, causa del resto de los males, es la propiedad privada. Pero para el cristianismo, ésta no es siempre un mal: fuera de la propiedad suntuaria, es un derecho natural.

5) El sufrimiento, según el cristianismo, es efecto de la culpa. Mientras que, en "Utopía" se le considera efecto de la explotación, la cual es sólo una de las modalidades de la culpa y el alejamiento de Dios, según el cristianismo.

6) La liberación del mal que perjudica al Hombre se lleva a cabo en "Utopía", mediante un cambio de estructura económica y social, mediante la abolición de la propiedad. Para el cristianismo, la liberación del hombre se da, no sólo por el cambio de estructuras, sino primordialmente por el retorno del Hombre a la unión con Dios, Suma Verdad, y por tanto fuente Suprema de Libertad.

7) La felicidad plena sólo puede poseerse, según el cristianismo, después de esta vida. No puede obtenerse aquí en la tierra "en ningún lugar".

8) En "Utopía" el Estado cree haber logrado la liberación del hombre y su felicidad, cuidando que toda propiedad sea común; mientras que para el cristiano, la libertad se obtendrá plenamente hasta la venida de Jesús. El Estado terreno es sólo transitorio; al cristiano le interesa de no do secundario, pues pone su atención primordialmente, en el reino celestial.

#### IV. UTOPIA Y LA ANTROPOLOGÍA MARXISTA.

Como se ha visto con anterioridad, algunos autores han buscado en la "Utopía" de Tomás Moro, un fundamento sólido al marxismo. Mas, la aplicación de términos empleados posteriormente, en la lectura de "Utopía", es ahistórica y engañosa. Sin embargo, se hace preciso analizar el concepto marxista sobre el "hombre" en confrontación con el utópico sobre el mismo, para dejar en claro que, posturas que difieren en cuanto a su concepción sobre el ser humano, difícilmente tendrán puntos en contacto en cuanto a su pensamiento social, político, económico y filosófico en general.

La unión que se hace entre Moro y Carlos Marx, proviene del escrito moreano: "Utopía"; en éste no existe la propiedad privada la cual es criticada a su vez por el marxismo. La propiedad, es decir, la "apropiación de los bienes materiales (instrumentos y resultados de la producción) por los hombres" (1); es vista en ambas posturas como un elemento nocivo. Si bien, dentro del marxismo, "el interés está centrado en la propiedad privada de los medios de producción y no en la de los medios de subsistencia o de otros bienes de consumo" (2).

Para el marxismo, las relaciones de propiedad no sólo determinan las particularidades de la producción de los bienes materiales, sino que en fin de cuentas constituyen el fundamento de todo régimen social.

Por esto, la existencia de la propiedad privada de los medios de producción, los cuales pertenecen sólo a una parte de la sociedad, es una circunstancia que ocasiona el sojuzgamiento inevitable de los trabajadores, los cuales se hallan privados de estos medios.

La propiedad privada, la propiedad burguesa moderna, según los marxistas es "la última y más perfecta expresión del modo de producción y de apropiación basados sobre los antagonismos de clase, sobre la explotación de unos por otros". (3) En este sentido, el comunismo busca la abolición de la

(1) Blauberger, J.; y otros autores. Diccionario Marxista de Filosofía, Ediciones de Cultura Popular, México, 1986, p. 251.

(2) Mascitelli, Ernesto; y otros autores. Diccionario de Términos Marxistas, Ed. Grijalbo, Colección Enlace, México, 1985, p. 321.

(3) Morales, M.; ob. cit., p. 23 (Sobre la Propiedad en el Pensamiento de Carlos Marx).

propiedad privada burguesa. Al respecto Marx dice en sus *Manuscritos Económico-Filosóficos*:

La supresión positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana, es pues la supresión positiva de toda enajenación y la vuelta del hombre, de la religión, de la familia, el Estado, etc., a su vida humana, es decir, social (4)

Y más adelante dice en la misma obra "La supresión de la propiedad privada es, pues, la emancipación completa de todas las cualidades y los sentidos humanos" (5).

Para los utópicos, como se ha visto, el mayor mal consiste en la propiedad privada, por tanto, la supresión de la misma, produce la liberación del hombre.

Sin embargo, resulta parcial y limitado, el unir a las dos posturas por la supresión de la propiedad privada, defendida por ellas. Ambas doctrinas tienen un sentido particular sobre esta supresión, y poseen elementos discordantes sobre la naturaleza del hombre.

Uno de estos elementos, de gran importancia, es la religión. Pues, mientras que en Utopía el hombre es la creatura suprema de Dios, el marxismo niega toda creencia religiosa, con ello, la existencia del Dios creador, y por ende, no considera al hombre como creatura divina.

#### IV. 1) MARXISMO Y RELIGION.

Moro, autor de "Utopía", fue, como se ha mostrado, un católico ferviente, que no cesaba de pedir a Dios, el mantener la unión del hombre con El. "...Haznos Señor, partícipes de ese santo sacramento de este día, y todos los días haznos miembros activos, dulce Salvador Nuestro, de Tu santo cuerpo místico, Tu Iglesia Católica" (6). Y Utopía, nación imaginada por Moro, posee como característica notoria, el ser un pueblo sumamente religioso.

Este pueblo que se caracteriza por su profunda creencia en la divinidad, se proclama a sí mismo, como pueblo defensor de la tolerancia religiosa en forma absoluta.

(4) Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 136.

(5) *Ibidem*, p. 140

(6) Sargent, D., *ob. cit.*, p. 152

Utopo, patriarca y fundador de dicha población, sabiendo que los indígenas, antes de su llegada, se peleaban de continuo por motivos religiosos, decretó que cada ciudadano pudiera seguir la religión que quisiese e incluso hacer prosélitos, pero procediendo en esto con moderación, dulzura y razones, - sin pretender destruir las demás creencias, ni recurrir a insultos o a la fuerza.

...en tal virtud castigan con el destierro o la servidumbre al que con obstinación se empeña en tal intento (...) Juzgó (Utopo) tiránico y absurdo exigir a la fuerza y con amenazas que todos aceptasen una religión tenida por verdadera aun cuando una lo sea en efecto y falsas las restantes (7).

La "tolerancia religiosa" que se proclama en Utopía, se basa en el deseo utópico de seguridad pública y en el deseo de paz social, no tanto en el respeto mismo hacia la libertad humana.

Tienen prohibido sostener estas opiniones delante del vulgo. En cambio, no sólo les consiente a hacerlo recatadamente en presencia de sacerdotes y hombres doctos, sino que los estimula a ello, confiando en que tales desvaríos tendrían por fuerza que desvanecerse ante el poder de la razón (8).

Es el deseo de seguridad pública lo que mueve a defender la tolerancia religiosa dentro de la nación utópica... " en efecto, una de las más antiguas leyes utópicas dispone que nadie sea molestado a causa de sus creencias" (9).

Y mientras que en el cristianismo se tolera la creencia del otro por el reconocimiento de la libre decisión del hombre; en el pueblo utópico se hace por lograr la seguridad pública. Pero, en el marxismo, como se verá, simplemente no se tolera a ninguna religión.

Hay que aclarar, por otra parte, que la "tolerancia religiosa" defendida por los utópicos tiene límites: se tolera cualquier religión. Pero el no poseer religión alguna es visto como grave falta.

(Utopo) tan sólo prohibió estricta y severamente que nadie, abdicando de la dignidad humana, llegase en su degeneración a creer que el alma perece con el cuerpo o que el mundo puede marchar a ciegas y sin ayuda de la Providencia. Creen los utópicos que después de esta vida exis

(7) Moro, T., ob. cit., p. 126

(8) Ibidem, p. 127

(9) Ibidem, p. 125-126.

ten castigos para el mal y premios para la virtud; a los que piensan lo contrario no los cuentan siquiera en el número de los hombres, como que rebajan a la vileza de un cuerpo animal, la sublime naturaleza de su alma. Tam poco los consideran como ciudadanos, pues, a no impedirse el miedo, se les diera un ardite de las instituciones y costumbres" (10)

Los utópicos que no coinciden con la creencia religiosa instituida por el Estado, no son castigados, ni son obligados mediante amenazas a disimular - su parecer, más

...a los que piensan de modo dicho no se les otorge ningún honor, ni se les confían magistraturas, ni se les admite al desempeño de cargos públicos, antes se les desprecia como gentes ineptas y de espíritu vulgar" (11)

Se ve entonces que, aún cuando los ateos no son objeto de ninguna sentencia, no están autorizados, sin embargo, a ocupar cargos oficiales, viéndose privados de todo respeto dentro de la sociedad. Y nos dice Pokrovski: "aunque Moro fue uno de los primeros defensores del principio de la libertad de conciencia, no lo lleva consecuentemente hasta el fin" (12). La multiplicidad de creencias religiosas es aceptada, más todos los hombres sin excepción, tienen que acatar ciertos principios "para ser contados en el número de los hombres".

Como se vió a lo largo del capítulo segundo, la creencia en Dios, es un elemento determinante para la concepción del hombre en "Utopía", pues éste es considerado como creatura divina en orientación a Dios. El creer en un Dios todopoderoso y creador de lo existente, determina el ver al hombre como la creatura suprema, creatura supeditada a su vez a Dios providente. El hombre es así, cuerpo y espíritu, es un ser cuya razón le lleva, mediante su buen uso, a la religión, la cual le asegura su vida eterna después de la muerte física, vida que sostiene el Creador.

El hombre es, para los utópicos, un ser creado por Dios, y hecho a su imagen y semejanza (13) ¿Podrá coincidir este concepto del hombre con el de una teoría que reprueba la existencia de la religión y la creación por un Dios todopoderoso?

El marxismo afirma que la estructura económica es la base real por la cual se determina todo lo concerniente a la sociedad. El marxismo abandona así,

(10) Ibidem, p. 127

(11) Loc. cit.

(12) Pokrovski, V.S., y otros. Historia de las Ideas Políticas, 8a. ed. Ed. Gri Jalisco, S.A. MÉXICO, 1966, p.164.

(13) Cfr. Cap. II.

radicalmente, la concepción teocéntrica del hombre, y por consiguiente, heterónoma del mundo humano, abandono sin el cual habría sido imposible sentar el materialismo. El hombre ya no es creatura divina. Marx, entusiasmado con las teorías evolucionistas, rechaza la idea cristiana de la creación. En carta a Engels, dice:

He leído toda suerte de cosas, entre otras, el libro de Darwin sobre la selección natural. No obstante su pesadez anglosajona, este libro encierra el fundamento biológico de nuestra teoría (14).

El punto de partida de Marx es el individuo real, humano.

En total oposición a la filosofía que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo (...), si parte de los hombres solamente activos, y a partir de su real proceso de vida, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y el eco de ese proceso de vida (15).

El marxismo estudia al hombre y la historia partiendo del hombre real y de las condiciones económicas y sociales bajo las cuales tiene que vivir y no primordialmente de ideas. Para el marxismo, el punto de partida es el hombre entendido como ser existente de carne y hueso, como ejemplar del género biológico, como parte de la naturaleza. Y ese es el primer elemento de la concepción marxiana del hombre en cuanto materialista.

Para el marxismo, el hombre es un ser absoluto. El hombre, concebido en oposición a Dios es entonces entronizado en una dimensión terrestre: se habla así de la autocreación por el trabajo, que ya no es realización para la colaboración con Dios, sino deificación en oposición a él. En el marxismo, "no es el hombre la imagen de Dios, sino Dios la imagen del hombre" (16).

El humanismo marxista, sin tomar en cuenta elementos trascendentes o eternos, tiene su origen únicamente en el hombre.

El marxismo no es ni verdad ni valor que no tenga su origen en el hombre, definido - el hombre - no como individuo aislado, sino como productor, y siendo su trabajo, siempre, necesariamente histórico y social (17).

(14) En López T., ob. cit., p. 73.

(15) Marx, La Ideología Alemana, Antología hecha por Fromm, Erick, F.C.E., México, 1978, p. 206.

(16) López T., ob. cit. p. 202.

(17) Garaudy, Roger de. Perspectivas del Hombre. El Marxismo y el Hombre. Ed. Fontanella, Barcelona, España, 1970, p. 450.

La concepción marxista de la naturaleza humana es materialista, pues se funda en el trabajo, no es individualista, pues en ella el hombre no es abstraído de sus relaciones sociales; no es metafísica sino dialéctica e histórica, pues esa naturaleza no es un concepto inmutable, definido de una vez para siempre, sino que está en constante crecimiento, proporcionalmente a los poderes adquiridos por el hombre sobre la naturaleza y la sociedad (18).

El marxismo, como visión del hombre se opone a dos concepciones: la cristiana y la individualista. La concepción cristiana le parece algo anquilosado en las esferas de una jerarquía estática, en una concepción medieval del mundo que se esfuerza por imponer como válida. El individualismo, aún liberado de la jerarquización, propone al individuo como realización esencial. "La concepción marxista, (ni individualista ni jerárquica), expresa y comprende al mundo moderno, es ciencia de la sociedad y de la historia" (19).

En oposición a la metafísica, que pretende resolver el problema de la concepción del hombre por lo absoluto de un decreto y poner una sustancia espiritual, el materialismo estudia los hechos en la abundante riqueza de sus relaciones para llegar al conocimiento del hombre real.

El humanismo de Marx va al encuentro del hombre completo y sabe abandonar la actitud contemplativa en que se mistifica el duro peso de la existencia cotidiana y se elude a su real tragedia (20).

El marxismo busca llegar al hombre real en su permanente proceso de perfeccionamiento. Para esta corriente, las formas anteriores de humanismo, de raigambre metafísica, trataban cómodamente de un hombre en sí, como algo idéntico e inmutable, olímpicamente distante de los cambios temporales; pero, a fin de cuentas, sólo llegaron a definir un hombre ideal, invariable en los diversos momentos y períodos históricos. Para Marx, en cambio, el hombre no es un recluso en un mundo monadal, sino un ser históricamente condicionado, vinculado dialécticamente a su progreso, a sus cambios...; es un hombre en permanente construcción, es un hombre en devenir. Para Lefévre:

El materialismo dialéctico coloca en el centro de sus preocupaciones al hombre, pero se trata del hombre en devenir que se forma a través del conocimiento y convirtiéndose en su formación (21).

(18) Cfr. *Ibidem.*, p. 446.

(19) López, T., *ob. cit.* p. 18.

(20) *Ibidem.*, p. 67.

(21) Cfr. *loc. cit.*

El concepto del hombre expresado en "Utopía", no podrá coincidir jamás con el marxista, pues esta última doctrina, niega la religión, niega la creación por un Dios todopoderoso, y por tanto, al hombre como creatura hecha a imagen de su creador.

Para Marx, la existencia de la religión es la existencia de un defecto, es además, manifestación de la limitación terrena.

Dado que la existencia de la religión es la existencia de un defecto, su fuente puede buscarse solamente en la esencia del Estado. Ya no consideramos la religión - como la causa de la limitación terrena, sino como su manifestación (...) No pretendemos decir que deban suprimir sus limitaciones terrenas, sino que, en cuanto quiten sus límites terrenos, caerá también la limitación religiosa. No transformamos los problemas terrenos en problemas teológicos, sino los problemas teológicos en problemas terrenos (22).

La religión es el instrumento de la separación del hombre de la sociedad, la escisión del hombre en su ser privado y en su ser social. "La religión ofrece al hombre el complemento ilusorio que la inauténtica vida social - del Estado no consigue darle. La religión existe porque la vida en sociedad - es dualista y alienada" (23).

En la sociedad civil, el Estado político es algo espiritual, como es espiritual el cielo respecto a la tierra; se opone a ella y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, y que - consiste en dejarse dominar por la sociedad civil porque el Estado debe reconocerla y reformarla (24).

El hombre desgarrado, incivil y antisocial, no goza de ninguna libertad ni de ningún derecho. En realidad el hombre y el ciudadano existen solamente - cuando cesa el dualismo entre vida privada y vida social. El hombre individual debe ser integrado en el hombre social: sólo entonces la emancipación será un hecho real, y la religión, este juego interior, no tendrá ya sentido. "todo - derecho proclamado fuera del ámbito de la colectividad es un derecho falso, porque es el derecho del hombre egoísta" (25)

(22) Marx, La Questione ebraica, en antología dirigida por K. Löwith, La Si-  
nuestra hegeliana, Bari, 1966, p. 402-403. Véase Morsa, Gianfranco.  
Marxismo y Religión, Ed. Rialp, S.A., Madrid, 1979, p. 59

(23) Morra, Gianfranco. Marxismo y Religión, Ed. Rialp, S.A. Madrid 1979, p.59

(24) Marx, La questione ebraica, Morra G., ob. cit. p. 60

(25) Ibidem, p. 61

La religión es un obstáculo para la emancipación humana, lo mismo que el Estado, con el que coincide y del que representa su acabamiento interior. - La religión no es un elemento de la espiritualidad humana que deba recuperarse, sino una de las superestructuras de la alienación humana. "De la religión (según el marxismo) -sea cual sea-, no hay que emanciparse, hay que eliminarla" - (26). No debe asombrar el programa de lucha radical contra la religión enunciada por Marx en la "Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" (1844), que se abre con la afirmación: "Para Alemania, la crítica de la religión ha terminado sustancialmente, la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica" (27).

Al proyectarse en la religión, el hombre pretende ilusoriamente salvarse de la miseria de esta vida, y, realmente, empeora su situación, porque se somete a la imagen reflejo de sí mismo. Dios es la proyección del hombre como no-hombre, el consuelo mítico e ineficaz de la miseria social. La religión actúa como una droga espiritual: embrutece al hombre porque le ofrece un consuelo inexistente, mientras que las raíces sociales de la alienación permanecen, - engañosas y doradas. La tarea de la crítica de la religión es sacar a la luz las razones sociales de la alienación religiosa.

El fundamento de la crítica religiosa es este: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y precisamente la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo, del hombre que, o todavía no se ha conquistado a sí mismo o se ha perdido a sí mismo inmediatamente (...) El Estado, la sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo transformada, porque son un mundo transformado. La religión es la teoría general de este mundo su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su point d'honneur espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su acabamiento solemne, su razón general de justificación y de consuelo. Es la realización fantástica de la esencia humana porque la esencia humana no tiene verdadera realidad. La lucha contra la religión es la lucha contra aquel mundo del que la religión es aroma espiritual. La miseria religiosa es, por una parte la expresión de la miseria real, y por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo desplazado, el espíritu de una condición privada de espíritu. Es el opio del pueblo. La verdadera felicidad del pueblo exige la eliminación de la religión, porque es una felicidad ilusoria. La exigencia de abandonar las ilusiones sobre la propia condición es la exigencia de renunciar a una condición que tiene necesidad de ilusiones (...) La religión es un sol imaginario que se mueve alrededor del hombre, hasta que el hombre se mueva alrededor de sí mismo (28).

[26] Loc. cit.

[27] Véase ibidem, p. 62.

[28] Marx, K. de la introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Tomada de la Sagrada Familia, Ed: Grijalvo, México, p. 9-11 Trad. de W. Rocas; Reproducción de Fromm, Erick F.C.E. México, 1978, p.230.

Sería superficial dar a esta postura marxista la definición de "atea". Marx no intenta fundar una forma de ateísmo. El ateísmo es siempre una respuesta negativa al problema de Dios. Marx, en cambio, quiere eliminar este problema. A la afirmación del creyente: "Dios existe", Marx no contrapone el ateísmo: "Dios no existe", sino el humanismo integral: "Sólo existe el hombre.

Para Marx el ateísmo no es el resultado, sino el instrumento de la crítica de la religión. Marx no es tanto un ateo cuanto un "sin Dios", porque, después de la crítica del Iluminismo, de Hegel y de Feuerbach, - Dios no es ya para el hombre ni siquiera un problema - (29).

El verdadero Dios del hombre es el hombre.

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable... (30).

Todo el razonamiento de Marx sobre la religión se desarrolla dentro del proyecto de liberación del hombre de la alienación económico-social, de la que la religión es un reflejo y una superestructura ideológica. En los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, la crítica de la religión se inserta en un razonamiento más amplio sobre la estructura alienante del capitalismo burgués y del trabajo explotador. La religión se convierte en uno de los elementos del "fetichismo" burgués, es decir de la adoración de la ganancia y del producto.

Cuanto más se gasta el obrero en su trabajo, tanto más fuerte se hace el mundo exterior, objetivo, que él mismo crea a su alrededor, tanto más pobre se hace, y tanto menos le pertenece el mundo como propio. Lo mismo ocurre con la religión. Cuanto más cosas transfiere el hombre a Dios, tantas menos conserva (31).

La religión es la pérdida de sí mismo, pero el hombre no se pierde a sí mismo en Dios, sino en el hombre del que Dios es una proyección imaginaria. Alienación real y alienación de la conciencia viven juntas, y juntas deben morir.

(29) Morra, 6, ob. cit., p. 64.

(30) Marx, K. Int. a la Crítica de la Fil. del Derecho de Hegel. Cfr. Morra, 6, ob. cit. p. 230.

(31) Marx, K., Mans. Ec. Fil.; p. 105.

Pero el ateísmo no es el punto de llegada, sino el camino hacia el comunismo, en el que el no-hombre se convierte en hombre total. En esta sociedad, el ateísmo no tiene sentido, porque el fin de la alienación hace imposible el planteamiento del problema Dios. Por consiguiente, la dialéctica de la crítica de la religión (32) es la siguiente:

- 1) Tesis: religión como equivalente superestructural de la alienación económica (Dios existe)
- 2) Antítesis: ateísmo como negación de Dios (Dios no existe).
- 3) Síntesis: socialismo como negación de la negación, o sea, como humanismo positivo (El Hombre es el Ser Supremo).

No tiene razón de ser el planteamiento del problema "Dios" en una sociedad que ha liberado al hombre y a su historia, que ha "naturalizado" al hombre y ha "humanizado" a la naturaleza, mientras que se tiene la prueba de que el hombre nace de sí mismo y deja atrás la "fábula de la creación".

El ateísmo como negación de esta inesencialidad ya no tiene sentido: el ateísmo es, sí, una negación de Dios y pone ante esta negación la existencia del hombre, pero el socialismo en cuanto tal no necesita más esta mediación (33).

Por tanto, "el ateísmo no es algo definitivo si no una mediación entre la religión y el humanismo" (34).

Las "Tesis Sobre Feuerbach" contienen en embrión toda la temática posterior, incluida la religión (35):

- 1) El carácter esencialmente social del hombre y de sus productos incluida la religión (6, 7, 10)
- 2) La solución necesariamente práctica de todos los problemas del hombre (incluso los llamados teóricos (2, 3, 5, 8, 9, 11)).
- 3) La disolución de la religión implica la previa disolución de la familia terrena, es decir, de la estructura económico-social (1, 4)

(32) Cfr. Morra; ob. cit., p. 67.

(33) Marx, K. Mans, Ec. Fil.

(34) Morra, G., ob. cit., p. 67.

(35) Cfr. ibidem, p. 68.

La "Ideología Alemana" define la religión como una "verdad" que pretende ser absoluta, pero que en realidad trata de defender intereses concretos de la clase dominante. Derecho y moral, filosofía y religión, no son más que ideas y representaciones falsas, el reverso de la conciencia, de una estructura socio-económica alienada, la justificación espiritual del placer material.

Las imágenes nebulosas que se forman en el cerebro del hombre son sublimaciones necesarias del proceso material de su vida, empíricamente demostrable y ligado a presupuestos materiales (...) No es la conciencia quien determina la vida, sino la vida quien determina la conciencia (36).

Mientras que en el Marx joven, la crítica de la religión ocupa un puesto principal, en el Marx maduro es ya asunto concluido y se la menciona únicamente cuando hay ocasión. Pero "si ahora Marx habla poco de religión no es por que haya cambiado de opinión, sino porque ya ha dicho lo que tenia que decir, y que es en lo que sigue creyendo" (37).

Por último, en "El Capital", igual que en las obras juveniles, la alienación religiosa corresponde a la alienación económica, y la religión constituye la niebla encubridora del fetichismo del trabajo (38).

Entre explotación y religión hay una relación necesaria, tanto en su nacimiento como en su desaparición. El cristianismo es la ideología religiosa del capitalismo. "El cristianismo, con su culto al hombre abstracto, y especialmente en su desarrollo burgués, en el protestantismo, en el deísmo, etc., - es la forma de religión más adecuada" (39). Y la religión acabará sólo cuando acabe la explotación.

El reflejo religioso del mundo real puede desaparecer, en términos generales, sólo cuando las relaciones de la vida prácticamente diaria presenten a los hombres, día a día, unas relaciones claramente racionales entre ellas y la naturaleza (...) Sin embargo, para que esto ocurra se requiere un fundamento material de la sociedad, o sea, unas condiciones materiales de existencia que a su vez - son el producto natural originario de la historia de un desarrollo largo y tormentoso (40)

(36) Marx, K. Ideología Alemana; p. 206.

(37) Morra, G., ob. cit. p. 70

(38) Véase Ibidem, p. 72

(39) Marx, K., El Capital. Vol. I, p. 311, en Morra, G., ob. cit. - 73.

(40) Loc. cit.

En cualquier caso, la religión es una experiencia negativa, el opio del pueblo; es inútil pensar en recuperar la religión, pues es incompatible con la genuina antropología; el hombre libre deberá haberse liberado de la religión; - en este sentido, "marxismo y religión son incompatibles, y un socialismo religioso es el peor de los engaños" (41). Es por ello que no podrá existir jamás una antropología cristiano-marxista (42).

El inmanentismo totalitario de Marx no deja ningún sitio a la trascendencia, "...lo que Marx anuncia en la autosuficiencia del hombre que ya no es creatura limitada e imperfecta, sino Creador y Ser Supremo" (43). Con esto encontramos la diferencia tajante entre el concepto del hombre expresado en Utopía y la Antropología marxista, pues para los utópicos el hombre es creatura - de Dios hecha a su imagen y semejanza. Mientras que, para el marxismo, Dios - es la imagen alienada del hombre. La religión es ilusión engañosa y por ello - hay que suprimirla. Y mientras que Utopía es una nación profundamente religiosa que aboga por la tolerancia religiosa, para el marxismo, "lo que necesita - el proletario no es la libertad de religión, que es un principio burgués, sino liberarse de la religión como enseña el comunismo" (44). La libertad de conciencia burguesa no es más que la tolerancia de todas las clases posibles de - libertad de conciencia religiosa, y que el Partido, en cambio, aspira a liberar la conciencia de los fantasmas religiosos.

Marx defiende la separación entre Iglesia y Estado. En cuanto se admite la pluralidad de confesiones, el poder político y el poder religioso no tienen más remedio que estar separados, pues el Estado, o es teocrático o laico. - Pero "sería un error pensar que Marx defiende la tolerancia como pluralismo y - convivencia de credos diversos (...), por el contrario, está convencido de que la tolerancia es solamente el medio para eliminar todas las religiones" (45).

+ + + +

El concepto del hombre expresado en "Utopía" no concuerda entonces con el concepto marxista, sobre el mismo, pues el marxismo critica la religión por ser expresión del empobrecimiento humano, por ser ilusión engañosa. Y, como se

(41) Morra, G., ob. cit. p. 74

(42) Véase Apéndice.

(43) Morra, G., ob. cit., p. 76

(44) Cfr. Ibidem, p. 71

(45) Ibidem, p. 57

vió con anterioridad, la creencia en una divinidad creadora es un elemento determinante en la concepción utópica sobre el hombre, quien será entonces criatura suprema de Dios en orientación a El, e hijo de Dios hecho a su imagen y semejanza.

En el marxismo el hombre no es imagen de Dios, como en Utopía, sino Dios es imagen del hombre. Y lo único que debe interesar al hombre es el hombre mismo. Con ello cierra el marxismo toda dimensión trascendente en el ser humano; dimensión afirmada por los utópicos. El pensamiento sobre el hombre como ser creado por Dios a su imagen y semejanza, no tiene validez en el marxismo, donde el hombre es Ser Supremo y Creador: el "Dios" del hombre es el hombre mismo, pues en esta doctrina, no hay verdad que no provenga de él.

Por todo esto, mientras que en "Utopía" se proclama la tolerancia religiosa (y se reprueba el no creer en los principios básicos y comunes a toda religión razonable que establece el Estado); el marxismo piensa que lo ideal no es buscar la libertad de creencias, sino el lograr la total liberación de la religión.

Y si el hombre no es criatura de Dios, ¿cómo es que exista? A esta interrogante responde el marxismo con la teoría de la autoproducción humana por medio de la praxis social.

#### IV.2) INDIVIDUO, SOCIEDAD Y AUTOCREACION.

En "Utopía" el ser humano es visto como criatura eminentemente social que requiere del resto de los hombres para lograr su pleno desarrollo. Es un ser unido al resto de los miembros de su especie por el espíritu, por la naturaleza en común, de modo que la sociedad, es una gran familia.

Ante esta concepción del hombre como ser social que necesita del resto de los hombres para lograr su pleno desarrollo, la marxista ofrece un aspecto distinto, pues va mucho más allá que la utópica: el hombre es, además, un producto social.

Para el marxismo, la sociedad es: "la unión realizada del hombre con la naturaleza, la verdadera recurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza" (46). En esta

(46) Marx, K. Mans. Ec. Fil. p. 137.

corriente, "el individuo se convierte en persona únicamente en cuanto portador de determinadas relaciones sociales" (47).

Para el marxismo, la sociedad no es una abstracción que confronte al individuo. El individuo es el ser social. La vida humana individual y la vida genérica del hombre, no son cosas diferentes

El individuo es el ser social. La manifestación de su vida - aún cuando no aparece directamente en la forma de una manifestación común, realizada en asociación con los demás hombres- es pues una manifestación y afirmación de la vida social. La vida humana individual y la vida genérica del hombre no son cosas diferentes, aún cuando el modo de existencia de la vida individual sea necesariamente una forma de vida genérica más particular y más general o de la vida genérica una forma más particular o más general de la vida individual (48).

Aun cuando el hombre sea un individuo único por su particularidad, - igualmente es la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida. "(El individuo) existe en realidad como la representación y el espíritu real de la existencia social y como la suma de la manifestación vital del hombre" (49).

En el marxismo, el hombre no es, como en "Utopía", únicamente el ser que necesita de la sociedad para su desarrollo, sino que él mismo en cuanto individuo particular, es, al mismo tiempo, el espíritu real de la existencia social, es decir es la totalidad, la existencia subjetiva de la sociedad.

En el marxismo, la solución de la contradicción entre el individuo y la sociedad es alcanzada en la actividad práctica, que el individuo depende de la sociedad, como también la sociedad depende de la actividad creadora de los hombres: "... como la sociedad misma produce al hombre como hombre, así es producida por él" (50).

Para el marxismo, la posición del individuo humano, aislado del contexto social, es sólo una ficción. La esencia del hombre no es una abstracción que se oculte en el individuo particular, sino la totalidad de las rela-

(47) Blaubeurg, J., ob. cit., p. 165

(48) Marx, K. Mans, Ec. Fil. p. 138.

(49) Ibidem, p. 139.

(50) Ibidem, p. 137.

ciones sociales. El hombre no es sólo el producto de la actividad biológica - del género, sino también un producto social. un producto que en cierto aspecto es variable en las distintas etapas evolutivas de la sociedad, o según la pertenencia a distintas clases o capas de la misma sociedad. El individuo humano es parte de la sociedad, está envuelto en relaciones concretas inter-humanas - especialmente relaciones de producción- y es creado por éstas. El hombre es - tanto un producto de la sociedad cuanto su creador. Gracias a este hecho es - un individuo social.

Como se ha visto, el punto de partida del análisis marxista, no es un Dios trascendente, sino el hombre concreto. En este análisis se parte de la - convicción de que el hombre es un resultado, un producto del desarrollo histórico, es decir, un producto social. El marxismo no repite simplemente la idea de que el hombre siempre vive y produce en comunidad con otros hombres, si no que concibe algo más amplio: el hombre es un producto de la sociedad, es decir, que lo que es, es obra de la sociedad.

    Pero el hombre no es un ente abstracto, agazapado - fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el - Estado, la sociedad (51).

Aquí se trata, no sólo de que el hombre esté vinculado al mundo y a la sociedad, sino de que- y esto es más amplio- el hombre es formado, creado por ese mundo. La esencia del hombre consiste en la totalidad de las relaciones - sociales.

La afirmación clave es ésta: "No es la conciencia del hombre la que de termina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su - conciencia" (52). Si la conciencia de los hombres no determina su ser, sino - que su ser determina la conciencia, toda la estructura psíquica del hombre, de pende de las respectivas relaciones sociales, ante todo, de las relaciones de producción

Las relaciones sociales configuran, con la ayuda de la conciencia social vigente, al individuo humano que nace y se desarrolla en una sociedad dada. En ese sentido, las relaciones sociales crean al individuo humano. El - hombre, en lo referente a sus posturas y concepciones, es un producto totalmen

[51] Marx, K. Sulla Religione, 29-30, en Morra, G. ob. cit. p. 62-63.

[52] Marx, K. Ideal, Ale; ob. cit., p. 206

mente social. Lo que concretamente deviene el hombre por ontogénesis es condicionado socialmente por completo, y de un modo que está al margen de todo control del individuo. "(En el marxismo) la psique del hombre, su conciencia, se forman como resultado y expresión de determinadas relaciones sociales" (53).

Marx estableció una influencia recíproca entre individuo y sociedad. Nunca olvidó que no sólo las circunstancias hacen al hombre sino que también el hombre hace a las circunstancias (54). El hombre no es sólo un objeto pasivo de las mismas.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria (55).

El mundo de los hombres no debe ser concebido contemplativamente, sino que debe ser comprendido como el conjunto de sus acciones, que crean ese mundo.

Se debe comprender al mundo como un producto de la actividad humana, y, puesto que ese mundo, por su parte, crea al hombre, se debe comprender la autocreación del hombre social por medio de la praxis social (56).

Tanto la concepción del individuo como parte de la naturaleza, cuanto su concepción como función de las relaciones sociales, tienen lugar en los marcos de la concepción antropocéntrica y autónoma que parte del mundo de los hombres, y se distancia de todas las concepciones que consideran posible la influencia configuradora de factores extra humanos en el destino del hombre.

Para Marx, el hombre se autoproduce. Los hombres reales son el resultado de su propio trabajo, ya que, transformando las condiciones de existencia el hombre se cambia a sí mismo, se produce a sí mismo. "El trabajo humano - transforma la realidad objetiva y a partir de ella, de ese modo crea la realidad humana" (57). Transformando la realidad objetiva -naturaleza y sociedad-, el hombre transforma sus condiciones de existencia y, por consiguiente, a sí -

(53) Schaff; A., ob. cit., p. 87.

(54) Véase al respecto, Gouliane, C.I. El Marxismo ante el Hombre. Ed. Fontane-  
lla, Barcelona, 1970, p. 92.

(55) Marx, K. Ideol. Ale. ob. cit. p. 34

(56) Schaff, A. ob. cit. p. 77.

(57) Ibidem, p. 91.

mismo como género. El proceso de la creación desde el punto de vista del hombre es un proceso de autocreación.

La concepción de la autoproducción del hombre mediante el trabajo, representa la radical negación del teocentrismo y de la heteronomía unida a él.

El individuo humano como parte de la naturaleza, como objeto (...), como parte de la sociedad (...), es lo que encierra el individuo humano entendido como fruto de autoproducción, tales son los pilares básicos de la concepción marxiana del individuo humano (58).

Marx dice claramente en sus Manuscritos Económico-Filosóficos que: - "aún en sentido físico, el hombre debe su existencia al hombre" (59). Y en cuanto a la idea de la creación:

(ésta) ha recibido un duro golpe de la ciencia de la geognosia, es decir, de la ciencia que explica la formación y el desarrollo de la tierra como un proceso de generación espontánea. Generatio aequivoca (generación espontánea) es la única refutación práctica de la teoría de la creación (60).

La Independencia y la libertad se basan en el acto de autoproducción.

Un ser no se considera independiente si no es dueño de sí mismo y sólo es dueño de sí mismo cuando su existencia se debe a sí mismo. Un hombre que vive del favor de otro se considera un ser dependiente. Pero vivo totalmente del favor de otra persona cuando le debo no sólo la conservación de mi vida sino también su creación; cuando esa persona es su fuente. Mi vida tiene necesariamente esa causa fuera de sí misma si no es mi propia creación. (61).

El hombre, en el acto de la generación, se produce; así el hombre sigue siendo siempre el sujeto. La progresión, que lleva al punto de la pregunta: ¿quién creó al primer hombre y a la naturaleza en general?, es una abstracción. Al hacerse dicha interrogación, se abstrae la existencia de la naturaleza y el hombre, y esta abstracción pierde todo sentido.

Intérrógate si esa progresión existe como tal para el pensamiento racional. Si haces una pregunta acerca de la creación de la naturaleza y del hombre te abstraes

(58) Ibidem, p. 94.

(59) Marx, K., Mans, Ec. Fil. p. 146.

(60) Loc. cit.

(61) Loc. cit.

de la naturaleza y del hombre. Supones que no existen y quieres que yo demuestre que existen. Respondo: renuncia a tu abstracción y al mismo tiempo, abandonarás esa interrogación. O de otra manera, si quieres mantener tu abstracción, muéstrate consecuencia contigo mismo y si piensas que el hombre y la naturaleza no existen, piensa que tú tampoco existes, porque tú también eres hombre y naturaleza (62).

En el marxismo, la búsqueda de un ser ajeno, un ser por encima del hombre y la naturaleza, se vuelve imposible en la práctica.

El socialismo no requiere ya de la mediación (del ateísmo); parte de la conciencia teórica y de la conciencia práctica sensible del hombre y de la naturaleza como seres esenciales (63).

El hombre se crea a sí mismo en el proceso de la historia. En el principio de ésta, se encuentra ciegamente atado o encadenado a la naturaleza. En el proceso de la evolución, transforma su relación con la naturaleza y, por tanto, se transforma a sí mismo.

La potencialidad del hombre, para Marx, es una potencialidad dada; el hombre es, como si dijéramos, la materia prima humana que, como tal, no puede modificarse, así como la estructura cerebral ha permanecido igual desde el alba de la historia. No obstante, el hombre varfa en el curso de la historia; se desarrolla, se transforma, es el producto de la historia, como hace la historia, es su propio producto. "(En el marxismo) la historia es la historia de la autorrealización del hombre; no es más que la autocreación del hombre a través del proceso de su trabajo y su producción" (64). Y Marx dice al respecto:

Como para el hombre socialista el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de sus propios orígenes (65).

Para el marxismo, no existe persona alguna como unidad espiritual que pueda separarse del individuo en cuanto ente real, ya que la personalidad del individuo humano está configurado socialmente, posee carácter social. "La en-

(62) ibidem, p. 147.

(63) ibidem, p. 148.

(64) Fromm, E., ob. cit., p. 37.

(65) Marx, K. Mans, Ec. Fil., p. 147-148.

alidad de la personalidad particular (...) es su cualidad social" (66), y por -  
ello, no es un ente independiente o autónomo espiritual, si no que es, pues, -  
variable históricamente, porque las condiciones que la configuran son variables.  
La personalidad del hombre deviene en un proceso; no es un producto de fuerzas  
sobrenaturales o sobrehumanas, sino un producto del propio hombre social, pro-  
ducto de la autoproducción humana.

Y al negar toda dimensión trascendente al hombre, el marxismo niega a -  
éste la posibilidad de una vida después de la muerte. "El individuo humano -  
(...) representa un valor irrepetible, que se pierde con la muerte del indivi-  
duo" (67). Y sobre ésto, dice Marx:

La muerte aparece como una dura vicotira de la espe-  
cie sobre el individuo y parece contradecir su unidad, -  
pero el individuo particular es sólo un ser genérico de-  
terminado y como tal es mortal (68).

+ + + + +

En "Utopfa" el hombre es visto como ser social que necesita de los -  
otras para realizarse plenamente; es un ser cuya naturaleza le une al resto de  
los seres de su especie, como en una familia. Y si bien en el marxismo, el -  
hombre es un ser social, difiere de la concepción utópica sobre el hombre, pues  
va más allá al afirmar Marx que el hombre es producto social: su esencia es la  
totalidad de las relaciones sociales. El hombre no es sólo un ser social, sino  
que él mismo es el ser social, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y  
sentida.

Esto marca la discrepancia entre Utopía y la Antropología marxista pues  
en el marxismo, el hombre no es ya creatura de Dios sino producto social. El -  
hombre forma la sociedad y a su vez es formado por ella. El ser social determi-  
na la conciencia y no viceversa. Por ésto, el pensamiento, la psique del hom-  
bre está determinada socialmente, adquiriendo así variabilidad.

El hombre, en el marxismo, es el ser que actúa sobre el mundo, transfor-  
mándolo con su trabajo; y a su vez, el mundo crea al hombre. Por tanto, el hom-  
bre se autocrea. El hombre es autocreación por medio de la praxis social, y no  
una creatura divina.

(66) Schaff, A., ob. cit. p. 123.

(67) Ibidem, p. 124.

(68) Marx, K., Mans. Ec. Fil. p. 139.

El hombre, al transformar sus condiciones de existencia, se transforma a sí mismo como género. La Historia, es la historia de la autorrealización del hombre, de su autocreación por medio del trabajo.

El ser humano no debe su existencia a Dios, como se dice en "Utopía", - si no al hombre mismo, siendo así el "ser social que debe su existencia al hombre".

Y mientras que el concepto marxista del hombre, se considera a éste como ser mortal; en el que se halla en "Utopía", se le ve como ser que tiende a - la vida después de la muerte.

#### IV. 3) ALIENACION Y PORVENIR.

En "Utopía" el mal "causa de todo mal" consiste en la propiedad privada; por lo tanto, la liberación del hombre y su feliz porvenir están centrados en la abolición de la misma.

El marxismo también proclama la disolución de la propiedad privada para lograr la emancipación del hombre. Sin embargo, para el marxismo, el mal - originario es la enajenación del trabajo del que la propiedad privada es medio de expresión. Además, la liberación del hombre tendrá que hacerse al establecer la sociedad los medios económicos para ello, tendrá que lograrse por vía - práctica y no por vía teórica como hizo "Utopo", fundador del pueblo, el cual trazó la liberación del hombre en su imaginación antes de llevarla a la práctica.

+ + + + +

El marxismo nos suministra su manera de entender la realidad humana - gracias a la filosofía de la alienación.

Nada hay tan fundamental en el humanismo dialéctico de Marx como el acercarse al hombre aprisionado en un mundo de contradicciones que tienden a deshumanizarlo, - para liberarlo (69).

La teoría de Marx acerca de que es lo que anda mal respecto del hombre y la sociedad, incluye su concepto de alienación. "Para Marx la alienación re

sume lo que hay de erróneo" (70). Y cuando el marxismo reprueba indignado las usurpaciones hechas al hombre en toda la dimensión de su ser, está dando luces sobre lo que, según su mentalidad, debería ser el hombre.

Si no tuviera la idea bastante determinada de lo - que es el hombre, ¿en virtud de qué podría hablar de situaciones que desfiguran y rebajan al mismo? (71)

Ya se tiene alguna idea de lo que es el hombre en Marx: un ser social cuya esencia es la actividad del trabajo. Más, para precisar lo que es el hombre en el marxismo, no queda otro camino que el de sumergirse en el dolor humano, en las alienaciones que lo deshumanizan, para saber que no es el hombre, - que no debe ser.

La enajenación o extrañamente significa, para Marx, que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él. - Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación es, esencialmente, experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto (72).

Marx toma de Hegel la noción de alienación. En Hegel, la alienación - (del latín alienus) se une a una significación religiosa, como sinónimo de Kenosis, en el cual hay un influjo netamente paulino. Se entiende como una renuncia de sí mismo, como un vaciarse de sí mismo, según la presentación de San Pablo en la epístola a los Filipenses. Otro término que aplica más directamente a sus análisis histórico-sociológicos es el de Entfremdung, y que significa el acto de hacerse extranjero a sí mismo. Estas dos nociones, Marx las utiliza indistintamente como perfectamente equivalentes (73).

Para Marx como para Hegel, el concepto de enajenación se basa en la distinción entre esencia y existencia, en el hecho de que la existencia del hombre está enajenada de su esencia; que, en realidad, no es lo que potencialmente es o, para decirlo de otra manera, que no es lo que debería ser lo que - podría ser" (74). Y aunque Marx es fiel a la idea general de alienación hegeliana, le da un sentido más concreto y humano. No se trata de una alienación

(70) Stevenson, L., ob. cit. p. 83

(71) López T., ob. cit. p. 98.

(72) Véase Fromm, E., ob. cit. p. 55.

(73) López T., ob. cit. p. 100.

(74) Fromm, E., ob. cit. p. 58

especulativa, según la cual es la idea la que se aliena, con lo cual el drama humano pierde mucho de profundidad.

La alienación es la realidad negativa de la cual se debe emancipar el hombre. Pero, es también una etapa necesaria para un enriquecimiento sucesivo.

La alienación es el penoso descubrimiento de la deshumanización del hombre, conocimiento que permite, como necesaria reacción, la humanización del mismo (75).

Una vez tocado el fondo de la miseria humana, puede darse comienzo a un movimiento de emersión, de ascensión segura. De esta manera, "la alienación está encuadrada en una idea general de optimismo que proviene de la certidumbre de la recuperación del hombre" (76). Esto supone una tarea ética que impele a un estado de lucha contra esa alienación.

No cabe duda que la mejor manera de entender qué es la alienación en Marx, es seguir el estudio de los diversos modos de alienación, la cual implica siempre, una cierta usurpación y una injusta suplantación.

Así, en la esfera económica, el dios del dinero suplanta a la dignidad del hombre como consecuencia de la usurpación de la riqueza del trabajo... en la alienación religiosa, al hombre se le quiere arrebatar su título de centro del universo, para suplantarlo por un Dios que es sólo la proyección de un ser angustiado; en fin, hay una expoliación del ser del hombre en virtud de una ilusión engañosa.

Las alienaciones guardan entre sí una cierta jerarquía, un nexo de causalidad. Como base de todas está colocada la alienación económica. La alienación religiosa será presentada como un directo resultado de la misma, que, a su turno, de manera recíproca, consolida la alienación económica: son pues, dos alienaciones complementarias. El caso es semejante en lo atinente a las alienaciones política e ideológica que son vistas como expresiones parciales de una más profunda crisis.

Para Marx, el nacimiento y el desarrollo del capitalismo ha creado las condiciones de una realización sin límites de todos los hombres, y al mismo tiempo, ha creado las condiciones de aplastamiento del hombre. La contradic-

(75) López, T., ob. cit., p. 101

(76) Loc. cit.

ción entre las posibilidades de una realización sin límites del hombre y el aplastamiento efectivo de la mayoría de los hombres se desarrolla en tres niveles diferentes:

- A) Al nivel de las relaciones del hombre con la naturaleza
- B) Al nivel de las relaciones del hombre con el hombre
- C) Al nivel de las relaciones del hombre con su propio porvenir (77)

A) El Hombre y la Naturaleza.

La afirmación de que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza (78).

El marxismo no verá entre el hombre y la naturaleza, dos realidades diferentes, independientes, sino dos polos de una misma realidad dialéctica, - absolutamente complementarios. El trabajo es la expresión de la vida humana - y a través del trabajo se modifica la relación del hombre con la naturaleza: - de ahí que, mediante el trabajo, el hombre se modifique a sí mismo.

Para Marx, el hombre se caracteriza por el principio del movimiento. - El hombre vive tan sólo en tanto que es productivo, en tanto que capta al mundo en el acto de expresar sus propias capacidades humanas y de captar al mundo con estas capacidades: "En tanto que el hombre no es productivo, en tanto que es receptivo y pasivo, no es nada, está muerto. En este proceso productivo, - el hombre realiza su propia esencia" (79).

El trabajo es la autoexpresión del hombre; es la expresión significativa de la energía humana.

La primera confrontación del hombre con la naturaleza se realiza de manera inmediata en la conciencia sensitiva, ordenada a la satisfacción inmanente del hombre. A este estadio elemental sucederá con la actividad del hombre trabajador, la especial modulación y transformación del objeto para hacerlo apto al hombre y, con ello, la misma gestación de la naturaleza real del hombre (80).

Por ello, en vano buscaríamos en Marx una definición ontológica del -

(77) Garaudy, R., ob. cit. p. 402.

(78) Marx, K., Mans, Ec. Fil. p. 110

(79) Fromm, E., ob. cit., p. 41

(80) López T., ob. cit. p. 79

hombre. Su descripción es cercana a la fenomenología existencialista: "no dice lo que el hombre es, sino que ilustra la manera como en la realidad empírica se presenta" (81). El hombre no es definido por la conciencia, sino por sus posibilidades de producción, por su orientación al trabajo.

El marxismo analiza los tres métodos de "fertilización" del trabajo humano empleados por el capitalismo y las consecuencias de los mismos: la cooperación, la división del trabajo y el maquinismo, con el nombre de alienación.

Marx propone la alienación del trabajo como una ruptura violenta de las relaciones normales del mismo, como un vuelco arbitrario de la calidad esencial de la vida humana. Existe, en efecto, una contradicción entre lo que debería ser el trabajo y lo que es en realidad. El trabajo es fuente de total riqueza, no sólo económica sino humana; más la alienación va a cambiar directamente esa orientación.

Hay tres momentos esenciales de la alienación del trabajo (82):

a) La alienación del producto del trabajo. En régimen capitalista, el trabajo no produce esencialmente unos objetos destinados al uso humano, sino unas mercancías destinadas a la venta. Cuando por la venta un producto entra en el circuito de los intercambios, escapa a su propio productor, se convierte en mercancía. Es la venta de la fuerza de trabajo convertida en mercancía y - como ella, impersonal y anónima.

El creador se ve así, separado del producto de su trabajo, que ya no le pertenece, sino que pertenece al propietario de los medios de producción: "el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno" (83). Su trabajo no es, pues la realización de sus fines propios, de sus proyectos personales, él realiza los fines de otro. "La alienación es aquí desposesión" (84).

El obrero no se identifica con lo que constituye el producto de su trabajo. Y así, "en la misma medida en que aumenta su producción, él se torna menos él mismo" (85). Y dice más ampliamente Marx:

(81) Ibidem, p. 197.

(82) Cfr. Garaudy, R., ob. cit., p. 408-426

(83) Marx, K., Mans, Ec. Fil., p. 105.

(84) Garaudy, R., ob. cit. p. 408.

(85) Marx, K. Mans, Ec. Fil. p. 106.

La enajenación del trabajador en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, asume una existencia externa, sino que existe independientemente fuera de él mismo y ajeno a él y que se opone a él como un poder autónomo. La vida que él ha dado al objeto se le opone como una fuerza ajena y hostil. (86)

Pero la alienación no sólo está en el resultado del trabajo, sino más intrínsecamente en el mismo acto de producción, es decir, en el trabajo mismo.

b) La alienación del acto del trabajo. El amo le impone al trabajador fines, medios y métodos de trabajo. Los gestos y los ritmos están regidos desde fuera por el lugar que le es asignado al trabajador en el engranaje de la producción. "La alienación es aquí despersonalización" (87). De esta manera, el trabajo, que debería favorecer a la expansión, es igneo instrumento de tortura.

...si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser enajenación activa; la enajenación de la actividad y la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto de trabajo simplemente resume la enajenación en la actividad misma del trabajo (88).

Originalmente, el trabajo es medio de expansión, ejercicio constante - creador del hombre. Pero, el trabajo vendido se convierte en simple medio de hacer frente a las más elementales necesidades de subsistencia. No hay otra alternativa: trabajar o morir. El trabajo, que es constitutivo de la esencia del hombre, se torna en algo exterior al obrero, es negación de sí mismo. Esta desintegración esencial del obrero tiene su eco directo en la profunda repugnancia que germina en su corazón por el trabajo. El hombre debería de amar su trabajo, principio de su creación como hombre, y, sin embargo, lo odia, lo acepta como una cadena, "como el paciente que espera que el bisturí se hunda en su carne para aferrarse a la vida" (89).

El trabajador sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer otras necesida-

(86) Loc. cit.

(87) Garaudy, R., ob. cit. p. 409.

(88) Marx, K., Mans, Ec. Fil. p. 108.

(89) López, T., ob. cit., p. 111

des. Su carácter ajeno se demuestra claramente, en el hecho de que, tan pronto como no hay una obligación física o de otra especie, es evitado como la plaga (90).

El obrero se siente fuera de sí en su trabajo pues, su trabajo es para otro: "es la actividad de otro y una pérdida de su propia espontaneidad" (91). El obrero no puede estimar su trabajo como algo propio, pues su posesión es reclamada por otro. Si el trabajo es un elemento esencial del hombre, y este trabajo pertenece a otro, no es sólo el trabajo como actividad separada, sino al hombre mismo el que pasa a ser posesión del otro. Al respecto dice Marx:

...el carácter externo del trabajo para el trabajador se demuestra en el hecho de que no es su propio trabajo, sino trabajo para otro, que en el trabajo no se pertenece a sí mismo sino a otra persona (92).

c) La alienación de la vida genérica. El hombre es "ser genérico", no sólo en el sentido de que constituye la comunidad (...) su objeto práctica y teóricamente, sino también (...) en el sentido de que se considera como la especie actual, viva, como ser universal y en consecuencia libre" (93).

El conjunto de los medios de producción existentes en una época histórica dada, el conjunto de los medios científicos y técnicos de la cultura y el poder que aquellos representan, son el fruto del trabajo y del pensamiento de todas las generaciones anteriores. Cuando un hombre trabaja, su actividad está habitada por toda la humanidad anterior: su trabajo es la expresión de la "vida genérica" del hombre, de todas las creaciones acumuladas del género humano.

Ahora bien, cuando los medios de producción son propiedad privada, todo este patrimonio, en el que está presente la obra creadora de toda la humanidad pretérita, de la humanidad en cuanto ser genérico, está en manos de unos pocos individuos, que disponen así de todas las invenciones acumuladas por milenios de trabajo y de genio humanos. Por ello, "el capital es el poder alienado de la humanidad que se eleva sobre los trabajadores" (94).

Como el trabajo enajenado: enajena a la naturaleza del hombre y enajena al hombre de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital,

(90) Marx, K. Mans Ec. Fil. p. 108

(91) Loc. cit.

(92) Loc. cit.

(93) Ibidem, p. 109.

(94) Garaudy, R., ob. cit. p. 409.

así lo enajena de la especie. Porque:

el trabajo, la actividad vital, la vida productiva, aparecen ahora ante el hombre únicamente como medios para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de mantener su existencia física. La vida productiva es, sin embargo, vida de la especie (...), es el carácter de los seres humanos como especie. La vida misma aparece sólo como un medio de vida (95).

El trabajo enajenado ocasiona que, el hombre haga de su actividad vital, de su ser, sólo un medio para su existencia.

Por la alienación, el Ser verdadero del hombre ha cristalizado en Haber. El trabajo vivo del obrero, cristalizado en mercancía, se convierte en - manos del propietario de los medios de producción, en un trabajo muerto, acumulado en forma de capital, de Haber, ajeno en lo sucesivo al Ser que lo ha producido, superior a él y que lo domina esclavizándolo.

Esta relación entre el trabajo muerto y el trabajo vivo, entre el Ser y el Haber, es la ley profunda de la sociedad capitalista y de su devenir. - "Cuando más crece el haber en manos del capitalista, más se empobrece el ser - del obrero que es su autor" (96).

El hombre, alienado en las leyes no humanas del haber, ha perdido en ellas su ser, su esencia, que es perseguir conscientemente unos fines que él - realiza en su trabajo. Se ha convertido en un objeto. Y esta alienación se - desarrolla a todos los niveles de la vida y, a todos los niveles, deshumaniza al hombre y divide la sociedad.

Las alienaciones anteriores implican la alienación del hombre respecto a la naturaleza, en la cual la armonía entre el hombre y la naturaleza se rompe. La actividad vital, la vida productiva, no se presenta al hombre sino como medio de satisfacer una necesidad, la de conservar la existencia física. - Con esto, la humanización de la naturaleza y la reproducción de la misma en su ser humano son obstruidas, y el carácter genérico del hombre sufre una limitación.

El hombre sufre una separación con respecto a su propia naturaleza. - La naturaleza del hombre, expresada en el trabajo, sufre la violenta limitación de la búsqueda de una subsistencia elemental.

(95) Marx, K., Mans Ec. Fil. p. 111

(96) Garaudy, R., ob. cit. p. 410.

De todo esto podemos afirmar, que lo verdaderamente característico del humanismo marxista, es buscar la armonía en torno al trabajo, así como la dimensión exclusivamente immanente del hombre. En el marxismo, no hay que excavar el principio del hombre fuera de sí mismo, fuera de su trabajo. Si la grandeza del hombre le es immanente en su causa y en sus manifestaciones, la alienación aparece como un atentado contra esa immanencia. Para vencer la esclavitud, no debe el hombre salir de sí mismo. "Naturaleza -hombre- trabajo, es el triángulo sin aperturas en el que vive el hombre" (97).

La propiedad privada, es el resultado del trabajo enajenado, y por tanto, es un mal

La propiedad privada nos ha hecho estúpidos y parciales (...), sólo concibe las diversas formas de posesión como medios de vida y la vida para la cual sirven - como medios es la vida de la propiedad privada: trabajo y creación de capital. Así, todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de todos estos sentidos: el sentido del tener. - El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para poder dar origen a toda su riqueza anterior. (98).

Más la propiedad privada no es el mal causa de todo mal; como se presenta en Utopía; sino el mal resultante de uno mayor: el trabajo enajenado.

...aunque la propiedad privada aparece como la base y causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de este último, así como los dioses son fundamentalmente no la causa sino el producto de confusiones de la razón humana. En una etapa posterior, sin embargo, hay una influencia recíproca (99).

La propiedad privada, si bien es un mal, no es el mal primero, causante de los restantes. La propiedad privada es consecuencia del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. - "La propiedad privada se deriva, así, del análisis del concepto del trabajo enajenado; es decir, el hombre enajenado, el trabajo enajenado, la vida enajenada y el hombre separado" (100). De esta manera se observa una de las diferencias notorias entre Utopía y la antropología marxista. Para la primera, el mal que padece el hombre tiene raíz en la propiedad privada, mientras que para el mar-

(97) López, T., ob. cit. p. 125.

(98) Marx, K., Mans. Ec. Fil. p. 140

(99) Ibidem, p. 115.

(100) Loc. cit.

xismo, si bien ésta es un mal, proviene a su vez de un primer mal: el trabajo enajenado.

Por ello, los utópicos, -los cuales no estaban cerca de este hallazgo-, para lograr la felicidad del hombre, se limitan a anular la propiedad privada y a reducir la jornada de trabajo, -sin cambiar, como declara el marxismo como -primordial, la calidad del mismo-. De hecho, "la crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un monstruo tullido" (101).

De la propiedad privada, resultado del trabajo enajenado, se derivan - a su vez, varios males, pues

el conjunto de las relaciones de producción forma - la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es la que determina la conciencia(...). Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa estructura erigida sobre ella (102).

En la "Ideología Alemana" dice Marx al respecto:

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el - ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real (...). Los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia (103).

Por eso, únicamente será en el comunismo donde el hombre resolverá la - contradicción entre su existencia y su esencia. "La historia entera es esta - tragedia de la negación de la esencia humana y, después de su realización (104).

+ + + + +

(101) Fromm, E., ob. cit., p. 53

(102) Marx y Engeles. Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política. Obras escogidas, t.I. Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951, Antología por Fromm, E. F.C.E., Breviario N°166, México, p. 30

(103) Marx, Ideol. Ale. ob. cit., p. 205-206

(104) Garaudy, R., ob. cit., p. 444.

El hombre en "Utopía" es una creatura de Dios a su imagen y semejanza, mientras que en el marxismo es un ser social cuya característica principal es el trabajo. Pero ésta no es la única diferencia entre ambas posturas sobre el ser humano.

El hombre, en "Utopía", es un ser cuyo sufrimientos son causados por la propiedad privada, la cual es el mal causa de todo mal existente. Pero, en el marxismo, el hombre es un ser alienado, es decir, un ser cuyo mal proviene del experimentar al mundo, a los otros y a sí mismo como ajenos y exteriores a él. El mal mayor es, para el marxismo el trabajo enajenado, mientras que la propiedad privada es su producto y expresión, y en cuanto tal, un mal. Aunque en una etapa posterior, propiedad y trabajo enajenado tengan influencia recíproca.

En el marxismo, el hombre es parte de la naturaleza. Hombre y naturaleza son los polos de la misma realidad dialéctica, complementarios e interdependientes. El trabajo es el punto de la relación entre el hombre y la naturaleza, y el hombre, al modificar a esta última mediante su trabajo, se modifica a sí mismo. El trabajo es, así, autoexpresión del hombre, expresión significativa de la energía humana. por ello, la enajenación del hombre en su trabajo (en sus tres fases), desequilibra la relación del hombre tullido, alienado, se parado con respecto a su propia naturaleza. La naturaleza del hombre expresada en el trabajo se limita a buscar únicamente una subsistencia elemental.

Por ello, en el marxismo, el medio de liberación del mal, es eliminar la propiedad privada, la cual es un mal del cual dependen otros muchos (ya que el ser determina la conciencia). Así, será sólo en el comunismo cuando el hombre obtenga su liberación. Sin embargo, se propone la eliminación de la propiedad privada como la supresión del mal -efecto del mal primo: el trabajo enajenado. La felicidad del hombre se obtendrá no sólo al suprimir la propiedad privada, sino, sobre todo, al modificar la calidad del trabajo, para que éste vuelva a ser humano.

En "Utopía", en cambio, la liberación se logra con el suprimir la propiedad privada, mal original. Y, lejos de buscar una reforma en la cualidad del trabajo, se limita a reducir las jornadas laborales.

El marxismo, no da una definición ontológica de lo que es el hombre, - el hombre no es definido por su conciencia, sino por sus posibilidades de pro-

ducción, por su orientación al trabajo. El Hombre es hombre en tanto que es productivo. Por ello, las características principales del humanismo marxista son: la búsqueda de la armonía del hombre en torno al trabajo, y el establecimiento de la dimensión exclusivamente immanente del hombre. El hombre no tiene, debido a esto, su principio, fuera del propio trabajo.

Mientras que, en Utopía, el principio del hombre se halla en Dios, su creador, haciendo de su definición algo inmutable: el hombre es "semejante a Dios". El trabajo humano no es sino actividad necesaria al Estado y al desarrollo individual; por tanto, el hombre se desarrolla mejor con pocas horas de trabajo. En el marxismo, el hombre no puede salir del círculo Naturaleza-Hombre-Trabajo, para vencer el mal y resolver todo problema. Pero, para los utópicos, tanto el principio del hombre, cuanto su fin, están ligados a un elemento exterior al círculo: la religión.

8) La Relación Enajenada del hombre con el Resto de los hombres.

Para el marxismo, el ser social de los hombres dimana de la realidad del trabajo. La relación del hombre con la naturaleza está a la base de aquella que mediará entre los mismos hombres; la relación interhumana, la realidad social.

La actividad misma hace que los hombres entren en relaciones determinadas: son las relaciones sociales. De ellas dependen su existencia misma, lo mismo que su actividad, sus límites y sus actividades (105).

El trabajo es, así, el lazo potente de la cohesión de voluntades unificadas en una misma tarea social.

Si la relación hombre-objeto es indispensable para que éste se pueda considerar como un ser de la naturaleza, la relación del hombre con otro sujeto humano, es decir, las relaciones entre dos sujetos, es también indispensable, no sólo para que exista la sociedad, sino aún para que exista el

(105) Lefébvre, en López, T., ob. cit. p. 81

hombre mismo. Si el hombre no es objeto para otro hombre, su propia objetividad se evapora.

En el marxismo, el ser que no cuenta con un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. El ser que, él mismo, no constituye un objeto para otro ser, carece de la relación de objeto. Al no tener relaciones objetivas, su ser no es algo objetivo (106).

Como se ha visto, el Individuo es social, en forma tan absoluta y total, que todas sus acciones, aún aquellas que no toman el cariz inmediato de una manifestación comunitaria, son en realidad afirmación de su vida social. Marx, en sus "Manuscritos Económico-Filosóficos", dice:

Aun cuando realizo una actividad científica, etc. actividad que pocas veces puedo efectuar en asociación directa con otros hombres, realizo un acto social porque actúo como hombre. No es sólo lo material de mi actividad -como el lenguaje mismo que emplea el pensador-, lo que me es dado como un producto social. Mi propia existencia es una actividad social. Por esta razón, lo que yo mismo produzco, lo produzco para la sociedad y con la conciencia de actuar como ser social - (107).

Y más adelante se encuentra: "...la actividad de mi conciencia universal como tal es mi existencia teórica como ser social" (108).

No hay diferencia entre la vida individual y la vida genérica del hombre; existe simplemente, una distinción modal. La particularidad en el hombre es lo que hace de él un individuo, pero, aún así, constituye una totalidad comunitaria.

Y si el hombre es por naturaleza social, no podrá desarrollar su verdadera naturaleza sino en la sociedad. La sociedad debe ser, entonces, el medio propicio al desarrollo original y libre de los individuos.

(106) López, T., sobre Marx, ob. cit., p. 80.

(107) Marx, K., Marx, Ec. Fil., p. 138.

(108) Loc. cit.

Y ya que el trabajo debe ser el lazo de unificación entre los hombres y no tanto la naturaleza común, como se afirma en "utopía"-, aclara - el marxismo que la alienación del trabajo engendra no sólo la hostilidad - con respecto al objeto y al acto mismo de producción, sino también las relaciones adversas opuestas, a los demás hombres, bajo la impronta inclemente de la dominación.

Una consecuencia directa del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie, es que el hombre se enajena de los demás - hombres. Cuando el hombre se confronta a sí mismo, - también confronta a otros hombres. Lo que es cierto - de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, también lo es de - su relación con los demás hombres, con el trabajo de - éstos y con los objetos de su trabajo ( 109).

Y en otro apartado dice Marx: "Toda autoenajenación del hombre, de - sí mismo y de la naturaleza, aparece en la relación que este postula entre los otros hombres, él mismo y la naturaleza" (110).

Entra aquí el marxismo con su teoría sobre la alienación política. - Esta consiste en que el hombre, adormecido por promesas ilusorias, desgarrado en sí mismo ya en la alienación económica fomentada y sostenida por la - maquinaria estatal, empobrece más aún su ser ofreciéndolo al Estado.

Al nivel de las relaciones del hombre con el hombre, la política de - Marx comienza con una crítica de las ilusiones, antes de proponer una teoría general del Estado.

Los filósofos, lo mismo que los poetas, veían en la Revolución Francesa el cumplimiento del destino de los hombres: la libertad. Pero la libertad burguesa, que fue en el siglo XVIII un arma contra las tiranías feudales, se convirtió en el siglo XIX en un arma contra las reivindicaciones - obreras. "La servidumbre feudal quedaba abolida, pero nacía otra: el campo sino no era ya el siervo de un señor, sino el deudor de un propietario (111). Ante esto, el análisis marxista sobre la libertad descubre dos leyes histó-

(109) Ibidem, p. 113.

(110) Ibidem, p. 114.

(111) Garaudy, R., ob. cit. p. 430.

ricas fundamentales de la libertad.

- a) En toda sociedad dividida en clases, la libertad de una clase tiene por condición la servidumbre de las demás.
- b) Una libertad sin mentira sólo puede realizarse, por tanto, en una sociedad sin clases (112).

Para el marxismo, la libertad burguesa es proclamada, en principio, - en el plano político, en el cual los ciudadanos son considerados libres e iguales en derecho; pero en el plano económico, libertad e igualdad se bowran ante el derecho de propiedad. "Para el marxismo), la igualdad de los ciudadanos, lo mismo que su libertad, no franquea la puerta de la fábrica. - Allí la monarquía subsiste" (113).

La vida económica de los hombres como propietarios egoístas enfrentados en una lucha de todos contra todos, permanece fuera de la esfera política. Ello desdobra al hombre que, como ciudadano vive una "vida celestial" en cuanto "miembro imaginario de una soberanía imaginaria" a la vez que, en cuanto hombre privado, propietario o trabajador, está en la refriega "terrena" de los intereses contradictorios.

Esta oposición del hombre público y del hombre privado, este desdoblamiento real, funda una nueva forma de espiritualismo en la que la mixtificación del Estado constituye un sustituto de la teología. "La abstracción - del Estado permite así, enmascarar las relaciones de clase" (114). Y, para el marxismo "todo Estado es un Estado de clase que permite a los propietarios de los medios de producción, asegurar su dominación sobre los no poseyentes" (115). Por ello, a la alienación del ser social del hombre en un Estado medularmente individualista, debe suceder una mera emancipación humana, que será realizada con base en las fuerzas sociales del hombre.

(112) Cfr. *Ibidem*, p. 431.

(113) *Ibidem*, p. 432.

(114) *Ibidem*, p. 433-434.

(115) *Ibidem*, p. 432.

El Estado es considerado como el "Instrumento fundamental del poder político en la sociedad dividida en clases" (116). Es "la institución jurídico-política surgida para el control de los antagonismos de clase, que se presenta como instrumento de poder de la clase dominante de la que es expresión" (117).

El Estado surgió como organización de la clase económicamente dominante. Cuando aparecen la propiedad privada y las clases, los intereses de las clases dejaron de ser comunes y entraron en conflicto. La clase dominante debía apoyarse, no ya en la fuerza de la autoridad, sino en la autoridad de la fuerza. El Estado, por tanto, no ha existido siempre, su constitución está unida a la aparición de la propiedad privada y de las clases y su forma sigue la evolución de las relaciones de producción.

... Con la aparición de las clases surge también - el Estado como un aparato especial para mantener el orden social, desde luego, de acuerdo a la voluntad y el deseo de los fuertes de este mundo: las clases explotadoras (118).

La historia conoce varios tipos de Estado explotador: esclavista, feudal y burgués. Sin embargo, "no puede ser más que una la esencia de cada tipo de Estado: la dictadura de la clase que domina económicamente" (119). En la sociedad capitalista el Estado tiende cada vez más a afirmarse como una entidad destacada y superpuesta a la sociedad y a acentuar el carácter de "máquina opresiva" (120).

Resultado final de la revolución socialista será la instauración de una sociedad sin clases y sin Estado. Para alcanzar este objetivo se hace necesario suprimir el Estado burgués que apuntala el sistema capitalista e instaurar la dictadura del proletariado. "Una provisional dictadura del proletariado puede ser necesaria para romper las resistencias interiores y exteriores a la construcción de un régimen que ponga fin a todos los privilegios de clase" (121).

(116) Blauberger, J., ob. cit. p. 97

(117) Mascitelli, E., ob. cit. p. 140.

(118) Blauberger, J., ob. cit. p. 98

(119) Loc. cit.

(120) Mascitelli, E., ob. cit., p. 141

(121) Garaudy, R., ob. cit. p. 435.

Para romper con un Estado que consagra una dominación y una explotación de clase, no basta pues, con que la clase obrera se apodere del aparato del Estado.

Una auténtica revolución debe romper la maquinaria del Estado, poner fin a ese dualismo y a esa exterioridad, y crear, para el productor, para el trabajador, una democracia directa, en la que los organismos de representación sean a la vez, deliberantes y actuantes (122).

Por supuesto, la construcción de tal régimen tropieza con la resistencia de los privilegios antiguos, con la ayuda que presta a éstos los privilegiados de las demás naciones, y por eso las revoluciones toman casi siempre una forma violenta.

La democracia real y completa para todos los ciudadanos se podrá tener en una sociedad comunista, cuando no existieran ya la explotación y la opresión de clase con todos los efectos a ello conectados; entre la democracia burguesa actual y la comunista debe necesariamente mediar un período en el cual el proletariado, como clase dominante, ejerce el poder en nombre de la mayoría sobre la minoría, esto es, la dictadura del proletariado. El proletariado todavía necesita del Estado.

...lo necesita no en interés de la libertad, sino en el interés del sometimiento de sus adversarios, y cuando es posible hablar de libertad, entonces el Estado como tal deja de existir (123).

El Estado proletario se diferencia radicalmente de todos los Estados anteriormente existentes por su naturaleza, tareas y objetivos.

Se trata de un Estado de nuevo tipo, de un Estado que no se halla divorciado del pueblo, no está en contradicción con sus intereses y no está llamado a mantenerlo sujeto (...). El estado proletario no es ya un estado en el sentido estricto del término (124).

(122) Loc. cit.

(123) Engels, Carta a Bebel.

(124) Blaiberg, J., ob. cit., p. 98.

Con el triunfo del socialismo y el paso de la sociedad a la edificación del comunismo, el Estado deja de ser la dictadura de una sola clase y se convierte en un instrumento de todo el pueblo, en un Estado de todo el pueblo. Más bien, el Estado como tal, cesa de existir en la sociedad comunista, cuando la estructura económico-social en que se basa sea eliminada. Se firmará entonces en la tierra la "autogestión social comunista" (125).

Se requiere de la eliminación del Estado como uno de los pasos para lograr la liberación del hombre. Y esto porque la alienación consiste en una falta de comunidad, de modo que la gente no puede ver su trabajo como una contribución a un grupo al cual pertenece, puesto que el Estado no es una comunidad real.

Y el objetivo político del humanismo marxista, -poner fin mediante una lucha de clase, a la alienación del Estado- emerge justamente del movimiento de lo real, de la dialéctica estricta de lo posible y lo real. "No se trata aquí de un ideal utópico cuyo origen y principio se ignorara y se estableciera arbitrariamente como un postulado moral" (126).

+ + + + +

( Con todo esto, se pueden obtener diferencias notables entre el marxismo y la postura utópica, en el hombre y su relación con el Estado.

En "Utopía", el Estado es un bien para el hombre, pues es él quien vigila que todos los hombres sean beneficiados. El Estado utópico tiene el carácter de familia; y dentro de ella, el poder religioso ocupa un lugar importante. En el Marxismo, en cambio, el Estado no es un bien, sino un impedimento para lograr la igualdad y la libertad de todos los hombres, pues es él quien sostiene la estructura de clases en la sociedad en beneficio de un solo sector. Y, en cuanto al poder religioso, en esta postura, simplemente no se le da lugar, en consecuencia de la crítica marxista a la religión.

En "Utopía", el fin del estado es liberar al hombre del exceso de trabajo y de la explotación. La liberación del hombre se obtiene entonces me-

(125) Loc. cit.

(126) Garaudy, R., ob. cit. p. 437.

dante la regulación del bien común por el Estado. Pero en el marxismo, - la liberación del hombre se obtiene, no por dicha regulación, sino mediante la disolución del mismo.

Para lograr la liberación del hombre, se torna preciso el disolver - al Estado, pues éste no es una comunidad real sino imaginaria. El hombre se encuentra desdoblado entre el plano político y el económico. En el primero, se considera iguales y libres a todos los seres humanos; más, esta - libertad e igualdad no se dan en la vida económica. El Estado es así, una abstracción; es el instrumento fundamental del poder político de la sociedad dividida en clases.

La alienación política significa que el hombre desgarrado por la alie nación económica, sostenida por el Estado, empobrece aún más su ser, ofreciéndolo al Estado, el cual ofrece al hombre ilusiones engañosas, pues no - es una comunidad real.

Todo Estado, es un Estado de clase, en opinión marxista, pues surge - para mantener a las clases explotadoras en el poder. Y como la libertad - sólo puede ser alcanzada por los hombres, en una sociedad sin clases, el Es tado, como sostén de la clase dominante, tiene que desaparecer.

Sólo así, la libertad e igualdad serán posesión humana.

El resultante final de la revolución socialista será la instauración - de una sociedad sin clases y sin Estado. "En "Utopía" se propuso en cambio, el crear una sociedad igualitaria, sin clases sociales; y para lograr este - fin, estaría el Estado. y esto, en opinión marxista, es insostenible.

Mientras que en el Estado Utópico la forma de gobierno es la democracia; el marxismo considera que antes de llegar a la democracia absoluta, se debe optar por la dictadura del proletariado.

Por otro lado, "Utopía": nación donde se ha logrado la felicidad humana, fue hecha bajo la idea directriz de Utopo; mientras que, para el marxismo, la verdadera liberación surgirá en el proceso histórico, emergiendo de -

las condiciones reales, y no de un ideal o principio establecido previamente, pues ésto sería de nuevo alienante.

c) El hombre y su Porvenir.

Para poder plantear la interrogante sobre cuál es el porvenir del hombre en la doctrina marxista, es necesario mencionar que esta postura habla también de una alienación ideológica. Esta consiste en ceñirse el hombre a los pensamientos abstractos, a la ideología en que se aliena aún más y se anquilosa, en vez de vencer las condiciones hostiles al hombre, en vez de rescatarlo del fondo de su negación como tal.

Como se ha visto, para el marxismo, la conciencia es un producto social, y lo será siempre mientras exista el hombre. La alienación ideológica consiste formalmente en el encerrarse en un mundo de abstracciones desco<sup>n</sup>nectadas del proceso social. "Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor" (127).

La alienación ideológica debe resolverse simultáneamente con la aniquilación de la fraseología teórica, por un humanismo completo, ligado al evidente fundamento sociológico. Lo deseable no es entonces, lo exterior a lo real, a la historia. No es una creación arbitraria del individuo, ni la revelación de un más allá trascendente. Por el contrario, es lo más real: la racionalidad interna de la historia.

El humanismo crítico y dialéctico de Marx, tiene por principio la conciencia de esa contradicción entre la realidad y los posibles que están inscritos en ella. Como dice Garaudy:

No se funda en la comparación entre las exigencias de una esencia humana eterna y la realidad, sino en la contradicción entre los posibles inscritos en una sociedad histórica determinada y los obstáculos a su actualización (128).

(127) Marx, K. Ideol. Ale., ob. cit. p. 207.

(128) Garaudy, R., ob. cit. p. 444

Por tanto, el porvenir del hombre está ligado al hombre concreto, - no al sujeto abstracto; pues, el centro del pensamiento marxista es el - hombre con sus trabajos y combates, no una abstracción sobre el ser humano.

Y dice Marx en el "Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política":

Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que da-ben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condicio-nes materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la huma-nidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues bien miradas las cosas, vemos siem-pre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan, - por lo menos, se están gestando, las condiciones mate-riales para su realización (129).

Lo ideal no es exterior a lo real, sino que es, en forma de algo posible futuro, la ley interna que explica las apariencias y el movimiento de - las mismas.

Y como explica Garaudy: Marx funda su previsión del derrumbamiento de un nuevo orden humano, no en una exigencia ideal, a la manera de los utopistas, no en un determinismo mecánico, sino en la certeza de que los trabajadores sabrán descubrir, en las contradicciones vividas de su situación como productores depojados de su producto y del momento específicamente humano - de su trabajo, las formas posibles del rebasamiento de esa contradicción - (130).

Y subrayemos que esa contradicción no es oposición de la realidad a una "naturaleza Humana" eterna, sino oposición, dentro de la realidad misma, y en cada momento de la historia, entre lo que es posible al hombre rea-lizar en función de las fuerzas productivas de que dispone y los obstáculos de esa realización nacidos de las relaciones de producción.

(129) Marx, K. Pról. Cont. Crit. Econ. Pol. ob. cit., p. 228-229

(130) Garaudy, R., ob. cit. p. 449

Y como para un marxista, la existencia no es un dato ni una esencia, sino que, "existir es actuar", la crítica de Marx se desarrolla, no en relación a un sujeto inmutable, sino en función de posibilidades históricas objetivas.

Por ello, la solución de los problemas debe llevarse al terreno de la práctica.

La solución de las contradicciones teóricas es posible sólo a través de los medios prácticos, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es pues, de ninguna manera, sólo un problema de conocimiento, sino un problema real de la vida (131).

Así, para superar el mal (ocasionado por la propiedad privada), es necesaria la actividad comunista.

La historia la producirá y el desarrollo que ya reconocemos en el pensamiento como voluntad autotrascendente supondrá en la realidad un proceso duro y prolongado (132).

La crítica marxista, no parte de un sujeto abstracto, individual o trascendental, ni de un concepto inmutable -como el utópico en el cual el hombre es la imagen de Dios, y en cuanto tal poseedor de cierto grado de inmutabilidad-. Para el marxismo el hombre es "el ser que trabaja, un ser social e histórico. El hombre es la historia del hombre. El hombre es el mundo del hombre. El hombre es también el porvenir del hombre" - (133). Por ello, no parte ya de la esencia del hombre para definir la historia como negación y después realización de esa esencia. Todo lo contrario: analiza las condiciones en las que es engendrada esa ilusión de una esencia eterna.

(131) Marx, K. Mans, Ec. Fil. p. 143.

(132) Ibidem, p. 157.

(133) Garaudy, R., ob. cit. p. 443.

La noción de "esencia humana" pierde en Marx sus caracteres metafísicos, tornándose histórica y social. La noción de esencia humana no puede formarse abstrayendo unos caracteres comunes a todos los individuos tomados uno por uno, sino solamente partiendo de las relaciones de los hombres con la naturaleza y con los demás hombres. Resaltando que esas relaciones, a su vez, son producidas por el hombre. "La esencia del hombre, lo que lo distingue de todas las especies animales es el ser producto, mediante su trabajo, de su propia historia" (134).

Y si los hombres hacen su historia en condiciones estructuradas por el pasado, pero hacen su historia; ¿cuál será entonces el sentido de ésta? ¿cuál el porvenir del hombre?

Como se ha dicho, la alienación no se produce solamente en el pensamiento, sino en la práctica; no solamente en la conciencia sino en el trabajo humano. Se desemboca en una deshumanización, no del hombre abstracto sino del trabajador asalariado, del obrero. Al hombre definido como individuo sucede un hombre social, en unas condiciones históricas determinadas. De modo que, la alienación y el rebasamiento de la alienación no son ya el esquema especulativo de la historia humana: la alienación ha nacido en la historia y no puede ser rebasada tan sólo con cambiar simplemente algo en la conciencia del hombre, sino cambiando todo el conjunto de las condiciones materiales que le han engendrado, especialmente el sistema de la propiedad privada. Y ésto se logrará en la sociedad comunista, es decir, en un "conjunto de hombres libremente asociados, que actúan conscientemente y son dueños de su propio movimiento social" (135).

Por eso, Marx consideraba al proletariado en lucha como el heredero de la filosofía. Y así, el pensamiento marxista remite a la acción militante, a la lucha de clases. Esta es, "la expresión histórica necesaria de ese antagonismo que yergue al capital y al trabajo en su duelo a muerte" (136).

Marx habla de la liberación de los trabajadores, mas no en el sentido de que sólo se trate de la emancipación de éstos, sino porque esta emancipación incluye la emancipación de la humanidad entera. Porque "toda la servidumbre -

[134] Ibidem, p. 447.

[135] Garaudy, R., sobre Marx, ob. cit. p. 412

[136] Ibidem, p. 424.

humana está implícita en la relación del trabajador con la producción y todos los tipos de servidumbre son sólo modificaciones o consecuencias de esta relación" (137).

La dictadura del proletariado es una de las "determinadas fases históricas", en el proceso dialéctico unido a la lucha de clases y al desarrollo de la producción, aquella fase, en particular, que media entre el paso de la sociedad burguesa a la aparición de la sociedad sin clases.

La lucha de clases lleva inevitablemente a la dictadura del proletariado, que representa solamente el momento del paso a la abolición de todas las clases (138).

En el socialismo y mediante esta nueva forma de sociedad desenajenada, el hombre podrá hacerse independiente, dueño y creador de su propia vida. El hombre comenzará a hacer de la vida su principal ocupación, en vez de que ésta fuera la producción de los medios de vida. Y ésto porque en el socialismo, el hombre producirá en forma asociada, no competitiva; racionalmente y sin enajenación, lo que significa que la producción estará bajo su control, en vez de dejarse dominar por ella como por una fuerza ciega.

El hombre desenajenado, meta del socialismo, es el hombre que no domina a la naturaleza, sino que se identifica con ella, y que está vivo y reacciona ante los objetos, de modo que los objetos cobran vida para él.

El fin principal del socialismo es el reconocimiento y la realización de las verdaderas necesidades del hombre, que "sólo será posible cuando la producción sirva al hombre y el capital deje de crear y explotar las necesidades falsas del hombre" (139). El socialismo es la abolición de la enajenación, la recuperación del hombre como verdadero ser humano. Es la condición para la realización de las necesidades espirituales del hombre. Tenderá por tanto, a la desaparición del Estado y al establecimiento de una sociedad compuesta por individuos que cooperan voluntariamente.

Para Marx, el socialismo significaba el orden social que permite la recuperación del hombre, la identificación entre existencia y esencia, la superación de la separación y el antagonismo entre el sujeto y el objeto, la hu

(137) Marx, K. *Mans, Ec. Fil.* p. 117.

(138) Mascitelli, E. *ob. cit.* p. 119.

(139) Fromm, E. *ob. cit.* p. 73

manización de la naturaleza; significaba "un mundo en el que el hombre no es ya un extraño entre extraños, sino está en su mundo donde se siente como en su propia morada" (140).

Y para alcanzar esos fines, el marxismo pretende aportar los medios - de una eficacia histórica real. Esta tarea es ante todo, una tarea política: la que consiste para superar la alienación mediante su rebasamiento dialéctico en la lucha de clases, en resolver las contradicciones de todas las formas del Estado de clase del capital.

El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza - humana a través del hombre y para el hombre.

Unicamente con la victoria del comunismo el hombre obtendrá la posibilidad de un desarrollo multifacético de sus capacidades, de encarnar en sí toda la riqueza - de la personalidad humana (141).

El comunismo comprende, como momento esencial, la lucha, la práctica necesaria para su afirmación; es por ello, utilizando las palabras de Schaff: un "humanismo militante".

Para Marx, el comunismo es

...la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del - conflicto entre la existencia y la esencia, entre la - objetivación y autoafirmación, entre la libertad y la ne-cesidad, entre el individuo y la especie. Es la solu- ción del dilema de la historia y sabe que es esta solu- ción (142).

En el marxismo palpita una angustiada búsqueda de la liberación del - hombre que lo impele a la obra decidida tendiente a la construcción del hom- bre nuevo. El protagonista de esta redención será la víctima sumergida en - la situación más deprimente: la clase proletaria, que carga sobre sus espal- das un sufrimiento universal, pero que se erguirá de su afrenta, con la con- ciencia de su estado a una emancipación que cambiará el curso de la historia.

(140) Ibidem, p. 79.

(141) Blaiberg, J., ob. cit. p. 149.

(142) Marx, K., Mans, Ec. Fil., p. 136.

Más hay que aclarar que el comunismo al que se pretende llegar, no es considerado como el fin en sí de la vida humana, sino como la condición de la libertad y la creatividad humanas. "No es la realización de la vida, sino la condición de esa realización" (143). Cuando el hombre haya construido una forma racional, desenajenada de la sociedad, tendrá la oportunidad de comenzar con lo que es el fin de la vida: el "despliegue de las fuerzas humanas que se consideran como fin en sí, el verdadero reino de la libertad" (144). Evidentemente, el fin del socialismo es el hombre.

+ + + + +

El porvenir del hombre es la liberación de la alienación, la apropiación real de la naturaleza humana por el hombre y la solución del dilema de la historia. La solución al mal que padece el hombre, será posible en la sociedad comunista, en la sociedad sin clases que ha abolido la propiedad privada.

Este porvenir humano se vislumbra ya en la vida práctica del hombre, en la historia misma; y no en un mero esquema ideal.

Lo deseable no es exterior a lo real, no es la creación arbitraria de un individuo, ni la revelación de un más allá trascendente. Sino que es la racionalidad interna de la historia. Es el resultado de la contradicción entre la realidad y los posibles inscritos en ella. Y en este punto, difiere notablemente el marxismo de la concepción utópica. En esta última, si bien la liberación del hombre se obtiene en una sociedad sin clases ni propiedad privada, esta sociedad es realizada bajo la idea directriz de un solo hombre: el famoso "Utopo", patriarca y fundador.

La previsión de Marx se funda, no en una exigencia ideal como en "Utopía", sino en el hecho de que en la sociedad burguesa están listas las condiciones materiales para su realización.

El porvenir del hombre, es decir, la abolición de la enajenación y la recuperación del hombre como verdadero ser humano, se vislumbra mediante la tarea política, mediante el rebasamiento dialéctico en la lucha de clases en el resolver las contradicciones de todas las formas del Estado de clase del

(143) Fromm, E., ob. cit. p. 71

(144) Loc. cit.

capital. El protagonista de la historia será el proletariado, como representan te de toda servidumbre e injusticia humanas.

El comunismo no es la realización de la vida, sino la condición de esa realización que es: el despliegue de las fuerzas humanas, el reino de la libertad. Mientras que, en Utopía, la sociedad sin clases es la total solución y la liberación del hombre en la tierra, mientras obtiene el hombre la justa remuneración en la vida después de la muerte, la cual es una abstracción sin sentido para el marxismo.

+ + + + +

En síntesis, entre la Antropología Marxista y la concepción del hombre en "Utopía", se establecen varias distinciones.

1) En el marxismo, el hombre no es creatura divina, como en Utopía, - sino un ser absoluto, centro del universo, cuya característica primordial es - el ser social. El hombre es así, el ser social cuya esencia es el trabajo. Y es, tanto un producto de la sociedad, como su productor.

Entre los utópicos, la creencia en una divinidad creadora, determina - su concepción del ser humano, quien es entonces, una creatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza y en orientación a su creador. Pero, el marxismo crítica la religión, por ser ésta, expresión del empobrecimiento humano e ilusión engañosa, negando así la existencia de un Dios creador, y por ende, el - concebir al hombre como creatura divina a imagen y semejanza de El.

El marxismo niega así, toda dimensión trascendente al ser humano, -dimensión afirmada por el pueblo utópico-. En el marxismo, el hombre es ser supremo y creador. El Dios del hombre es el Hombre. Así, el hombre no es imagen de Dios, sino Dios, la imagen del hombre.

2) En "Utopía", el hombre tiene su principio y fin en la divinidad, y posee por ello, un rasgo de permanencia: es imagen y semejanza de Dios. Mientras que, en el marxismo, el hombre tiene principio y fin dentro del círculo - Naturaleza-Hombre-Trabajo; pues el hombre es definido no por su conciencia sino por sus posibilidades de producción. El trabajo es, así, principio de auto creación y expresión de la naturaleza humana, que es histórica.

3) En "Utopía" el hombre es un ser social que necesita del resto de los hombres para desarrollarse plenamente. Pero el marxismo va más allá: el hombre es configurado por la estructura social. No sólo se relaciona con la naturaleza y la sociedad, sino que es en sí mismo, un producto social. La esencia del hombre es la totalidad de las relaciones sociales. El individuo no es sólo un ser social, sino que es él mismo, el Ser Social, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida.

4) Además, en el marxismo, el hombre es autocreación, pues, mediante el trabajo, mediante la praxis, transforma la realidad y las circunstancias - que a su vez le condicionan. El hombre, al transformar sus condiciones de existencia, se transforma a sí mismo como género. La Historia es la historia de la autorrealización del hombre por medio del trabajo.

En "Utopía", el hombre es creatura divina; en el marxismo, es autocreación por medio de la praxis social. El hombre forma a la sociedad y a su vez, es formado por ella. Por tanto, el hombre es el ser que debe su existencia al hombre.

5) El hombre utópico, es el ser que tiende a la vida después de la muerte, mientras que para Marx, es el ser cuya realidad -la permanente construcción-, termina con ella.

6) En el marxismo, el hombre es el ser que, ahogado en el dolor y la desesperación, lucha por su liberación. El mal que le acosa es la alienación, la usurpación hecha al hombre mismo, sustentada en todos sus niveles por el sistema capitalista, por la propiedad privada de los medios de producción. En ambas posturas, la propiedad privada es vista como un elemento nocivo. Sin embargo, para el marxismo, el mal originario es la enajenación del trabajo, - del que la propiedad privada es medio y expresión. Mientras que, para Utopía, la propiedad privada es, en sí misma, el mal originario causa de todo mal existente, y de todo sufrimiento y explotación humanas, el marxismo considera al mal desde un ángulo más amplio: la alienación. El mal del hombre proviene de experimentar al mundo, a los otros y a sí mismo como ajenos y exteriores a él. El mal mayor es, el trabajo enajenado, siendo la propiedad privada su producto, medio y expresión y en cuanto tal, un mal.

7) Ambas posturas difieren también en su consideración sobre la liberación del mal que padece el hombre.

Si bien en el marxismo se propone la disolución de la propiedad privada, como la eliminación de un mal que provoca, a su vez, otros muchos, sin embargo, esta supresión se propone como la eliminación de un mal que es, por otra parte, efecto de un mal primo: el trabajo enajenado. Así, la felicidad del hombre se obtendrá, no al suprimir únicamente la propiedad privada, sino, sobre todo, al modificar la calidad del trabajo, para que éste vuelva a ser humano.

En "Utopía", en cambio, la liberación se logra tan sólo con la supresión de la propiedad privada, mal original. Y, lejos de buscar una reforma en la cualidad del trabajo, se limita a reducir las jornadas laborales.

8) La supresión del Estado es indispensable dentro de la teoría marxista, para lograr la completa liberación humana. La supresión del mal se llevará a cabo en el comunismo, ya que el único medio de lograr la libertad es la eliminación de las clases sociales; siendo necesario para ello, la desaparición del Estado, el cual sostiene la división de clases y asegura el dominio de quien posee los medios de producción sobre el resto de los hombres.

El resultado final de la revolución socialista será la instauración de una sociedad sin clases y sin Estado. En "Utopía", en cambio, se propone el crear una sociedad igualitaria, sin clases; y para lograr este fin, se establece al Estado quien será el encargado de regular el bien común y la libertad del hombre, desligando a éste del exceso de trabajo y de la explotación. Pero, en opinión marxista, la liberación del hombre se logrará, no por dicha regulación, sino por la disolución misma del Estado, que es el instrumento fundamental del poder político de la sociedad dividida en clases.

9) El porvenir del hombre, es decir, la abolición de la enajenación y la recuperación del hombre como auténtico ser humano, se vislumbra en la postura marxista, dentro de la tarea política, mediante el rebasamiento dialéctico en la lucha de clases, en el resolver las contradicciones de todas las formas del Estado de clase del capital, que será alcanzado en la sociedad comunista.

La liberación es propuesta, no como la dirección hacia una teoría que niegue y contradiga la realidad; la liberación no es fraseología teórica, sino lucha contra la total estructura de las condiciones materiales que han engendrado el mal, la alienación y principalmente el sistema de la propiedad privada.

La previsión de Marx se funda, no en una existencia ideal, como en "Utopía", sino en el hecho de que, en la sociedad burguesa están listas las condiciones materiales para la realización de un nuevo orden. Lo deseable no es exterior a lo real, no es la creación de un individuo, sino la racionalización interna de la historia, el resultado de la contradicción entre la realidad y los posibles inscritos en ella.

En cambio, en "Utopía", la liberación del hombre a través de una sociedad sin clases, sin propiedad privada, es realizada bajo la idea directriz de un solo hombre: Utopo, patriarca fundador.

Más, para el marxismo, la liberación no proviene de algo exterior al conjunto de los hombres, pues la alienación es, precisamente, el atentado contra la immanencia del hombre.

10) En "Utopía", la sociedad sin clases es la total solución al mal del hombre en la tierra, mientras obtiene su justa remuneración después de la muerte. Pero el comunismo se presenta, no como la realización de la vida, sino como la condición de esa realización que es: el despliegue de las fuerzas humanas, el reino de la libertad, siempre terreno.

+ + +

### CONCLUSIONES GENERALES.

- 1) De la obra "Utopía" no puede extraerse el auténtico pensamiento moreano sobre el hombre, pues la narración sostiene la ficción del diálogo. Únicamente puede extraerse del escrito, el concepto que el imaginado pueblo utópico posee acerca del ser humano.
- 2) Este concepto, difiere en gran medida de las concepciones sobre el hombre - que poseen, la antropología cristiana y la antropología marxista.
- 3) Entre los utópicos, la conceptualización del ser humano, depende en gran medida de la creencia en un Dios creador y providente. El hombre será entonces, - creatura suprema de Dios hecha a su imagen y semejanza, orientada a ser - creador, jerarquizada en un punto medio entre la supremacía divina y el - resto de las creaturas. El hombre posee cuerpo y espíritu. Posee un alma inmortal, que sobrevivirá a su fallecimiento en la tierra.

Hasta este momento, dicha visión del hombre concuerda con la que posee el cristianismo sobre él; y si bien, el cristianismo tiene un mayor desarrollo de conceptos, no puede afirmarse hasta aquí una oposición entre las posturas; la cual se vislumbra en sus conceptos sobre el bien propio del hombre, del mal que éste padece y de su liberación.

En cambio, en relación al marxismo, la divergencia es total en este - punto. El marxismo critica la religión por ser expresión de empobrecimiento - humano. Niega así la existencia de un Dios creador, y, por ende, el concebir al hombre como creatura divina a imagen y semejanza de El. El hombre no es - creatura, sino ser absoluto, centro del universo, supremo y creador. El hombre no es la imagen de Dios, sino Dios, la imagen del hombre. Este último no posee una dimensión trascendente; su principio y fin no pueden buscarse fuera del círculo Naturaleza-Hombre-Trabajo. Así, el hombre en sus posibilidades de producción, ser histórico que se autoproduce. Es además, realidad que termina con la muerte.

- 4) En "Utopía" el hombre es el ser social, el ser que requiere del resto de los hombres para lograr su pleno desarrollo. La sociedad es una gran familia fundada en el deseo de seguridad y bienestar de todos sus integrantes.

En el cristianismo, la sociabilidad natural del hombre tiene, además, un sentido trascendente. La sociedad es familiar, más no está únicamente fun-

dada en el bienestar y seguridad, sino en la filiación común a todos los hombres, por ser en su totalidad, hijos de un mismo padre. Por otra parte la so- ci- dad es expresión de la riqueza infinita de Dios; y es, además, copia de la respuesta del hombre a Dios, orientada al resto de los seres humanos, que tam- bién son sus hijos. Por ello, su sostén no es únicamente el orden y la seguridad, sino, sobre todo, la justicia, la caridad y el "amor".

Y el marxismo va aún más allá: el hombre, no sólo necesita de los - otros para desarrollarse, sino que, el hombre es configurado por la estructura social. El hombre no es criatura divina, sino producto de autocreación - por medio de la praxis social. El hombre, forma a la sociedad y, a su vez, - es formado por ella. Por tanto, el hombre es el ser que debe su existencia - al hombre.

5] El sufrimiento que padece el hombre es, en opinión utópica, causado por la explotación de unos hombres a otros. El mal proviene de ésta, que a su - vez se origina en la codicia. Por tanto, el mal causa de todo mal, consis- te en la mala distribución de la riqueza, en la propiedad privada.

Para los cristianos, en cambio, el sufrimiento humano es efecto de la culpa, es decir, de la negación y alejamiento de Dios por parte del hombre. - La explotación es solo una de las modalidades de la culpa. Todo mal proviene de la negación de Dios. El mal causa de todo mal es el pecado. La propiedad, excluyendo la suntuaria, es derecho natural.

El marxismo concuerda con la creencia utópica de la propiedad privada como un elemento nocivo. Sin embargo, el marxismo aborda el problema del mal desde un ángulo más amplio. El sufrimiento del hombre se origina en la al- ie- na- ción que es la usurpación e injusta suplantación hecha al hombre en varios - niveles, por el sistema capitalista.

Propiedad privada y trabajo enajenado, se determinan mutuamente, pero, en origen, la propiedad privada no fue causa sino consecuencia del trabajo en- aj- en- ado, que es un grave mal.

6] La liberación y solución al problema del mal, es planteado en "Utopía" a - partir de la supresión de la propiedad privada individual, a partir de un - cambio de la estructura económica y social. Pues, la felicidad del hombre será obtenida al lograr la abundancia de bienes equitativamente repartidos

entre los integrantes del grupo.

Según el cristianismo, la liberación del hombre se obtendrá no por un cambio de estructuras, sino, primordialmente, por el retorno del hombre a Dios Suma Verdad, y por tanto, fuente de absoluta libertad. La Felicidad plena sólo podrá poseerse después de esta vida y no en esta tierra, "en ningún lugar".

En cambio, para el marxismo, la liberación sí se obtendrá a través del cambio absoluto en la estructura económica. Tendrá que abolirse la propiedad privada; pero junto con ello, deberán suprimirse otras condiciones alienantes, sobre todo, el trabajo enajenado. Pues no bastará para lograr la liberación del hombre, la simple repartición de la riqueza.

Por otra parte, la liberación del hombre, que está "por venir", es propuesta no como la dirección de una teoría que niegue y contradiga la realidad. Lo deseable no es exterior a lo real, no es la creación de un individuo -como en "Utopía"-, sino la racionalización interna de la historia, el resultado de la contradicción entre la realidad y los posibles inscritos en ella.

7) Para obtener la liberación humana, Utopía cree necesitar del Estado Ideal; según los utópicos, el Estado logra la felicidad del hombre y su liberación al vigilar la no-existencia de la propiedad privada, y la seguridad pública. La finalidad del Estado es la liberación del hombre, eliminando el exceso de trabajos corporales para que éste pueda llegar a la realización de su persona.

Sin embargo, para el cristianismo, la verdadera libertad se obtendrá hasta la venida de Jesús. El Estado terreno le interesa únicamente en modo secundario, mientras que el reino celestial adquiere importancia primordial.

Y para el marxismo, la supresión del Estado, es uno de los medios indispensables para lograr la liberación humana, la cual se obtendrá cuando desaparezca el sistema clasista sostenido por él. Además, el comunismo será sólo la condición para la realización humana, y no el logro de la misma, como pretende el Estado Utópico.

8) De los puntos anteriores, puede concluirse que el concepto del hombre contenido en la "Utopía" de Tomás Moro, no pertenece a la Antropología Cristiana, ni tiene una relación estrecha con la Antropología marxista.

A partir de las diferencias halladas se puede sugerir que, de posturas diversas sobre el ser humano, difícilmente se darán idénticos ideales a ser alcanzados por el mismo.

### A P E N D I C E.

**Desavenencias entre la antropología marxista y la antropología cristiana.**

Las concepciones marxista y cristiana del hombre jamás podrán coincidir por el espíritu antirreligioso que inspiró la enseñanza de Marx.

El marxismo es más contrario al cristianismo que al capitalismo, pues deriva enteramente de aquél; está contaminado por su espíritu y se mantiene a su misma altura. En realidad, el socialismo marxista tiende a reemplazar al cristianismo (...). Es la rebelión del reino terrenal y humano contra el reino de Dios, el reino celestial (1).

El marxismo rechaza a Dios por aceptar al hombre. Mientras que para el cristianismo, Dios y el hombre no son elementos sin conciliación. Para el cristiano,

Dios es la causa y el más profundo sentido de la existencia humana, es la fuente de la dignidad y la libertad. Y la dependencia hacia Dios, lejos de aniquilarlo, le realiza (2).

Además, mientras el marxismo niega la creación del mundo -y del hombre- por Dios, el cristianismo la afirma. He aquí una gran diferencia entre la antropología marxista y la cristiana. Para esta última, el hombre es un ser creado por Dios, es imagen y semejanza de su creador. Y la creación divina es negada absolutamente por el marxismo.

Y es en páginas de un libro de la doctrina cristiana donde encontramos:

"Nadie que sea sensato, en efecto, pretenderá ser el fundador de la existencia en la que el mismo se sitúa con su propia humanidad a través de sus realizaciones. Nadie se proclamará a sí mismo el creador de este mundo en el que ciertamente introduce la novedad a través de sus obras, pero al que siempre ha de presuponer. - Nadie se podrá llamar a sí mismo creador del otro en el que puede ciertamente suscitar posibilidades insos-

(1) Berdiaev. Nicolás. El Cristianismo y el Problema del Comunismo. 8a. Ed. (2) López T. ob. cit. p. 202. {Espasa Calpe, Austral, N°26, Madrid, 1962, p.21

pachadas, pero que se le escapa y le desborda siempre y radicalmente, no depende de él" (3).

Marx criticó profundamente a la religión, y en ello al cristianismo. - Según él, el hombre atribuye a Dios su propia naturaleza, sus deseos y sus aspiraciones más elevadas. Se sale de sí mismo, se objetiva, crea un Dios a su imagen y semejanza. La fe en Dios empequeñece al hombre y lo empobrece. La religión es una traba para el cumplimiento de las aspiraciones y los deseos humanos, para el desarrollo de las fuerzas y de la felicidad del hombre en la tierra. La religión transporta la vida a una esfera ilusoria. Para que el hombre pueda alcanzar la plenitud de la vida es preciso eliminar la fe religiosa, obstáculo en su camino (4).

La religión es un obstáculo para la liberación del hombre, para su poder y para la realización de su felicidad, le subyuga prometiéndole bienes ilusorios y adormece su conciencia con la promesa de esperanzas venideras. "La religión es el opio del pueblo" (5), por lo que para obtener la felicidad verdadera, hay que independizarse de lo que no es más que una quimera, es decir, de la mentira religiosa.

Tanto el cristianismo como el marxismo, se han criticado en infinidad de puntos a lo largo de la historia. El marxismo critica al cristianismo diciendo que éste,

...desprecia la actividad humana, predica el estado pasivo, la sumisión al destino, la resignación ante la injusticia social y enseña a entregarse a la voluntad de Dios para todo, justificando de esta manera la opresión del hombre por su semejante (6).

Sin embargo, el cristianismo se defiende de la acusación que se le hace de pasividad, y recuerda que su doctrina toma en cuenta a dos principios - que coexisten en la vida religiosa: el principio divino y el principio humano.

Si Dios sólo fuera activo, nunca hubiera existido el mal, ni la imperfección, ni el sufrimiento. Pero el hombre obra también, y su actividad puede ser buena o mala (7).

(3) Gdes. Temas..., ob. cit., p. 64

(4) Berdiaev, N. ob. cit. p. 18.

(5) En Ibidem, p. 19

(6) Ibidem, p. 42

(7) Loc. cit.

El cristianismo no corresponde a una espera continua del milagro como acontecimiento exterior y que se produce independientemente de lo que él mismo representa. La actitud pasiva es considerada como tentación y, por consiguiente, es condenable. Incluso, se afirma a sí mismo como "la religión más apta para mirar hacia el porvenir" (8).

El cristianismo se defiende además del ataque que se le hace, considerando que rebaja la dignidad humana. Y se defiende con el postulado que desde el principio empleó: "El cristianismo afirma la dignidad del ser humano - en tanto que es la imagen de Dios" (9).

El cristianismo cree no rebajar al ser humano, puesto que éste recibe, a través de Cristo, Dios y hombre una fuerza creadora que lo coloca por encima de la naturaleza. Además, dice el cristianismo,

no se cae más que desde una altura y por consiguiente, si (el hombre) pudo caer, es que, en origen, el hombre se hallaba a gran altura. Sólo un espíritu libre y no natural pudo alejarse de Dios. El hombre(...) lleva - en sí la imagen divina, es el reflejo de la naturaleza suprema, es la creación y el hijo de Dios. Esta naturaleza suprema no podía ser irremediabilmente aniquilada después de la caída (10).

El cristianismo no siente ser la negación del mundo y del hombre, - pues es la religión de la Encarnación del Espíritu y de la transfiguración - del mundo.

Por otro lado, el marxismo es atacado a su vez por el cristianismo, - ya que, en opinión de algunos autores, es esta ideología quien niega la actividad en el hombre y le rebaja pasando por alto su dignidad. Algunos autores como Berdinaev, señalan que la concepción del mundo marxista no afirma la actividad del hombre, sino la de la sociedad y colectividad social que aniquila al ser humano y lo convierte en su instrumento. Según Berdinaev, reconocer la actividad humana es reconocer al hombre en una iniciativa creadora, una libertad de acción. El hombre es activo en cuanto que es un ser espiritual libre gozando de un valor absoluto; si no, queda reducido al estado de instrumento al servicio del desarrollo social. Es activo si crea este proceso, pero no lo es, si este proceso le crea a él (11). Y el mismo autor afirma:

(8) *ibidem*, p. 44

(9) *ibidem*, p. 43.

(10) *ibidem*, p. 48.

(11) *ibidem*, p. 51.

El comunismo materialista que reconoce por única realidad original a la colectividad social, considerándola - como prodigiosamente activa y todopoderosa, niega al - hombre (12).

Tanto cristianismo como marxismo, reconocen que la naturaleza humana - entraña un diálogo con los demás, una misión social. Pero, según algunos autores cristianos, en el cristianismo, el hombre subsiste como persona que puede prolongarse en la sociedad, que integra sin diluirse de ella. Sin embargo, en el marxismo, dice, "...la refrleja contra el individualismo acentúa el valor social en mengua del valor personal: el hombre se diluye así en la sociedad" (13).

Para el cristianismo, no es la sociedad trabajadora la que da la esencia de la persona, sino que es la persona la que insertándose en la sociedad - le da vida y grandeza y contribuye así a la plena realización del hombre. Dejar el valor personal, individual, en la penumbra, entender al hombre sólo en el lenguaje del trabajo social, es, para el cristianismo, "hacer del hombre un hombre-masa alienado en la maquinaria social" (14)

Para el marxismo, los hombres se unen por el trabajo, por lo que hacen pero, en el cristianismo, los hombres se unen porque son hermanos, y no por - su hacer en exclusiva. En el cristianismo:

la verdadera comunión entre los hombres tiene su fuente en el espíritu, que descubre en los demás una riqueza - ingente en el ser: espíritus encarnados; ve, por lo tanto, un reflejo de su propio ser, una idéntica vocación humana: realizarse realizando, poseerse sin cerrarse, darse sin perderse. El hombre se abre al horizonte social por el fanal del espíritu que ilumina no sólo lo - que los otros hacen, sino lo que los otros son (15).

¿Cuál es entonces la causa de la rivalidad? ¿En qué radica -por lo expuesto- la diferencia entre las concepciones antropológicas cristiana y marxista, que las hace oponerse entre sí?

Un punto central sobre el que jamás podrán coincidir marxismo y cristianismo y que constituye la base de la rivalidad, es que, mientras el cristianismo se compromete en la creencia en Dios, Marx, condenó la religión como "el

[12] Loc. cit.

[13] López T., A., ob. cit. p. 200

[14] Ibidem, p. 201.

[15] Ibidem, p. 200.

opio del pueblo" y sostuvo que el universo existe sin que haya nada detrás o más allá de él, y que es fundamentalmente material en su naturaleza, estando todo en él determinado por las leyes científicas del universo. La Biblia ve al hombre como creado por un Dios trascendente, mientras que Marx negó la existencia de Dios y sostuvo que cada individuo es un producto de la sociedad humana en la que vive.

El cristianismo admite a Dios como fuente absoluta y creadora de vida, y considera la dignidad del hombre en cuanto ser espiritual, en cuanto hijo de Dios y de ahí derivan el resto de consideraciones sobre la naturaleza humana

...el espíritu esta única fuente de la actividad de la libertad y de la dignidad suprema del hombre (...). El hombre no funda su actividad sino sobre el dominio de la naturaleza y la sociedad por el espíritu sobre la sumisión de estas; sólo en ese instante su actitud con respecto a ésta es independiente y realmente activa (16).

Efectivamente toda la antropología cristiana gira en torno a Dios, el cual es negado por el marxismo.

El hombre no es activo más que como ser espiritual y si pertenece a la eternidad, es decir, se encierra en sí un principio independiente del tiempo. Y ésta no es la doctrina del marxismo del materialismo, sino la del cristianismo (17).

Mientras el cristianismo considera la dignidad del hombre en cuanto ser espiritual, en cuanto hijo de Dios, el marxismo lo niega y niega toda realidad trascendente al hombre. El hombre adquiere así un matiz muy diverso al que posee en el cristianismo.

La creencia en Dios, por paradójico que parezca, es el origen de la "realidad", es lo que distingue y separa irreconciliablemente las concepciones marxista y cristiana sobre el hombre.

La concepción antropológica cristiana parte de la creencia en un mundo sobre humano, mientras que la marxista, parte del individuo real humano en su delimitación social.

Cuando la antropología toma como punto de partida al mun

(16) Berdiaev. N., ob. cit., p. 56

(17) Loc. cit.

do sobrehumano, el hombre no es punto de partida, sino - punto final de la antropología (18).

Una antropología materialista, antropocéntrica, parte siempre del individuo humano autónomo, respecto a fuerzas sobrenaturales.

La diferencia entre las concepciones antropológicas del marxismo y del cristianismo, radica principalmente, en que el humanismo marxista es antropocéntrico, y el cristiano, teocéntrico. Y no puede dejar de serlo en un sistema como el marxista, dado su ateísmo. Entonces, el hombre no tiene más relación que con la Naturaleza y consigo mismo. "El hombre es el supremo ser para el hombre, dice Marx" (19).

Y un humanismo que considera al hombre como una totalidad en sí como - una indivisible unidad, de propia identidad -concepto con el cual está de acuerdo el cristianismo-, sino como un ente absoluto, punto de partida y fin último él mismo, con negación implícita de toda realidad trascendente, no puede coincidir con el humanismo cristiano.

Por otro lado, mientras que para el marxismo la actividad humana consiste en "acoplarse, sincronizarse, ponerse al hilo con las fuerzas materiales que mueven al mundo y la historia" (20), para el cristiano consiste en un acto redentor. "Para la totalidad del acto redentor, así como para que subsista la redención, se requiere un obrar humano" (21).

Como se ve, la divergencia entre una y otra concepción radica en la - creencia en Dios, o en su negación. Y de ahí se desprenden el resto de sus diferencias.

El cristianismo ve a la persona humana como libre, ya que es semejante a Dios. El hombre puede disponer libremente de sí (22), mientras que en el - marxismo, el hombre está sometido a la necesidad impuesta por la sociedad.

El marxismo es un materialismo y éste profesa la reductibilidad de todo lo existencia a la materia. No existe nada inmaterial o incorpóreo. El es

(18) Schaff, A., ob. cit., p. 128.

(19) Gringoire, Pedro. Marxismo ¿Ciencia para o Ciencia Ficción?, Ed. Jus, México.

(20) Ibidem, p. 51, 1979, p. 53

(21) Scheffezky, L., ob. cit. p. 94

(22) Streithoffen, H.B. Juicio Cristiano sobre el marxismo. Cuadernos B.A.C. N.º 10, Madrid, 1978, p. 13.

píritu y el alma se conciben como meras funciones corporales. Por lo que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual en general. "No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino que al revés, su ser social determina su conciencia" (23). Y en este punto difiere esencialmente del cristianismo, cuyo supuesto principal es la existencia de un principio espiritual trascendente, creador del hombre. Este está formado de cuerpo y alma y constituye una unidad. En el marxismo entonces, no se cree en la supervivencia del alma después de la muerte y por lo mismo, tampoco espera en la vida futura hacia la cual está orientado el hombre cristiano. Para el cristiano, todo comienza con la muerte, mientras que para el marxista, todo termina con ella.

El cristianismo no puede coincidir en su concepto del hombre con el marxismo, por el materialismo que éste profesa. El cristianismo afirma que

el hombre depende de la materia en cuanto no puede existir en este mundo sin ella, más depende de ésta en su realidad existencial, y no en su misma esencia. El espíritu no es un producto de la materia. Por otro lado, el hombre no es simple esclavo de la materia, sino también señor de ella de acuerdo a la voluntad del Creador (24).

Mientras que para el marxismo no existe en el hombre un alma espiritual e inmortal. Es esta una diferencia fundamental con respecto a la doctrina cristiana.

Derivándose de las tesis conflictivas acerca del universo, existen diferentes descripciones de la naturaleza del ser humano individual. Según el cristianismo, el hombre está hecho a imagen de Dios y su destino depende de su relación con Dios. Cada individuo humano es libre de aceptar o rechazar el fin de Dios y será juzgado según como ejecute esa libertad. Semejante juicio trasciende las condiciones de esta vida, pues toda persona individual sobrevive de algún modo a la muerte física de la que tenemos conocimiento. Y el marxismo niega una tal supervivencia de la muerte y un tal juicio. Asimismo, ha de negar la importancia de la libertad moral individual que es crucial para el cristianismo, pues según Marx, nuestras ideas y actitudes morales están determinadas por la clase de sociedad en la que vivimos.

(23) Marx K., *Ideolg. Ale.*, ob cit. p. 87

(24) Streithoffen., ob. cit., p. 8.

Además, el pensamiento marxista considera y valora la naturaleza social del hombre con mayor amplitud que a su naturaleza individual, el hombre existe para la sociedad. En cambio la doctrina social cristiana ha afirmado siempre la mutua dependencia entre persona humana y sociedad.

Por otra parte, entre una y otra tercia encontramos diferentes diagnósticos de lo que es malo o erróneo en el género humano. El cristianismo dice que el mundo no está de acuerdo con los propósitos de Dios, que la relación del hombre con Dios está quebrantada. El hombre abusa de su libertad, rechaza a Dios y está así infectada de pecado.

Marx reemplaza la noción de pecado por la de alienación, la cual conlleva una idea similar de un cierto patrón que la vida humana real no encuentra. Pero la idea de Marx es la de alienación con respecto a uno mismo, porque a los hombres no se les permite realizarse en las condiciones de la sociedad capitalista.

Marxismo y cristianismo desean ambos una regeneración total del hombre, pero a diferencia con el cristianismo, el marxismo espera que tenga lugar enteramente dentro de este mundo secular. Ambos ofrecen respuestas diferentes a las enfermedades de la vida humana. "La prescripción para un problema depende del diagnóstico que indique la causa fundamental" (25).

En diferencia total contra el cristianismo y contra la visión utópica del hombre, el mal, es decir, la alienación no es una contradicción entre una pretendida "esencia metafísica del hombre: y el conjunto de las condiciones del sistema capitalista, sino una contradicción interna al capitalismo mismo, entre las posibilidades históricas que él engendra y los obstáculos que al mismo tiempo él opone a la actualización de esos posibles. En Marx

la afirmación humanista no implica ningún recurso a las categorías morales, metafísicas o religiosas de la oposición entre lo ideal y lo real, de la naturaleza eterna del hombre de su vocación divina o de su caída (26).

Y en opinión de algunos autores como Garaudy,

Lo propio del materialismo marxista es precisamente ayudarnos a enraizar en el mantillo humano el sentido mismo

(25) Stevenson L., ob. cit. p. 18

(26) Garaudy, ob. cit. p. 423

de nuestra vida, sus fines, no ligándolos a una oposición utópica entre lo real y alo ideal caído del cielo, sino - enseñándonos a descubrir, en cada etapa de la historia, - un posible históricamente determinado a partir de las condiciones reales (27).

Mientras que, para un cristiano,

Tomar conciencia de que Dios nos amó y se entregó por nosotros y de que, como expresa la plegaria de San Agustín, alejarse de El es morir, retornar a El es resucitar y habitar en El es vivir, es la única manera de entender lo - que es el hombre y de esperar la definitiva victoria sobre todas las alienaciones (28).

El cristianismo cree que únicamente el poder de Dios puede salvarnos de nuestro estado de pecado. Todo individuo necesita aceptar el perdón divino para empezar a vivir entonces una nueva vida regenerada en la iglesia cristiana. La sociedad humana no estará verdaderamente redimida hasta que los individuos no se transformen de este modo.

El marxismo dice lo contrario, que no puede haber cambio real en la vida individual hasta que haya un cambio radical en la sociedad. El sistema socioeconómico del capitalismo debe ser reemplazado por el del comunismo. Este cambio revolucionario es inevitable, a causa de las leyes del desarrollo histórico, lo que el individuo deberá hacer es unirse al partido revolucionario y - ayudar a abreviar las angustias del nacimiento de la nueva era. Y mientras para Marx la liberación del hombre consiste en su desalienación a través de la - abolición de la propiedad privada, para el cristianismo, la liberación del hombre consiste en la superación del mundo y en la íntima unión con Dios. Si - Dios nos creó, como afirma el cristianismo, entonces es su intención la que define lo que debemos ser, y debemos pedirle ayuda. Si estamos hechos por nuestra sociedad y encontramos que nuestra vida es insatisfactoria, es obvio que - no podrá haber cura real de esa insatisfacción hasta que la sociedad se transforme.

Además, ambas teorías tienen visiones diversas acerca de un futuro en el que el hombre está totalmente regenerado. Para el cristianismo, la nueva - vida comienza tan pronto el individuo acepta la salvación de Dios y se une a - la Iglesia, la comunidad de los redimidos. Pero el proceso se completa únicamente más allá de esta vida, pues el individuo y la sociedad estarán contamina

(27) Ibidem, p. 425-426.

(28) López T., ob. cit. p. 203.

dos todavía con el pecado del mundo y serán imperfectos. La visión marxista es la de un futuro en este mundo, de una sociedad perfecta en la cual los hombres puedan llegar a ser realmente ellos mismos, no alienados ya por las condiciones económicas, sino libremente activos en cooperación unos de otros.

A diferencia de la concepción del reino prometido en el que espera el cristiano, la sociedad con la que sueña el marxismo, aparecerá como un resultado de la lucha de clases, que no tiene ningún sentido moral. "El socialismo es bueno, según Marx, no porque sea un bien o un deber moral, sino exclusivamente porque es la meta futura del proceso económico" (29).

Dabe reconocer que:

Al igual que el cristianismo, el marxismo es más que una teoría. Contiene una receta de salvación social y ofrece una crítica de toda sociedad existente (30).

Sin embargo, difieren en el modo, en el cómo de su estructura. Tal vez, la diferencia en las concepciones cristiana y marxista, del hombre pr<sub>o</sub> venga de que:

El cristianismo más que una teoría, es un modo de vida y que aunque puede decirse que es una ideología, no es una ideología política como el marxismo (31).

Cristianismo y marxismo son dos teorías rivales de la naturaleza humana. Pero, aunque son radicalmente diferentes en cuanto a contenido, hay algunas similitudes notables en cuanto a estructura, "en el modo según el cual se acomodan entre sí las partes de cada doctrina y dan lugar a modo de vida (32). Y esto se debe, en primer lugar, a la naturaleza del universo como un todo. En consecuencia, ambos puntos de vista consideran que la historia se mueve en cierta dirección, aunque difieran en cuanto a la naturaleza de su fuerza y sentido.

Para el cristiano, el hombre no puede entenderse aparte de una relación. Pero si en el marxismo se trata de una relación con las fuerzas de la naturaleza y relaciones de producción, en el cristianismo se trata de su relación con Dios. Podría decirse que, si para el marxismo la esencia del hom-

(29) Bardiaev, N., ob. cit. p. 23.

(30) Stevenson, L., ob. cit., p. 87

(31) Ibidem, p. 69.

(32) Ibidem, p. 17.

bre está en una relación natural, para el cristianismo está en una relación trascendental). Y desde luego, "todo ésto suena a oídos del marxismo como - abstracciones sin sentido" (33).

En conclusión, se puede afirmar lo siguiente:

Para el marxismo, el concepto del hombre es puramente filosófico, sociológico y más específicamente económico. Para el cristianismo es definitiva y esencialmente teológico, sin que ésto excluya sus implicaciones filosóficas.

Marxismo y cristianismo jamás podrán coincidir en cuanto a la concepción del hombre, pues, el marxismo es antropocéntrico; el cristianismo es - teocéntrico y más específicamente, cristocéntrico.

El cristianismo difiere del marxismo en su referencia a la redención del hombre entero en su unidad, como ser no sólo material sino también espi ritual, no sólo social sino también individual, no sólo immanente al mundo sino también trascendente a él.

+ + +

BIBLIOGRAFIA.

- ABBAGNANO, Nicola. Diccionario de Filosofía, 2a. ed. F.C.E., México, 1983.
- ATHIE, Alberto. El Trabajo. Comisión Episcopal de Pastoral Social. Centro de Estudios y Promoción Social, A.C., México, 1984.
- BALDISSERA, Alberto. Utopía. Diccionario de Política, t. III, Siglo XXI Editores, S.A. México, 1982.
- BERDIAEV, Nicolás. El Cristianismo y el Problema del Comunismo; 8a. ed., Espasa Calpe, Austral N°26; Madrid, 1961.
- BLAUBERG, J., y otros autores. Diccionario Marxista de Filosofía. Ediciones de Cultura Popular; México, 1986.
- BUBER, Martín. Caminos de Utopía, Fondo de Cultura Económica, Breviario N°-104, México, 1978.
- CELANO. Tercera Conferencia General Documento de Puebla, 2a. ed. México, 1974.
- DAVIS, J.C. Utopía y la Sociedad Ideal; Informe Bibliográfico "El Nacional", N°26, México, Octubre de 1985.
- FERNANDEZ, Justino. Vasco de Quiroga (y la Influencia de la Utopía de Tomás Moro en la Nueva España). U.N.A.M. México, 1971.
- FRAILE, Guillermo. Historia de la Filosofía t. III. Del Humanismo a la Ilustración; 2a. ed., B.A.C., Madrid, 1978.
- FROMM, Erick. Marx y su Concepto del Hombre; Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- GARAUDY, Roger de. Perspectivas del Hombre. El Marxismo y el Hombre; Ed. Fontanella, Barcelona, 1970.
- GOULIANE, C.I. El Marxismo ante el Hombre, Ed. Fontanella, Barcelona, 1970.
- GRANDES TEMAS DE LA FE CRISTIANA. Ed. Don Bosco, Barcelona, 1981.
- GRINGOIRE, Pedro. Marxismo ¿Ciencia para o ciencia ficción?; Ed. Jus., México, 1979.
- GUIGNEBERT, Ch.; El Cristianismo Medieval y Moderno; Fondo de Cultura Económica, Breviario N°126, México, 1980.
- HOFFNER, Joseph. Manual de Doctrina Social Cristiana; Editora de Revistas, S. S. de C.V., México, 1984.
- KROTZ, Esteban. Utopía, Ed. Ecol, México, 1980.
- LARROYO, F. y ESCOBAR, E. Sistema e Historia de las Doctrinas Filosóficas. - La filosofía del Renacimiento., Ed. Porrúa, S.A., México, 1986.
- LOPEZ, Alfonso. Liberación Marxista y Liberación Cristiana. Biblioteca de Autores Cristianos; Madrid, 1974.
- MARX, Karl. Manuscritos Económico-Filosóficos, Fondo de Cultura Económica, - México, 1978.
- MASCITELLI, Ernesto, y otros autores. Diccionario de Términos Marxistas; Ed. Grijalbo, Colección Enlace; México, 1985.
- MORALES MANCERA, José. Filosofía Social de la Propiedad; Ed. Trillas, México, 1980.
- MORO, Tomás. Carta a Pedro Egidio; Utopías del Renacimiento; Fondo de Cultura Económica, Breviario N°121, México, 1984.
- MORO, Tomás. Utopía. Fondo de Cultura Económica; México, 1984.
- MORRA, Gianfranco. Marxismo y Religión; Ed. Rialp, S.A. Madrid, 1979.
- O'GORMANN, Edmundo. Santo Tomás Moro y "La Utopía de Santo Tomás Moro en la Nueva España". México, Biblioteca Nacional, 1937.
- POKROVSKI, V.S., y otros autores. Historia de las Ideas Políticas. Los Conceptos Sociales y Políticos de Santo Tomás Moro, 8a. ed., Ed. Grijalbo, S. A., México, 1966.
- REYNOLDS, Edward. Santo Tomás Moro. Utopía. Ed. Patmos, Madrid, 1970.
- SAGRADA BIBLIA; Edición Guadalupana; The Catholic Press, Chicago, 1966.

- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción sobre Libertad - Cristiana y Liberación. Ediciones Paulinas, S.A., Actas y Documentos Pontificios N°62, México, 1986.
- SARGENT, Daniel. Tomás Moro, 2a. ed., Ed. Jus, S.A., México, 1968.
- SCHAFF, Adam. Marxismo e Individuo Humano; Ed. Grijalbo, S.A., México, 1967.
- SCHEFFCZYK, Leo. El Hombre actual ante la Imagen Bíblica del Hombre. Ed. Herder; Barcelona, 1967.
- SOBREROCA, Luis A. La Doctrina Social de la Iglesia; 3a. Ed., Ed. Mensajero, Bilbao, 1967.
- STEVENSON, Leslie. Sete Teorías de la Naturaleza Humana; Ed. Cátedra, S.A. Madrid, 1982.
- STREITHOFFEN, H.B. Juicio Cristiano Sobre el Marxismo; Cuadernos B.A.C., N° 10. Madrid, 1978.
- ZAVALA, Felipe. Marx y la Alienación; Ed. Porrúa, México, 1986.
- ZAVALA, Silvio. La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España. Biblioteca Histórica Mexicana, Porrúa; México, 1969.