

TOMÁS MORO

JORGE ENRIQUE GUIER

Catedrático de Historia del Derecho

A la memoria siempre viva de mi padre.

Parece ser que son los grises apacibles y los colores esfumados y armónicos, como en los cuadros del Támesis de Turner, los que distinguen a Inglaterra, más que los contrastes violentos de tono o las construcciones pictóricas exaltadas de El Greco. Pareciera también que la flema inglesa se prestara más a las recogidas reuniones familiares, alrededor de un buen fuego hogareño, al comentario de textos bíblicos o autores predilectos, que a las grandes definiciones heroicas que pueden conmover hasta el fondo del alma, y poner la vida de cada uno, en esos bordes, que la contestación a la tal pregunta hacen que aquélla tome el aspecto de encrucijada: de un lado la vida —pero obnubilada y destruida en la negación de la conciencia— y del otro la muerte —como suprema consagración eterna del modo de esa conciencia viva—.

Inglaterra, desde los inicios del siglo XIII, empezó a definirse, muchas veces en paz, muchas en guerra —pero siempre aislada e insular— derramando sangre culpable y ensuciándose con sangre inocente, en los grandes temas de la vida humana, como la convivencia con los otros y la potestad de todos los individuos para configurar el sistema que los había de regir en común. Trabajosamente, fueron delimitando las atribuciones de los individuos, sus medios de garantizar su propia vida ante el Estado de tendencias omnímodas, y la formación de ese Estado en su propia función. La labor inglesa alcanzó su esplendor en 1688, con la llamada Revolución Gloriosa, que configuró la intervención del individuo en los negocios públicos y sirvió de ejemplo para todos los pueblos del mundo. No sólo definió Inglaterra de manera inequívoca esas altas cuestiones de gobierno entre los hombres, sino que también preguntas íntimas del propio hombre ante el sistema jurídico imperante.

Parece que casi siempre la vida de los hombres no se define por la contestación a grandes y trascendentales preguntas, sino que más bien es un continuo hacer de pequeños pedazos sin importancia, cumplir fielmente un cúmulo de obligaciones, tal vez bajo el criterio de que en la vida sólo se encuentra o lo blanco o lo negro, sin posibilidades de matices. Al menos eso nos parecía. Pero resulta que es todo lo contrario, puede que un día nos enfrentemos ante una situación desesperada —para otros puede parecer baladí y sin importancia, o cómica o simplemente un juego de posibilidades—, que coloca a toda nuestra actividad en entredicho, de un lado lo que consideramos el deber, el derecho, lo moral, pero que conduce a un cierto, seguro y evidente sacrificio, y del otro, el incumplimiento del deber, lo antijurídico, y si se quiere brutalmente calificado, lo inmoral, pero que esto nos da, aunque sea una cruel paradoja en forma de mueca angustiosa, seguridad y fortaleza, alegría de vivir y, finalmente, en muchos sentidos, puede dar una definición amplia a nuestra existencia, y nos hace en su contrario sentido, encontrar la explicación de nosotros mismos. Sin embargo, en el incumplimiento del deber, en la negación del derecho, en la obstrucción de lo moral, aunque represente mucho y se encuentre todo lo que buscábamos, falta un elemento esencial: se hiere en lo íntimo, con una herida que no admite cauterizarse, nuestra propia anterior definición, nuestras antiguas ideas encarnadas, lo que fuimos y todavía somos. El conflicto, en muchos casos, lleva a una meta final, a aquél lugar que se transforma en un punto sin retorno, en una posibilidad exigida y que debe cumplirse: la vida, llena de problemas, o la muerte, que nos acercaría a Dios.

Inglaterra, a fines del siglo XV y principios del XVI, vivía una época de transición, que si se compara con el continente europeo, indiscutiblemente presentó un fenómeno que ya había sido resuelto en la Europa peninsular. El tránsito de la Edad Media al Renacimiento en el continente no vio la característica de salto grave que tuvo en Inglaterra. Los problemas que implicaba ese renacimiento inglés, se mostraron en forma más virulenta que en Francia, por ejemplo. El proceso de consolidación de una monarquía absoluta en el continente gastó más tiempo y no se logró a plenitud debido al movimiento constitucionalista —al que luego nos referiremos—, y, finalmente, el proceso de reforma de la Iglesia fue más despacioso. En cambio, en la Isla fue más grave.

Es indiscutible que en los países del Norte, el Renacimiento despuntó mucho más tarde que en Italia y sobre todo, con matices diferentes que lo asociaron, casi desde el principio, con el movimiento religioso de la Reforma. Sin embargo, puede vislumbrarse un período muy pequeño, casi cronológicamente insignificante, al comienzo del siglo XVI, en que el nuevo conocimiento, o sea la mera actitud ante la vida y la nueva definición del hombre, eran divulgadas por Francia, Inglaterra y Alemania, sin haberse contaminado con ninguna discusión teológica. En muchos aspectos —casi en todos— este renacimiento en el Norte fue bien diferente de su modelo italiano.

El amor apasionado por cuadros y estatuas y la sensualidad desbordada de los italianos renacentistas no tienen paragón en la austera Inglaterra. No se oían sermones en las iglesias que defendieran las virtudes cristianas con citas de Séneca o de Horacio, y el carácter humanista o demasiado humano de los Papas italianos molestaba —más bien que halagaba—, a los ingleses que llegaban a Italia, quienes gustaron más de escuchar a Savonarola o Marsilio Ficino. Lo explosivo sensual del Renacimiento italiano atraerá a ingleses rebeldes y a artistas, dará ideas a Chaucer, pero nunca complació de manera efectiva al inglés medio. El Renacimiento inglés ni fue anárquico ni amoral, todo lo contrario, se asoció desde su inicio con la piedad y con la práctica pública y consciente de las virtudes: dirigió sus esfuerzos a aplicar todas las normas de las escuelas a la Biblia, para así lograr una versión más cierta y fidedigna de la Vulgata. Este Renacimiento fue menos brillante que su contrapartida italiana, porque no conoció a genios como Leonardo, Miguel Angel o Pico de la Mirandola, pero tuvo una virtud de validez que tal vez no fue tan explícita en Italia: hizo a un lado el juego pirotécnico del ingenio personal —del cual el Aretino puede ser un ejemplo—, o de la sabiduría propia y egoísta hasta cierto punto —como Leonardo—, por una ansiedad franca y decidida de derramar el conocimiento tan ampliamente como fuera posible, para que cobijara a todas las capas sociales.

Por otro lado, en el campo religioso, el inglés se colocó tan largo de la sensualidad italiana como lo hizo de la violencia teológica alemana. El genio tan cerca de la rudeza y la brutalidad —ignorante de matices—, como lo era el de Lutero, contrarió y molestó a los tranquilos eruditos de Oxford, y al principio sólo

atrajo débilmente —es cierto—, a la gente joven y “revolucionaria” de Cambridge y a los “pobres sacerdotes” lolardos, desviados en mucho —según consideración de la época—, de las verdaderas y ciertas sendas de la religión.

Se podría muy bien sostener que los primeros movimientos de la reforma inglesa —que despuntaron en Oxford—, se dirigían a corregir errores en el seno de la Iglesia Católica, pero sin siquiera pasarles por la mente que un cristiano pudiera vivir —y mucho menos abandonar—, esa Iglesia que era considerada la verdadera y única senda de salvación. La religión en Inglaterra, antes de la Reforma iniciada en 1530, era una de las que se vivía con más intensidad y más convicción en esa época en Europa. Podría decirse que sería excepcional el marinero quien antes de partir a un viaje no se despediera ante la Virgen de Walshingam. Los cuatro millones de ingleses de esta época se dedicaron a venerar reliquias y acrecentar con sus ofrendas los inmensos tesoros de los santuarios, templos y monasterios. Sin embargo, la ola de reacción en contra del clero era similar a la que andaba en boga por los corredores del continente. Libelos acusándolos de deshonestidad, malicia y falta de fe eran corrientes. Uno dirigido en forma de súplica al monarca se hizo popular en su época: “¿Quién podrá contar el número de esta gente vana y ruinosa, que eludiendo la ley del trabajo, ha sabido mendigar de una manera tan eficaz, que ha llegado a apropiarse más del tercio de nuestro reino?”.

En Inglaterra menudeaban los curas y los monjes. Según cómputos de la época había diez mil de éstos y cinco mil de aquéllos, todos ignorantes como el bajo clero medioeval. De los ochocientos abades nombrados por el monarca, que habitaban y regían los ochocientos monasterios ingleses, ochocientas congregaciones se engullían y tragaban las rentas reales. De los veintiún obispos ingleses, sólo cuatro verdaderamente habitaban en sus jurisdicciones. Y aquella súplica concluía con esta petición: “que se los despoje de sus riquezas, que se los ponga a trabajar y que se los case, para que dejen en paz a la mujer del prójimo”.

Mucha de toda la fortuna de los monasterios iba a parar a las arcas de San Pedro, a través de diezmos, anatas y los gastos de apelación de los casos judiciales ante los estables tribunales judiciales de la Santa Sede, basada la jerarquía pontificia en que

unos tres siglos antes, en virtud de la revocatoria de una excomunión al rey Juan sin Tierra, éste se había declarado vasallo de Inocencio III, y de allí continuaba ininterrumpido el vasallaje feudal. Esto hacía que una nobleza empobrecida y una naciente y rica burguesía compuesta de adinerados comerciantes e industriales, esquilada por una corona siempre en crecientes angustias financieras, volviera a ver con un sordo rencor a la gente de Iglesia como ésta “se atiborraba el estómago a punto de estallar”, como decía Erasmo. El resentimiento llegó poco a poco hasta los oídos atentos y la conciencia flexible del monarca.

En este ambiente religioso, sin embargo, antes de Lutero, los líderes del pensamiento, como Erasmo y Moro, se movían en forma distinta a la violencia —que en ambos bandos—, se desató después de Lutero. Y Moro y Juan Fisher —Arzobispo de Rochester—, quienes difundieron con tenacidad la nueva forma venida del continente, murieron como mártires de esa Iglesia Católica, que pretendieron reformar desde su interior, pero sin modificarla en su esencia ni abandonarla por otra. Erasmo y Moro, en su forma de ser, bien pueden considerarse exponentes típicos del Renacimiento del Norte de Europa. Ambos vivieron bajo los Tudor, sobre todo el último, y notaron como el cambio político eminentemente medioeval, en su transformación, dio también una vuelta grave a todo un sistema intelectual y cultural.

Inglaterra en esa época, bien puede afirmarse, es todavía una potencia de segundo orden. Al frente, cruzando el estrecho de Calais, la monarquía francesa había recibido un fuerte impulso de centralización, producto de la guerra de los Cien Años. Ya Luis XI y su hijo Carlos VIII, no fueron los jefes de un grupo desordenado de señores feudales más o menos independientes y llenos de ínfulas orgullosas, sino que mandaban en una Francia unida que se extendía desde ese canal hasta el mediterráneo. El mismo rey de Inglaterra, que había sido el más poderoso de los feudatarios de la monarquía francesa, había sido expulsado de Francia. Solamente Calais quedaba en manos de los herederos de Guillermo el Conquistador.

El otro problema que conllevaba una fuerza negativa a la consolidación absoluta de la monarquía francesa, o sea la casa de Borgoña, se resolvió fácilmente con la muerte de Carlos el Te-

merario en 1477, y así Luis XI se adueñó de esa codiciada Borgoña. El resto de la herencia borgoñona, sin embargo, pasó el Sacro Romano Emperador Maximiliano por el casamiento suyo con María de Borgoña, con lo cual los Habsburgos y los Valois, se encontraron cara a cara en la frontera nordeste de Francia, en Holanda y Bélgica. Si esos reyes Valois en esta época, mandaban en una sección de Europa que bien podría llamarse ya Estado francés. El jefe de este Estado se iba fortaleciendo paso a paso con su lucha en contra de Inglaterra, porque consiguió dos elementos que no pudo encontrar nunca el monarca inglés: la imposición de impuestos a las clases no nobles sin convocatoria previa de Estados Generales, y un ejército permanente.

Sin embargo, todavía en Europa se encontraba un estado casi típicamente medioeval que se negaba a este proceso de aglutinamiento político: el Sacro Imperio Romano que aparentemente se encontraba en estado de desmembramiento. Por dos generaciones el Emperador había sido jefe de algo casi inexistente, y lo que no podía conseguir a través de la fuerza de las armas lo consiguió, al menos en apariencia, con la diplomacia y las alianzas matrimoniales. Maximiliano, como vimos, se había casado con la heredera mayor de Europa, María de Borgoña, y el hijo de ambos, el archiduque Felipe, se casó con una mujer todavía más rica que su madre, la infanta Juana, apodada luego "La Loca", por sus múltiples desgracias, quien heredaría Castilla, Aragón, Sicilia, Nápoles y las Indias, y fue una hermana suya, Catalina de Aragón, quien dio el impulso al ascenso vertiginoso de la casa Tudor, cuando contrajo matrimonio, primero con Arturo, y luego con su hermano Enrique

En este mundo, en el cual lo que determinaba las ventajas era el crecimiento del poderío, el rey de Inglaterra se encontraba en una posición de desventaja indiscutible: no tenía ejército permanente, tampoco tenía recursos propios como el monarca francés, y todavía no podía hablarse en Inglaterra de un aparato estatal que fuera obediente a la voluntad del monarca. Y a la par de estas desventajas, por su proximidad con Francia y la Holanda imperial, Inglaterra se veía inmiscuida en los grandes problemas de la política europea y, en muchas ocasiones, debía representar su papel, aunque fuera por la fuerza, porque las guerras y las negociaciones continentales europeas envolvían al monarca, con las secuelas de

desplazamientos de alianzas y cambios de equilibrio, en los cuales casi ni tenía experiencia.

El mundo cambiaba debido a la invencible caballería de Gonzalo Fernández de Córdoba o a las huestes de la infantería suiza y en algunas ocasiones a otra caballería temible, la de Gastón de Foix, y otros generales franceses. Esto trajo como consecuencia que las recetas políticas europeas que se fundaban primordialmente en las guerras y las victorias, de las que mucho se aprovechaban los ingleses, ya no valían mucho. Esto también hizo que durante casi un siglo los monarcas británicos tuvieran que moverse con extrema cautela, muy conscientes de la desventaja en que se encontraban y siempre temiendo el peligro inmenso de que en alguna circunstancia, se pudiera encontrar sola Inglaterra frente a frente con Francia o España.

Apenas ascendió al trono Enrique VIII, se preocupó por la seguridad de su reino, la cual, como primera imposición, requería urgentemente el dominio del estrecho. Como necesidad para tal dominación era necesario un programa de expansión naval y una habilidad extraordinaria en el campo diplomático. De la primera se encargó personalmente el rey, de la segunda el Cardenal Wolsey. El monarca supervigiló la construcción de cada navío y el Cardenal organizó todo el servicio exterior: como primera medida un eficientísimo servicio de correos y corresponsales se extendió por toda Europa, lo que permitía a Inglaterra conocer lo que sucedía en aquella con extraordinaria prontitud. Sirvió de base para esta organización el servicio diplomático que ya había entrenado Enrique VII, el cual se reforzó con los elementos más sabios que producía Oxford, como Richard Pace, John Clark y Richard Sampson, de los cuales los dos últimos llegaron a ser obispos bajo el reinado de Enrique VIII.

La colección de despachos ingleses de este período —el apogeo del renacimiento— pinta con extraordinaria brillantez los detalles y colorido de esa época: los ejércitos, las frecuentes rebeliones de las ciudades italianas, los menores movimientos políticos en el Colegio de Cardenales de Roma, los impuestos en Francia, en fin, ese maravilloso tejido que sostenía la creación cultural del Renacimiento. Por un tiempo, Enrique VIII, y sobre todo Wolsey, con su extraordinario talento diplomático y su eficientísima información,

fueron un factor muy poderoso y firme en estabilizar, con pesos y contrapesos, la balanza delicada de Europa.

Un corto tiempo necesitó Enrique VIII para sacar a Inglaterra de su lugar de segunda potencia, para colocarla en un periodo de ascensión, que la sobrepasaría, hasta convertirla en la primera del mundo occidental, luego de haber superado, y aún arruinado, a aquellas potencias continentales, ante las cuales, poco tiempo antes, sólo el oír el nombre hacía temblar a la pequeña, insular y aislada Inglaterra.

*
* *

Para conocer la personalidad de alguien, no hay medio más eficaz, en la mayoría de las veces, que compararlo con el genio de sus amigos. Esto sucede con Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam. Ambos mantuvieron una cálida amistad y su correspondencia es copiosa. De ésta es que se puede conocer ahora su forma de trato, las ideas en su exposición y sobre todo, su manera de actuar ante la vida.

Erasmo, a quien examinaremos someramente ahora, se caracterizó porque en su vida no hay —al menos aparentemente—, grandes crisis violentas. Erasmo no aparece nunca ante el que estudia su biografía —y mucho menos su obra—, sumergido en esos conflictos espirituales que con harta frecuencia asolan el alma de los grandes intelectos. Paso a paso, sin circunstancias de dolores profundos, se va cincelandando despaciosamente la conciencia ética de Erasmo, llega a su plenitud por el movimiento de las circunstancias exteriores, rehuía muchas veces con fuerza las ocasiones de los problemas insolubles o de drásticas consecuencias, y sentía repulsión por todo aquello que no fuera sosegado, tranquilo y pacífico.

Esta situación anímica no es peculiar de Erasmo ni exclusivamente suya. Su modo de pensar en este sentido era el ideal del Renacimiento. Debía existir un intercambio de ideas tranquilo, alegre —sin bordear la carcajada estruendosa—, esbozando una sonrisa sutil de inteligencia, y a la vez serio y sereno, en un ambiente que podría ser un bosquecillo de fresca sombra o una casa sencilla, bien provista de comodidades sin aparatosos lujos, donde reinara la armonía y la comprensión ante la Naturaleza. Era ansia del Renacimiento encontrar el equilibrio supremo, que daría como

resultado, por ejemplo, en los cuadros de Luca Signorelli o Piero della Francesca, la sencillez, la verdad y, sobre todo, la sinceridad y la franqueza. Toda esta esencia del Renacimiento parecía de primera intención tener sus raíces dentro del agua de la antigüedad, pero más bien, era representación trasmutada del ideal de la Edad Media, y que se relacionaba con ellos de manera más directa de lo que pensaban. Los Medici de Florencia actuaban de manera similar. Rabelais algo parecido disponía con armonía en la fantasía de la Abadía de Thuleme, Montaigne hacía cosa similar en su obra y, también, se nota claramente en la Utopía de Moro. El ideal, pues, muchas veces podría decirse que era estar tranquilo y rodeado de buenos amigos, en una biblioteca bien provista de libros, en una casilla amable rodeada de un verde bosquecillo. ¿Qué más se podría desear?

Tal vez, extendiendo a Moro por muchas razones que se irán exponiendo de manera explícita o implícita en el curso de este trabajo, el pensamiento de Erasmo, se logre descubrir que en ambos su base fundamental es un deseo de libertad casi llevado al extremo, pero una libertad que a su vez se fundamente en la claridad, la pureza de intenciones, la sencillez clásica y el reposo en la contemplación de esa geometría exquisita del orden, que tanto se adentró en el alma del Renacimiento. Es un viejo ideal de vida —no monástico y exclusivo sino abierto hacia la naturaleza—, al que la infatigable riqueza del pensamiento erasmiano dio un nuevo color. Se podría decir que en Erasmo y también en Moro —tal vez una de las fundamentaciones de su martirio—, no puede concebirse el vivir sin libertad y esta libertad sin reposo, porque la vida en libertad implica orden y armonía en ese reposo. En Erasmo —y en la negativa inicial de Moro a convertirse en colaborador de Enrique—, se nota el miedo a definirse por un partido, porque esa definición y aceptación de un programa conllevaría una pérdida de la libertad y una destrucción de la armonía. Ese compromiso que se adquiriría implicaba una atadura, y la atadura —tanto en Erasmo como en Rabelais y Moro— cortarían en el hombre los dictados de la propia naturaleza, que hacen al hombre inclinarse al bien y que son descubribles fácilmente si se confía en la fe y en la piedad.

Estas ideas parecían a los contemporáneos de Erasmo —incluyendo a Moro—, la apertura hacia una nueva libertad mental, una senda que se abría de pronto a una esplendente claridad, com-

puesta de una fresca sencillez primigenia en el conocimiento que resultaba en la armonía vital —muy renacentista—, nuevamente justa e incontaminada. Era la novedad de la riqueza bien descubierta, que Erasmo distribuía en el Norte de Europa. La promesa de Erasmo mantenía como su contraparte negativa, una aversión obstinada hacia todo lo que no era razonable, a lo insípido y a lo puramente formal, que con el desarrollo lento de la escolástica medioeval, se había ido colocando sobre el mundo del pensamiento como una adherencia peligrosa.

Erasmo y Moro, si se usa un concepto exacto del término, no fueron filósofos, sino la representación más acabada del pensamiento de una época, de una época que podría definirse como pre-revolucionaria, donde se siente la necesidad de una reforma y en la cual, incluso los hombres tímidos, pueden hablar con tranquilidad, sosiego y paz, en vista de que todavía no se encuentran amedrentados por los hombres de reacciones violentas y extremistas. Ambos son ejemplo, debido a esas circunstancias, de la reacción de todo lo sistemático en teología y filosofía, que caracterizó la aversión hacia el escolasticismo. Leyendo “El Elogio de la Locura” y la “Utopía”, podría pensarse que ambos autores aplaudirían el advenimiento de la Reforma, pero ambos probaron, uno con la repulsa de Lutero y otro con el martirio, que esa semblanza de primera ocasión no era verdadera, lo cual nos ilustra muy bien otro de los problemas del tránsito del Medioevo al Renacimiento. De ambos, también, puede extraerse la idea de que la verdadera religión es producto del corazón y no de la mente, y que como consecuencia, toda elaboración de la teología es superflua, punto de vista que fue haciéndose común y que ahora es generalmente aceptado por los protestantes. Casi que se podría afirmar que es un rechazo impulsivo del intelectualismo helenista por el sentimentalismo del Norte.

Tanto Moro como Erasmo tenían acrecentada la santa curiosidad que permitió el advenimiento de la época renacentista, pero ambos mantenían todavía la curiosidad muchas veces equivocada del académico, que prefiere los libros a la contemplación de la realidad. Ambos intentaron sus obras como una explicación racional, en mucho libresco e irrealizable, del mundo que esa realidad transformaba por la exaltación casi viciosa. —como en Erasmo—, de las ideas de la antigüedad. Nunca ambos tuvieron como idea central que sus pensamientos llegaran a convertirse en

realidad, porque ello implicaba una revolución, y esa situación era inconcebible en mentes que antes que todo propiciaban la estabilidad, el orden, la paz y la armonía. Esto, en una ocasión, llevó a Moro a decir que de “vez en cuando había que aceptar a los malos monarcas” y que no “debiera buscarse un remedio” para tal circunstancia.

*
* *

Expuesta a muy grandes rasgos la situación histórica y cultural en que se va a desarrollar el drama, es indispensable exponer —también muy ligeramente—, cuál era el concepto del derecho y de la ley en la época de Enrique VIII. Debido a la serie inmensa de triunfos diplomáticos obtenidos por el Cardenal Wolsey en el exterior, fue que él mismo comenzó a poner su atención en desarrollar una cantidad de principios constitucionales y legales para obtener una centralización del poder, tal como Enrique VIII lo imaginaba y deseaba. Por ejemplo, durante los doce años que el Cardenal Wolsey fue Lord Canciller de Inglaterra sólo una vez, dividida en dos temporadas y por un total de tres meses, se reunió el Parlamento. Como contrapartida, el tribunal denominado Star Chamber (Cámara de la Estrella), bajo la jurisdicción exclusiva del monarca, se hizo más activo, haciendo que sus procedimientos internos de trabajo se simplificaran con acopio considerable de normas procesales romanas, las cuales afectaron de manera primordial la recepción de la prueba testimonial. En cuanto a esta innovación, se derogaron todas las reglas sobre recepción de prueba del common-law, y a las personas se las llamaba a declarar, una por una, y en muchas ocasiones, dispensándolas de la formalidad del juramento. Estas reformas conllevaron a la expedición de la justicia, aunque las multas impuestas por el tribunal de la Cámara de la Estrella eran altas, pero su autoridad vino a afianzarse de tal manera, que en la Inglaterra de Enrique VIII, nadie se consideró con tal fuerza como para burlarse u oponerse a tal tribunal. Además, la Cámara de la Estrella se abrió a conocer casi cualquier caso que se refiriera a la administración del Estado, y uno de esos casos, que sentó jurisprudencia en Inglaterra, por lo inusitado, fue aquel en el cual un soldado de la guarnición de Calais envió a su esposa, para que ésta se quejara ante el Tribunal del maltrato que los soldados recibían de parte del Lord Delegado en esa ciudad. La cámara le dio plena audiencia a la mujer, y resolvió a favor de los quejosos.

Este sistema de principios que casi podrían llamarse arbitrarios, sobre todo si se comparan con el sistema instaurado por la Carta Magna desde 1215, o lo que esto se pensaba que era, recibió el beneplácito de la nueva generación, que había nacido después de la Guerra de las Dos Rosas, y que respetaba la ley —proveniente del monarca—, y que estaba decidida a hacerla cumplir. Estos principios de gobierno —usando una ficción creada por Wolsey— se hacían nacer de la voluntad del pueblo, y como consecuencia, proviniendo de la Carta Magna. Para fundamentar el monarca toda su autoridad en la administración judicial, echó mano al expediente de fortalecer una institución que ya su padre, Enrique VII, había usado con buen éxito, pero no tan eficientemente: el juez de paz. El juez de paz era un hidalgo, el terrateniente del lugar, quien ejercía el cargo de manera gratuita, por lo que esto significaba un honor. Enrique VIII le enseñó a gobernar por su delegación, y le dio una serie de reglas y ordenanzas de gran complejidad, para que este juez casi no tuviera libre expresión de su voluntad, sino que actuara atado a la voluntad real. En el mismo siglo de Enrique VIII esta obra de instrucciones se editó varias veces, para perfeccionarla e ir llenando los huecos en que todavía quedara algo dentro de la órbita del libre albedrío del juez de paz.

Bien se podría afirmar que los Tudor, considerados en general e involucrando dentro de ellos, por supuesto, a Enrique VIII, crearon un sistema de gobierno que se mantuvo —con modificaciones propias de las diferentes épocas históricas por las cuales atravesaba— incólume hasta la era victoriana. Los jueces de paz administraron el derecho común sin miedo, porque eran apoyados y amparados por el rey, sin mayores prebendas de sus convecinos porque no tenían ni necesitaban renta, aunque el partidismo y las amistades propias interrumpían con frecuencia los intereses superiores de la corona. Estos jueces actuaban como tribunales unipersonales para causas de menor importancia en la misma aldea de su jurisdicción; y para casos de mayor importancia —camino, puentes y robos en las fincas—, en asocio de otros jueces, cada tres meses, en la ciudad que les correspondiera. Por regla general, estos rudos hidalgos campesinos, quienes fueron creando un ordenamiento de rudas y campesinas libertades, aceptaban las instrucciones de la monarquía, pero, otras veces, no escuchaban el con-

sejo oficial y más bien representaban una tendencia de oposición popular al rey, y si esto lo hacían en sus distritos jurisdiccionales, bien podían repetirlo, y muchas veces lo intentaron e hicieron, en la Cámara de los Comunes. Aún durante el apogeo de los Tudor, los miembros del Parlamento no temieron decir lo que sentían y pensaban. Esta situación embarazosa y peligrosa, fue muy bien comprendida por Wolsey, y así es que prefirió crear toda su política sin el concurso muchas veces contraproducente del Parlamento.

La política de Wolsey fue finamente aprendida por Enrique VIII, quien con el sucesor habilidoso de Wolsey, Thomas Cromwell, logró conducir con eficiencia a la Cámara de los Comunes, y lograr hacer a un lado aun situaciones que producían disturbios y hasta rebeliones en las campañas, pero en general, fue una alianza entre Rey y Parlamento, que surtió los efectos que esperaba la monarquía, y que realizaron en ese conjunto peligroso todas las tareas —muchas veces arbitrarias—, que deseaba por su sola voluntad la Corona.

Las ideas que se llevaban a la práctica en esta época de Tomás Moro, muy poco tiempo después de su muerte, tuvieron dos grandes expositores en la época isabelina. Esto nos autoriza a señalar que si en la época de Isabel I (1533-1603, reinando a partir de 1558), los juristas y filósofos del derecho pensaron como Sir Thomas Smith (1514?-1577) y Richard Hooker (1533-1600), en la época de Tomás Moro (1478-1535), esas ideas ya debían de estar maduradas y sirviendo de estructura intelectual, a lo que Enrique VIII hacía en la práctica con la legislación y la jurisprudencia. De tal modo, que examinando en esencia lo que estos autores piensan, podemos construir un cuadro más claro del valor del derecho en la época de Moro, y la forma en que en la producción jurídica actuaba el monarca y la validez, casi inmovible, de sus deseos en el Parlamento.

Locke, en su obra sobre el gobierno civil, bautiza a Richard Hooker como “el juicioso Hooker” y no yerra en ello. Hooker fue teólogo, pero eso no obsta para que se le considere —como lo hace Carl J. Friedrich—, uno de los principales filósofos del derecho en el mundo de habla inglesa, seguido tal vez en categoría, nada más que por Sir Thomas Smith, si consideramos a ambos en la era isabelina y como exponentes clásicos de la tradición constitucional inglesa.

Sir Thomas Smith se fundamenta en Sir John Fortescue, quien desde el siglo XV vio que las prácticas políticas, y por ende constitucionales y jurídicas de los ingleses, se debían a una amplia codeterminación de la voluntad del pueblo, expresada en el Parlamento, junto con la voluntad del monarca. Smith trasluce en su obra ese orgullo tan inglés de ser libre; desarrolla la doctrina de que "el rey en el Parlamento" es omnipotente, aunque a veces pareciera deslizarse la idea de que quien es omnipotente en ese sentido es el parlamento actuando solo. De la doctrina de Smith se desprende sin dudas, que el pueblo en general está representado en el Parlamento, por lo cual todo inglés se encuentra presente, o al menos en estado de ficción representativa, en ese parlamento en forma personal o por delegación. Es entendido que cuando Smith habla de todo inglés no hace diferencia entre ellos, por lo que en el Parlamento se encuentra representado desde el monarca hasta su más humilde súbdito. De este planteamiento Smith extrae la consecuencia lógica de la situación de representación planteada: el consentimiento que a alguna institución —cualquiera fuera ella—, dé el Parlamento, implica el consentimiento de todos los ingleses, situación que debe mantenerse clara para la hora de relatar el conflicto de Tomás Moro.

Esta afirmación, sin embargo, no debe llevarnos a la idea de lo que es el Parlamento actual ni suponer siquiera una soberanía total de ese Parlamento, que Smith enfatiza siempre la situación del rey en el parlamento, o sea, que el rey, junto con sus pares y comunes poseen el supremo poder legislativo y financiero, aunque el rey por sí solo posea otros poderes, como el de nombramiento de funcionarios y el del control de las relaciones internacionales y, de manera directa, las atribuciones de declarar la guerra y firmar la paz. Es más, Smith sostiene una teoría constitucional de la cual puede extraerse, sin mayor problema, el axioma de que el estado secular constitucional, el único creador y garantizador de todo el orden legal; para tal situación, y como primer punto a dilucidar, Sir Thomas Smith sostuvo la absoluta soberanía del monarca inglés en relación con cualquier otro monarca o entidad soberana del orbe, lo cual es la conclusión lógica del estudio y armonización de muchos estatutos de la época de Enrique VIII y de Isabel I, porque ningún monarca inglés recibió su corona de manos de reyes, emperadores o papas extranjeros, con lo cual está capacitado para no reconocer ninguna autoridad o superioridad soberana sobre sí.

Richard Hooker tomó otro rumbo. Lo preocupaba fundamentalmente esclarecer el problema de la cuestión del gobierno eclesiástico, con lo cual, como típicamente inglés, enfrentaba un asunto práctico y de carácter gubernamental. Ésta, como atrás se ha indicado ya, es una de las situaciones más atrayentes de la Reforma en Inglaterra, porque pone en entredicho —además de dogmas de carácter religioso—, el sistema gubernamental de la propia Iglesia Católica, además de su propia autoridad intrínseca. Su obra se dedicó, pues, de primera intención, a formular casi de manera escolástica los fundamentos teológicos de la filosofía del derecho, con lo cual intentó demostrar que los puritanos ingleses no podían aducir prueba alguna para fundamentar su actitud negativa de obedecer el derecho o la ley eclesiástica. Al estudiar estos problemas de obediencia, desde un punto de vista esencialmente pragmático, tuvo necesariamente que entrar en la pregunta filosófica del ejercicio legítimo del poder, con lo cual logró —casi de rebote— convertirse en uno de los grandes expositores del derecho constitucional.

Al enfrentarse a resolver el problema se vio complicado en algunos aspectos o facilitado en otros, por la ambivalencia que en inglés tiene la palabra *law*, que tanto puede significar derecho como ley, y que los juristas del continente diferenciaban con claridad con el uso de los términos *lex* y *jus*, o *loi* y *droit*. Hooker sostiene, entonces, que el derecho debe ser parte fundamental de la ley, si bien el concepto que se expresa a través del vocablo "derecho", además de sus implicaciones de carácter estrictamente legal, lleva anejos otros más determinantes de contenido ético y moral. Así las cosas, a Hooker no se le hacía difícil encontrar la obligatoriedad de la ley en el hecho de que dimanara de quien tuviera el ejercicio del poder, con lo cual adquiriría éste poder, como corolario, la responsabilidad de dictar la legislación positiva, ni tampoco podía abstraer esa idea encontrándole únicamente en la verdad y la razón que se contenían en el derecho natural. La genialidad de Hooker se manifestó plenamente cuando trató de amalgamar ambos conceptos, y darles un espíritu razonable de moderación.

Hooker contempla al derecho en un mundo ordenado universalmente por ese mismo derecho, y un mundo que por tal circunstancia es razonable. Es fundamental para el desarrollo posterior de la filosofía del derecho, el amalgamamiento efectuado por

Hooker entre la concepción escolástica y racional del derecho, con la sui generis del **common-law**, pues desde el inicio se creía que ambas doctrinas eran incompatibles. De la doctrina tomista, Hooker eliminó la preponderancia del Sumo Pontífice, queriendo sustituirla por la autoridad política que se manifestara apoyada en el consentimiento del pueblo, de donde la combinación "rey en el parlamento", sustituyó la autoridad papal en la interpretación del derecho natural, por ser el príncipe, en la concepción anglicana, cabeza de la iglesia.

Para Hooker las normas legales positivas y la ley natural están en claro paralelismo, y ambas representan, de manera indudable normas aceptadas voluntariamente en bien de una conducta recta, de donde puede considerarse al derecho, de manera primordial, como un sistema que es coherente en sí mismo. Hooker, dentro del sistema suyo, encuentra cuatro grupos de leyes: el primero es la ley de Dios, luego las leyes naturales, seguidamente las de los ángeles, y para concluir, las de los hombres. Esta última subdivisión, a su vez, está compuesta por cuatro secciones: la ley de la razón, la ley positiva o de estatutos, la ley consuetudinaria (**common-law**) y la ley o el derecho internacional. Todas se mantienen en un grupo, debido a que las cohesiona la razón, que es el fundamento de todas. La obligatoriedad de la ley también se fundamenta en la razón, pero, como la ley de Dios y la de la naturaleza son inexorables y no admiten cambio, los dos otros grupos —de los ángeles y de los hombres—, no sólo tienen la facultad de poder cambiarse, sino que también pueden ser violadas. La explicación de este fenómeno la encuentra Hooker en que el hombre por una parte pertenece al reino de la naturaleza y por otra al de Dios. De tal modo, que quien ordena el sistema jurídico es la ley de la razón, una ley racional de la naturaleza, separada en forma total de la ley propiamente de la naturaleza, que debe ser obedecida por las criaturas sin que en esa obediencia intervenga la razón.

La argumentación del filósofo jurista se centra, pues, en la idea de que las leyes, como normas de buen proceder, son los dictados de una razón justa, pues el hombre no puede desear nunca lo que sea malo o falso, pues si así lo hiciera, sería falto de discernimiento. La pregunta para discernir lo malo de lo bueno la contesta Hooker, diciendo que la evidencia más clara de la bondad es si hay una persuasión general de que tal cosa lo es, pues si

los hombres siempre lo han sabido es que proviene de la enseñanza de la naturaleza. La ley de la razón no puede, en forma alguna, ser rechazada por el hombre cuando éste la ha comprendido, pues todos los hombres, aunque sea de manera muy elemental, tienen nociones de ella. Esta ley racional, pues, es la ley que el hombre descubre por su propia naturaleza humana, como algo que es universalmente reconocido. Sobre todas estas bases, que para Hooker demuestran que la naturaleza da leyes por las cuales la vida humana puede regularse, construye el autor su interpretación de la comunidad en el derecho. Tal comunidad o asociación no se fundamenta en un contrato, sino que se funda en los instintos sociales del hombre basados en un orden explícita o tácitamente aceptado, determinando la pura forma íntima de la estructura de esa asociación que repercute, de manera directa, en la vida en común. Este es el orden que Hooker llama la ley de la comunidad, o sea la verdadera y sustancial alma del cuerpo político, dentro del cual la constitución es la creadora de la comunidad jurídica: si las cosas se aprecian de tal modo, entonces ese orden legal básico puede fundamentarse en los estatutos —o leyes promulgadas por el Parlamento o el monarca, según los casos—, o en la costumbre —o sea el **common-law**—, pero en todos esos casos la validez de ambas interpretaciones se basa en la cosmovisión racional que todos y cada uno de los hombres tengan de la estructura de su vida en comunidad. Aquí resalta otra de las ideas fundamentales en Hooker, el hombre no puede oponer resistencia a este ordenamiento legal y menos justificar legalmente su oposición. "Su razón le dice que lo razonable es cooperar, pues toda ley humana es racional y, por tanto, obligatoria, o bien es obligatoria porque posee la legitimación de una ley constitucional fundamental que descansa en el consentimiento" (Friedrich, C. J. "La Filosofía del Derecho". Breviarios del Fondo de Cultura Económica. #179, México, 1964, pág. 115).

Hooker, como se ha indicado, clama por una obediencia absoluta a las leyes. Antes lo había indicado Erasmo y luego lo reafirmaría Kant. En este punto encontramos las dos ideas básicas de Hooker en conjunción armónica, por un lado, el consentimiento del pueblo o sus representantes y, por el otro, que dictada la ley no se encuentra en ella posibilidad legal alguna de escapar a su obediencia. Si tal consentimiento hubiera desaparecido, la ley en su autonomía prosigue en su integridad. Sin embargo, Hooker in-

siste mucho en que no puede considerarse como ley a aquellas disposiciones que no han sido consagradas por el consentimiento público como tales leyes. De aquí proviene la necesidad, donde Hooker reclama la participación de los parlamentos o de consejos del pueblo o de algunas otras asambleas populares, en la emisión de la ley, lo cual está de acuerdo con la tradición constitucionalista británica, que en la época de Tomás Moro ya tenía la venerabilidad de varios siglos. Tal consentimiento puede ser tácito o expreso, pero de cualquier manera que sea, es necesario, pues de otro modo, la norma jurídica carecería de uno de los elementos fundantes de su validez. Tal orden constitucional, también deberá garantizar, de manera efectiva, los cuerpos institucionales encargados de expresar el consentimiento a las normas legales que se emiten, como representantes de la voluntad general.

Ambos juristas —Richard Hooker y Sir Thomas Smith—, desarrollaron filosóficamente lo jurídico y político del sistema inglés: el derecho es un orden constitucional cuya base reposa en el consentimiento del pueblo, y es de éste consentimiento popular que las leyes reciben su carácter de obligatorias. Ellos, sin embargo, no resolvieron lo esencial del problema político, que se dilucidaría un poco más tarde, en 1688, sobre qué en caso de controversia quién tendría la última palabra si el rey o el parlamento, pero por sus palabras ya se puede columbrar la futura estructuración de la respuesta a la pregunta.

*
* *

En la tragedia del Canciller Tomás Moro, se perfilaron tres personajes, o mejor dicho, en el triángulo de ángulos erizados de problemas que ellos tres formaron, se encerró al Canciller. Un monarca, una reina y la querida del monarca, sirvieron de motor a grandes definiciones. Cuando se estudian problemas humanos, y todos los problemas envuelven al hombre y por eso son humanos, debe ponerse atención sobre los integrantes de esos problemas. Las definiciones morales —sobre todo— y las jurídicas también, envuelven al hombre. Debemos contestarnos, pues, tres preguntas: aunque sea someramente: ¿quién era Enrique VIII?, ¿quién su esposa Catalina de Aragón?, y ¿quién Ana Bolena?, para luego tratar de dibujar a nuestro personaje central, ¿quién era Tomás Moro?

Para conocer a los personajes históricos es buen consejo ver lo que de ellos dicen sus contemporáneos. Los embajadores, cuando conocieron a Enrique VIII, hablaron bien de él: “Su Majestad es el potentado más apuesto que nunca he visto. De talla superior a lo común, con una pantorrilla fina; de complexión rubia y brillante, con caballo marfilino, peinado derecho y corto a la francesa, y con cara redonda tan hermosa que le vendría bien a una mujer bonita; cuello más bien largo y grueso . . . Habla francés, inglés, latín y un poco de italiano, toca bien el laúd y el clavicordio, canta con partitura y combate en torneo maravillosamente.

“Le gusta cazar y nunca se divierte sin cansar a ocho o diez caballos, a los que ordena estacionarle de antemano por el campo que piensa recorrer. Le gusta muchísimo el tenis, y es lo más lindo del mundo verlo jugar a esto, cuando su hermosa piel le brilla a través de una camisa de finísimo tejido”.

Ya maduro era un hombre alto, pelirrojo y de formas macizas que descollaba entre sus semejantes, dando la sensación de violencia personal. Con los extraños era jovial, abierto e inspirador de confianza. Dado a las bromas atraía a la multitud. Sin embargo, con los que mejor le conocían, mantenía un espíritu reservado y hermético que le impedía confiarse en nadie totalmente. Para unos era un monarca alegre, amigo de la caza, los caballos y las franquichelas, para otros, frío y agudo observador de las cámaras de consejos y audiencias, que primero oía, pesaba razones y finalmente daba su propia opinión, sólo cuando era tenazmente compulsado por los acontecimientos.

Enrique era un problema para sus consejeros. Cuando emitía una opinión, nadie podía apartarlo de ella, y la resistencia únicamente tenía como resultado empecinarlo más en sus conclusiones. Aunque aceptaba oír consejos, y los pedía a sus consejeros, por francos que fueren, no era nada prudente seguir discutiendo con el monarca cuando éste había formulado ya su decisión.

“Su Alteza” —como dijo Tomás Moro al Cardenal Wolsey— “estima que nada en el consejo es más peligroso que perseverar en mantener una opinión por el hecho de haberla ya formulado”.

Sabía combinar una incansable energía y una ferocidad inauditas con una paciencia y solicitud dignas de todo encomio. Era profundamente religioso, escribió sobre teología y el Papa le otor-

gó el título de "Defensor de la Fe". Trabajaba en los asuntos de gobierno de manera infatigable, escribía versos y componía música. Tal vez su cultura provenía que de joven había sido destinado a la Iglesia, por deseos de su padre Enrique VII.

Uno de los primeros actos de su gobierno, casi a las seis semanas de la muerte de su padre, fue casarse con la viuda de su hermano Arturo, la Princesa Catalina de Aragón, hija de los Reyes Católicos, de veintitrés años y cinco meses en esa época y de dieciocho su nuevo marido. El Papa dispensó los obstáculos legales canónicos que impedían el matrimonio. Hasta que ella llegó a los treinta y ocho años siguió siendo la dueña del corazón de Enrique y restringió en mucho sus locuras, a pesar de unas cuantas calaveradas sin mayor importancia. Por esta época ya Inglaterra se había convertido en Europa en una potencia que no era posible ignorar. La princesa española ayudaba a guiar el Estado, en medio de sus continuos y fracasados embarazos y partos. El primer hijo de la reina nació muerto, cuando Enrique cumplía diecinueve años, otro murió un poco después de nacer, un año más tarde. En total serían cinco las grandes decepciones.

En una corte donde despuntaba el Renacimiento y donde regía un rey mundano, se injertó una princesa católica, española, medioeval. En 1525 Catalina de Aragón contaba con cuarenta años. Unos cinco años antes, cuando la conoció en el Campo del Manto de Oro el rey Francisco I, el rey caballero del poema, a pesar de su caballerosidad, en lo íntimo con sus cortesanos, dentro de la privacidad que se presumía garantizaban las tiendas del torneo, dijo de ella que ya estaba "vieja y desfigurada". Una típica princesa española que maduró y envejeció rápidamente, y que no tenía ya posibilidad de dar al monarca inglés un heredero varón.

Enrique estaba decidido a anular su matrimonio, indudablemente acuerpado por el Cardenal Wolsey. Pero no se sabrá a ciencia cierta si tales procedimientos fueron anteriores o posteriores al encuentro del monarca con una vivaracha muchachilla: Ana Bolena. Enrique era muy reservado en sus asuntos personales. La primera vez que se oyó hablar de Ana, de manera oficial en la corte inglesa, fue en un despacho suscrito por el embajador imperial de fecha 16 de agosto de 1527, unos cuatro meses después de haberse iniciado los trámites para la anulación del matrimonio.

"La señora Ana", —indica con cierta sorna el embajador de Venecia— "no es la mujer más hermosa del mundo. Es de mediana altura, piel morena, cuello largo, boca ancha, un poco chata de pecho". La muchacha fue educada en Francia y cuando Enrique se enamoró de ella tenía veinticuatro años, delgada y de apariencia frágil. Poseía unos bellos ojos negros y una larga cabellera oscura, tan larga que podía sentarse sobre ella. Era enérgica, con genio bravo, dominadora. Logró en poco tiempo hacerse de un séquito de adictos, todos ellos coqueteando con las doctrinas religiosas de Lutero.

El 22 de junio de 1527 el monarca anunció a Catalina que abandonara la Corte con urgencia; el monarca —decía Enrique—, no podía más soportar el vivir en pecado mortal, casado con la viuda de su hermano. El sufrimiento del pecado había durado ya dieciocho años. Según la legislación canónica de la época, esa boda no podía haberse celebrado, por anularla de previo un impedimento dirimente por afinidad. Ese impedimento no había significado mucho cuando Enrique se lo saltó alegremente para casarse, para no perder ni la dote ni la alianza española, y sobre todo, confiado en la dispensa emitida por el Papa Julio II.

Después del triunfo de Carlos V en Italia, y de que Catalina de Aragón no había tenido herederos varones, Enrique había empezado a ver con buenos ojos una alianza con Francisco I de Francia. Sólo una mujer sobreviviría de los hijos de Enrique y Catalina, pero se planteaba la duda de la sucesión, pues ninguna mujer había ocupado nunca el reino de Inglaterra. Enrique pensaba en legitimar a uno de sus numerosos bastardos cuando hizo su aparición Ana Bolena.

Con la aparición de Ana Bolena, la caída del Cardenal Wolsey como Canciller —debido en parte a las intrigas de Ana—, subió a la Cancillería Tomás Moro, y comenzó en este momento a acentuarse el nudo de la futura tragedia.

*
* *

Tomás Moro fue abogado lo mismo que su padre. De joven fue electo miembro del Parlamento, y dirigió la oposición contra Enrique VII, cuando éste insistió en el aumento de los impuestos y en la creación de nuevos. Fue este liderazgo opositorista uno de

sus grandes triunfos de juventud, aunque se granjeó la mala voluntad del monarca, quien puso en prisión al padre de Moro, dejándole en libertad únicamente cuando se pagó una multa de cien libras esterlinas.

A la muerte del monarca, en 1509, Moro retornó a la práctica activa de su profesión. Debido a su brillantez, alcanzó el favor del subsiguiente rey, Enrique VIII, quien lo hizo caballero en 1514, y lo empleó sucesivamente en varias embajadas, las cuales siempre cumplió a cabalidad. Enrique insistía siempre en invitarlo a la Corte, pero Moro esquivaba con respeto tales invitaciones, hasta que un día el monarca llegó a almorzar —lo cual en la época significaba un honor sin precedentes— a la casa de Moro en Chelsea.

Fue durante mucho tiempo empleado en las cortes judiciales del Monarca, distinguiéndose como un juez imparcial, en una época que tampoco se caracterizaba por ello, pues era común aceptar dádivas de las partes, aunque estos regalos siempre se juzgaban como el pago de las cosas del juicio. Tomás Moro siempre los rechazó. El 15 de abril de 1523 fue electo "Speaker", o sea presidente, de la Cámara de los Comunes. Una vez, felicitado por otros por el favor y el aprecio que a cada momento le mostraba el monarca, indicó en una frase que no estaba muy seguro en cuanto a la firmeza del carácter del rey: "Si mi cabeza le ganara a él un castillo en Francia no vacilaría en quitármela".

Al momento de su elección a la Cámara de los Comunes dijo un discurso en que exaltó de manera admirable la libertad de expresión. De ese discurso, por lo importante, sobre todo si se toma en cuenta la época en que fue pronunciado, son los conceptos siguientes: la mente del legislador, en los sucesos de mucha importancia, puede muchas veces enervar los argumentos, con lo cual se pueden decir muchas cosas distintas de las que se pensaban. Un hombre sabio y muy elocuente, por estar excitado con un determinado argumento, puede con frecuencia variar un poco el modo en que deseaba expresarse, sin tener una intención peor cuando ha hablado, de aquella que tenía cuando deseaba modificar sus palabras. De tal modo, el monarca debe garantizar la libertad de expresión de todos los que concurran a la Cámara de los Comunes para que éstos puedan expresarse sin miedo de incurrir posteriormente en el disfavor o caer en desgracia con el trono, y así todos

puedan hablar con descargo de su conciencia; además, se correría el inmenso peligro de que por miedo a represalias, se dejarán de escuchar sabios consejos, con grande pérdida para los asuntos comunes, a menos de que todos los miembros de la Cámara estén completamente libres de la duda y el temor de que sus actuaciones y palabras pudieran ser interpretadas por el monarca en un sentido contrario a sus deseos.

El monarca, ante el pedido del **Speaker** Moro concedió las dos solicitudes, o sea, que cada miembro de la Cámara podía hablar con plena confianza y sin caer en desgracia con el monarca por sus palabras y que las cosas que se dijeran en la Cámara no se tomaran a mal por el monarca.

En los primeros meses de 1529, siendo Moro consejero del monarca, éste le pidió explicación sobre algunos puntos del Levítico (XVIII, 16 y XX, 21) y del Deuteronomio (XXV, 5-9), en cuanto a las sanciones y prohibiciones de un hombre que desposara de su hermano, y en cuáles circunstancias debía verificarse este matrimonio. Moro se excusó de dar las opiniones dichas, sabiendo ya hacia adónde se dirigía el monarca, pero presionado, logró evadir la cuestión diciéndole que para ser verdaderamente sincero con el rey, y siendo servidor suyo, era mejor buscar consejo en personas idóneas, que estuvieran alejadas del propio monarca.

En virtud de esta situación, la Corte inglesa solicitó del Papa Clemente VII la solución de la "gran cuestión del rey", luego que el Cardenal Canciller Wolsey había dirigido un juicio religioso secreto, en el cual por complacer al monarca lo había acusado por haber contraído matrimonio contra las prohibiciones de la Iglesia. El Papa, que por ese entonces se encontraba virtualmente prisionero en Roma, luego del saqueo, por las tropas de Carlos V —sobrino de Catalina—, sintió que acudiendo a este pedido obligaba al Emperador, y así lo hizo, encargando a Wolsey el conocimiento del caso, pero dándole como adjunto al Cardenal Campeggio, a quien le recomendó darle largas al asunto, lo cual hizo muy bien, pues al cabo de dos años no se había llegado a ninguna solución.

Por toda esta época estaba reunido en Inglaterra el que luego se denominó Parlamento de la Reforma (1529-1536), y que votó sin problemas todas las medidas que le pedía la Corona. El

9 de octubre de 1529 comenzó la desgracia del Cardenal Canciller Wolsey porque se le acusó de mantener los tribunales eclesiásticos sobre los reales, contraviniendo los Estatutos de Praemunire dictados en el reinado de Ricardo II, en 1353, y aprobados de nuevo en 1392. Tales Estatutos disponían que "quienquiera que obtuviese en la Corte de Roma o en otra parte transferencias de procesos a Roma, de sentencia de excomunión, bulas, instrumentos o cualquiera otra cosa que afecte al rey, contra él, su corona, y realeza o reinado, perderá la protección real y todos sus bienes caducarán en favor del rey". En reparación por el crimen "cometido" por Wolsey y por los clérigos al aceptarlo como Cardenal Legado, el clero tuvo que pagar una multa de dos millones de libras, reconocer a Enrique el título de protector y jefe supremo de la Iglesia y abolir las anatas, o sean las primicias que se pagaban a Roma. Moro presentó su renuncia, que no fue aceptada, al no estar de acuerdo con esta situación, llamada de las convocatorias del Norte y del Sur, de 1531, en donde sólo el Obispo Fisher respondió con la negativa. A la caída de Wolsey, el monarca nombró a Moro Lord Canciller, con la esperanza de que Moro consintiera en la cuestión del divorcio, por la importancia que su pensamiento ya tenía en Europa.

Este Parlamento a que nos hemos referido, entre otros Estatutos reformistas, votó los siguientes: **Estatuto de Apelaciones** que prohibía las apelaciones a Roma; **Acta de Supremacía**, que hacía del Rey "el único y supremo jefe de la Iglesia de Inglaterra", dándole la jurisdicción espiritual al mismo tiempo que la civil, pudiendo reformar y reprimir errores y herejías; y el **Acta de Sucesión**, anulando el primer matrimonio del rey, privando a los hijos de ese matrimonio nulo de sus derechos a la Corona, en beneficio de los descendientes de Ana Bolena, y obligando a los súbditos del rey a jurar que creían en la validez religiosa del divorcio. En todos estos Estatutos, cuando se hacía referencia al Papa, ya únicamente se le nombraba como "Obispo de Roma" y más adelante, cuando la virulencia de los hechos iba en aumento se le llamaba usurpador del título de "Pontífice" y "Papa".

El 16 de mayo de 1532, Tomás Moro renunció a su cargo de Lord Canciller, tomando en cuenta que el 18 de mayo de 1531 Enrique había sido designado Jefe de la Iglesia. El divorcio se declaró en mayo de 1533 y la rotura definitiva con Roma se pre-

sentó el 21 de febrero de 1534, cuando Clemente VII ordenó que la causa del divorcio real pasara directamente a Roma. Duró Moro en su cargo del 25 de octubre de 1529 al indicado 16 de mayo de 1532, y durante su tiempo, según se dice con frecuencia, la Cancillería en Inglaterra es cuando funcionó mejor.

El **Acta de Supremacía**, emitida por el Parlamento en 1534, contenía un juramento de Supremacía, o sea que todos los súbditos del monarca británico debían jurar que era él y no el Papa, la cabeza de la Iglesia en Inglaterra. Quien no jurara en la forma que exigía el Estatuto, se hacía acreedor a pena de prisión, que no envolvía, por supuesto, la pena de muerte. Sir Thomas Moro rehusó jurar. Luego de su negativa, en un diálogo que conserva su yerno en la biografía que del suegro escribió, dijo lo siguiente:

—“Quieres saber, Roper, hijo mío, por qué estoy tan alegre?

—“Claro que sí, Sir”.

—“Me alegro, hijo, y no sin fundamento, de haber dado un buen tumbo al diablo; y de que tan lejos he ido al contestar a esos señores que ya no podré volverme atrás sin gran vergüenza mía”.

El ex Canciller fue puesto en prisión, para ver si era posible soliviantar su negativa al juramento. Muchos intentos se hicieron para que jurara. El monarca primero le pidió que hiciera el juramento como gustara, y que eso sería suficiente. Pero las insistencias de Ana Bolena hicieron que Enrique cambiara su idea original, y sometieron a Moro a un nuevo juramento; el Abad de Canterbury le insinuó que era erróneo mantener esa actitud, cuando todo el Parlamento opinaba lo contrario. Moro respondió valientemente:

—“Si de un lado no estuviera más que yo, y del otro todo el Parlamento, me espantaría el apoyarme únicamente en mi criterio contra tanta gente... Pero teniendo de mi parte un Consejo tan numeroso, y mayor aún que aquél, no estoy obligado a cambiar mi conciencia y conformarla al Consejo de un reino contra el Concilio general de la Cristiandad”.

El Parlamento votó otra ley en 1535, la denominada **Acta de Traiciones**, por la cual se consideraba delito de alta traición contra la Corona el “intentar, querer o desear maliciosamente, por

palabra o por escrito”, privar al rey, a la reina o a sus herederos de las dignidades y títulos que poseían, o tratar al rey, de manera directa o indirecta, de “hereje, cismático, tirano o infiel”, siempre que tal trato se hiciera “maliciosamente”. El Parlamento también promulgó varias **Actas de Imputación** y en una de ellas se acusaba a Moro de tal tipo de crimen, retrotrayendo la responsabilidad al 1º de mayo de 1534.

El proceso seguido contra Moro culminó, como es obvio, en la condena a muerte del procesado. Un diálogo muy interesante suscitado durante el proceso, fue el siguiente:

—“Master Moro, todo el mundo sabe que sois hombre discreto y sabio, y versado en las leyes del reino. Perdonadme, pues, la audacia de proponeros sin malicia alguna, Sir, una cuestión. Supongamos, Sir, que un Acta del Parlamento me hiciera rey. No me tendrías por tal, Master Moro?”

—“Sí, Sir: lo haría.”

—“Supongamos ahora que un acta del Parlamento me hiciera Papa. No me tendrías por Papa, Master Moro?”

—“Para contestar a nuestro primer caso, Master Rich, os diré que el Parlamento puede muy bien intervenir en el status de los príncipes temporales. Y para contestar al segundo os pondré yo este caso: imaginad que el Parlamento diera una ley estableciendo que Dios no debe ser Dios. Dirías por ello, Master Rich, que Dios no sería Dios?”

—“No, Sir; no lo diría, puesto que ningún Parlamento puede dar semejante ley” (diálogos entresacados de la biografía de Moro por su yerno Roper).

Repitió Moro en el otro proceso, casi textualmente, su declaración anterior cuando se le pidió jurar, pero agregándole algunos párrafos más explicativos de su teoría. En esa ocasión el duque de Norfolk lo interrumpió:

—“Ahora vemos a las claras que opináis maliciosamente

—“No, por cierto”, —replicó Moro—. “Es la pura necesidad lo que me obliga a hablar tanto en descargo de mi conciencia. Y a Dios apelo, cuya mirada penetra hasta los hondones del corazón

humano. El me será testigo. Pero no es sólo por la Supremacía por lo que buscáis mi sangre, sino también por no querer condescender en el asunto del matrimonio”.

Al terminar el proceso, Moro dijo las siguientes palabras, una vez impuesto de la sentencia de muerte:

—“Señores, no tengo más que decir; sino que así como el bienaventurado Apóstol San Pablo —según se lee en los Hechos de los Apóstoles— se hallaba presente y consintió en la muerte de San Estéban al custodiar la ropa de quienes le apedreaban y, sin embargo, juntos están ahora los dos santos en el cielo, y juntos continuarán siendo amigos para siempre, así también espero y rezaré para que a pesar de que vuestras Señorías hayan sido aquí en la tierra jueces de mi condena, nos encontremos gozosamente en los cielos, en eterna salvación. Y así, también deseo que Dios Todopoderoso preserve y defienda a su Majestad el rey y le inspire buenos consejos”.

Cuando fue ajusticiado en la Torre de Londres el 6 de julio de 1534, el monarca le pidió ser breve en sus palabras de despedida, lo que Moro aceptó. De la relación castellana contemporánea al martirio es interesante copiar el párrafo final:

“E un poco antes que la execucion se hiciesse rogo a los presentes que rogassen a Dios por el desde aca, que el aria lo mesmo en el otro mundo. Después amonesto y suplico con grandissima instancia que rogasen a Dios por el Rey para que le diese buen consejo, protestando que moria por su buen servidor e de Dios primeramente”.

Sus últimas palabras en inglés fueron:

“the King's good servant, but God's first”

*
* *

Tomás Moro —como vimos— mantuvo una activa y cordial amistad con uno de los grandes humanistas de todos los tiempos: Erasmo de Rotterdam. En ambos se presentó ese fenómeno del tránsito de la Edad Media al Renacimiento, y ambos, aunque sin quererlo, influyeron en mucho en la reforma de la Iglesia, aunque los dos permanecieron apegados a una ortodoxia católica. Erasmo,



en sus frecuentes viajes a Inglaterra, se hospedó en la casa de Moro, y es copiosa la correspondencia que ambos mantuvieron. Las opiniones de Erasmo sobre Moro ayudan a comprender el carácter de éste. Tanto en las cartas dirigidas a Moro como en las que Erasmo dirigía a otros humanistas de la época, se perfila el carácter del gran Canciller, según la apreciación que un genio de la época hace de otro. Se hace necesario, pues, para lo que interesa en este trabajo, transcribir ahora algunos párrafos de esos documentos epistolares.

Carta de Erasmo a Moro (9 junio 1511): "...te gusta en general desempeñar de algún modo el papel de Demócrito en la vida social. Aunque merced a tu carácter increíblemente amable y sereno eres capaz de serlo todo para todos los hombres y te complaces en ello, tu intelecto singularmente penetrante te obliga a disentir de las opiniones del rebaño..."

Carta de Erasmo a Ulrico Hutten (23 julio 1519): "...Su expresión corresponde a su carácter, y siempre muestra una alegría agradable y amistosa, muchas veces manifestada en una mirada sonriente... Su habla es maravillosamente clara y distinta, sin huella de apresuramiento ni de vacilación... Anteriormente le disgustaban la vida de la corte y la compañía de los príncipes, a causa de su peculiar repugnancia a la tiranía y de su amor a la igualdad... Sólo con gran dificultad fue posible arrastrarlo a la corte de Enrique VIII. Si alguien quisiese un ejemplo acabado de verdadera amistad, en ningún hombre lo hallaría mejor que en Moro... Nadie es menos guiado por la opinión del rebaño, pero nadie está más cerca de los sentimientos comunes de la humanidad... se dedicó al derecho con tal éxito que nadie fue luego más consultado por los litigantes... Actuó durante algunos años como juez en asuntos civiles... Nadie resolvió tantas causas como él, ni se condujo con tanta integridad... ¡Qué felices serían las naciones si los gobernantes designaran en todas partes magistrados como Moro!... Podría llamarse a Moro abogado de los necesitados. Se considera grandemente enriquecido cuando asiste a los oprimidos, saca de apuros a los perplejos o reconcilia a los alejados. Nadie confiere de tan buena gana un beneficio, nadie es tan prudente para reprochar... Cuando argumenta es increíblemente agudo, de modo que con frecuencia confunde a los me-

jores teólogos en su propio campo... Inglaterra, aunque rica en magníficos talentos, sólo tiene un genio..."

Carta de Erasmo a Bartolomé Latomo (24 agosto 1535): "Es demasiado cierto que Tomás Moro está hace mucho tiempo en la prisión y que su fortuna ha sido confiscada. Se dice que él también fue ejecutado, pero todavía no tengo noticias seguras. Ojalá nunca se hubiera enredado en este peligroso asunto, dejando a los teólogos la causa de la teología. Otros amigos que me honraron de vez en cuando con dones y cartas nada me envían ahora, nada me escriben, ni aceptan nada de nadie, como si bajo cada piedra durmiera un escorpión".

*
* *

La obra fundamental de Tomás Moro, entre las muchas que escribió es "Utopía". Se divide en dos libros, el primero de ellos debió terminarse en 1516, y se vincula con una embajada comercial inglesa que en 1515 se envió a los Países Bajos y de la cual formó parte Moro. El portugués Hytlodeo de la obra no es otro que Moro, expresando sus opiniones e inquietudes. El segundo de los libros de la obra se terminó un año antes, y es donde se describe minuciosamente el maravilloso país de Utopía. Moro hace línea —si pudiera decirse— con los forjadores de imposibles sueños políticos, que nacerían a partir de Platón con su "República". Moro añadió a lo teórico de la república platónica dos ingredientes: el sentido común, que hace bajar el ensueño al plano de lo aconsejable y provechoso, y la ácida ironía del humanismo, con prudencia refinada y candorosa. Utopía, pues, es un libro constructivo y constituye —todavía en la actualidad— la obra política de lectura más amena y de mejores consejos prácticos que pueda encontrarse. De esta obra es que fundamentalmente extraeremos las ideas del Lord Canciller en cuanto al Derecho, la Moral y la relación del gobernante con sus súbditos y de éstos con aquél.

La "Utopía" de Moro es en muchos sentidos una obra que bien pudiera llamarse liberal. No hay mucho que decir de las prácticas comunistas en cuanto a la propiedad privada que aparecen en ella, porque tales teorías se encuentran en la tradición de muchos movimientos religiosos y en los albores de la historia del

derecho en pueblos primitivos, pero sí se puede ver en ella el sentido liberal cuando proclama la tolerancia religiosa, la estulticia de la guerra y, también, lo innecesario de la cacería y la necesidad de matar a los animales por un placer mal entendido. Utopía clama también por un suavizamiento de la legislación criminal, a fin de que ella tienda a la restauración del delincuente a la sociedad y no su expulsión de ella. La obra se inicia con un ataque en contra de la pena de muerte por robo.

En la obra citada^(*), por medio del viajante Hytlodeo, es que habla la prudencia de Tomás Moro, así, que para conocer su pensamiento en los dos problemas que ahora nos ocupan —derecho y moral—, se hace indispensable, ver en tal obra, las opiniones del narrador sobre esos asuntos.

La ley —o sea el derecho—, como primera observación de Moro, debe ser dictada de manera recta, sin segundas intenciones y deben esas leyes ser observadas y cumplidas, no por temor sino para lograr la finalidad —que debe ser intrínseca— del derecho, de realizar de una manera más perfecta (p. 36); de tal modo, el derecho debe estar esencialmente compuesto en su interioridad con el elemento de humanidad y debe tender, de manera inequívoca a lograr la conveniencia pública (p. 96); de ahí que no sea necesario una gran profusión de leyes, porque encadenarían la libertad del hombre dentro de un círculo estrecho de prohibiciones, y darían apenas los derechos que enunciaran, porque las leyes no deben ser más numerosas de lo que sea posible leer y nunca más oscuras de lo que cualquiera pueda comprender con la lectura simple de ellas (p. 114), consejo de Tomás Moro que deben tener muy en cuenta algunos legisladores del presente, que creen erradamente que cuanto más técnico y abstruso parezca el texto de una ley, ésta es más efectiva, lo cual —en mi concepto—, es un craso error, porque el derecho está dirigido para gobernar a una comunidad de hombres y no sólo a un grupo de jurisperitos.

La interpretación del derecho debe separarse del poder del gobernante, porque éste siempre tiende —cualquier clase de gobernante que sea—, a interpretar la norma jurídica en exclusivo pro-

vecho propio (p. 55), y en la interpretación de la ley cuanto más simple es esta interpretación más equitativa es la norma interpretada (p. 114). Quien interpreta la ley debe hacerlo tomando la norma en su recto y justo sentido, porque es indigno que por medio de una torcida interpretación se cambie el sentido justo de una buena disposición jurídica (p. 118). Ahora bien, el sentido social de convivencia entre los hombres que debe ser el norte del derecho, puede ser prudente guía en su interpretación, aunque sea buscando el propio interés, mientras no se viole el contexto de la ley (p. 98).

La pregunta crucial en el asunto de la interpretación de la ley es qué pautas se deben seguir para considerar el derecho como bueno. La primera contestación que el sabio Lord Canciller de Inglaterra da a esta interrogante es la siguiente: no puede considerarse bueno el derecho mientras proteja solamente a unos pocos que detentan la riqueza y que se reparten entre ellos todos los bienes, disfrutando de todas las comodidades que su imaginación les dicte, mientras una inmensa mayoría viva en la miseria (p. 61). Las instituciones jurídicas deben tener como primer objetivo, pues, garantizar la libertad a los ciudadanos de cualquier clase de servidumbre corporal, favorecer a esa libertad y, sobre todo, cultivar la inteligencia de cada uno de los componentes de esa comunidad (p. 82). Si las leyes cumplen tales objetivos, dice Moro, que los utópicos, cuando alguien las incumplía lo expulsaban del país (p. 83), y nunca aplicaban la pena de muerte porque consideraban que tal penalidad, el único fin que lograba era contrario al interés público, porque Dios no autorizaba quitar la vida a nadie (p. 36). Y además —si existían los delitos y principalmente el robo—, lo que significaba era un mal reparto de la riqueza, porque debía tenerse en mente primero que todo, asegurar a cada uno su subsistencia, para que por necesidad no se robe, y después no se castigue a quien roba (p. 36).

Si las leyes son rigurosas para destruir los vicios, los delinquentes deberían ser tratados de tal manera que vuelvan necesariamente a ser honrados y reparen, durante la vida de ellos —ya que se eliminaba la pena de muerte—, el daño o mal que hubieran producido antes (ps. 46-47). Por qué razón —se pregunta Tomás Moro— se considera derecho supremo entonces al que engendra la injusticia suprema?

(*) En el presente trabajo, las citas que de ahora en adelante se hagan de "Utopía", corresponden a Moro, Santo Tomás, Utopía. Segunda Edición, Colección Austral #1153, Buenos Aires, 1953.

En cuanto al aspecto social que debe tener la justicia, dice Moro, quisiera "que alguien osase comparar con esta equidad la menor traza de justicia y de equidad. Pues, qué clase de justicia es la que permite que cualquier noble, banquero, usurero u otro de esos que nada hacen, o lo que hacen no tiene gran valor para la república, lleve vida regalada y espléndida, en la ociosidad o en ocupaciones superfluas, mientras que el obrero, el carretero, el artesano y el campesino han de trabajar tanto y tan asiduamente como jumentos, a pesar de que la labor sea tan útil que sin ella ninguna república duraría más de un año, llevando una vida tan miserable que parece mejor la de los asnos, cuyo trabajo no es tan seguido ni su comida mucho peor, aunque el animal la encuentre más grata y no tema el porvenir?" (ps. 141-142). "No es ingrata e inicua la república que a los nobles, que así les llaman, a los banqueros y demás gente ociosa, o adolorada prodiga placeres tan frívolos y artificiosos y tantos caudales, mientras mira indiferente a los campesinos, carboneros, peones, carreteros y artesanos sin los que no existiría ninguna república? Después de abusar mientras están en sus mejores años de su trabajo, cuando más tarde les pesan los años o una enfermedad privándoles de todo, la república, olvidada de tantas vigiliass, de tantos servicios realizados por ellos, les recompensa ingratísima con las más miserable de las muertes. Qué diré de los ricos que merman cada día un poco más el salario de los pobres, no sólo con ocultos fraudes, sino con públicas leyes? Así, pues, la injusticia que suponía antes pagar tan mal a los que más merecían de la sociedad, se convierte, por obra de estos malvados, en justicia al sancionarla con una ley." (p. 142).

En Utopía era permitida la eutanasia cuando el enfermo lo consentía. El divorcio era aplicable en Utopía —lo cual es digno de notarse— únicamente por el adulterio, o por intolerables costumbres inmorales de uno de los cónyuges. La reincidencia en el adulterio era castigada con la muerte, una probable contradicción en la obra, de acuerdo con lo que antes se afirmó. En cuanto al derecho penal la ley no establecía —en Utopía— ninguna pena determinada, sino que el Senado la acomodaba a lo grave o leve del delito cometido. "En todos casos, la tentativa cierta y determinada de delito es asimilada al hecho, pues creer que el fallar en la ejecución del crimen no debe ser considerado como excusa para el criminal, de quien no dependió que fallase" (p. 112).

Para concluir, los utópicos —y ellos expresan, como se ha dicho, las escondidas ideas fundamentales de Moro—, creían que los vínculos que creaba la Naturaleza entre los hombres, debían suplir a la norma jurídica, porque los hombres están unidos con mayor fuerza por la buena voluntad que por los contratos, y más por los sentimientos que por las palabras.

Planteado así el asunto en cuanto al derecho, la moral, para el Lord Canciller, es un problema en que se conjugan, de manera básica, la fe y la razón. La moral tiene como resultado producir un placer, y este placer conduce a la felicidad, de donde todo lo moral hace feliz al hombre. La moral urdida por Tomás Moro para los utópicos, de donde resulta nuestra interpretación del pensador, es fundamentalmente cristiana. Los principios morales tienen como principal fuente a la religión, pero aunque se adquieren por fe, es a la razón a quien compete darles la fe para creerlos y también para practicarlos. Cuando se renuncia a la dulzura que depara la vida, y acaso se escoja un camino de penas y mortificaciones, se conseguirá una recompensa en el otro mundo.

Lo moral o lo virtuoso, que para el presente caso se confunden, se define "como vivir según la Naturaleza a lo cual estamos como encaminados por Dios" (p. 97). Obedecer a la razón no es otra cosa que seguir los mandatos de la Naturaleza. La razón inflama a los hombres en el conocimiento de Dios, y es a El a quien debemos lo que somos y "la posibilidad de ser felices" (p. 97), y nos excita a que vivamos en la alegría mayor posible ayudando a los otros a vivir de la misma manera "en bien de la sociedad natural". La vida debe ser alegre, y debemos procurar que los otros la tengan igual. "Por qué no ha de serte propicio lo que es tan conveniente para los demás? La Naturaleza no te manda ser benéfico con los otros y que, en cambio, seas malo y cruel contigo mismo." (p. 97). De donde se puede colegir que es la Naturaleza del hombre la que incita al cumplimiento de los preceptos morales, y que estos preceptos morales conducen a una vida alegre, pero recuerda Tomás Moro, por su idiosincrasia tan inglesa en el respeto a los demás, que "claro está... que no debes buscar tu comodidad a expensas de incomodar a los demás" (p. 98) y, buscar "el propio interés sin violar las leyes es de prudencia; buscar además el bienestar general, de caridad, pero destruir el bienestar ajeno para conseguir el propio, es una acción injusta

y, al contrario, privarse de alguna ventaja para favorecer a otros es acción humana y benéfica" (p. 98).

Sin embargo, a pesar de estas circunstancias, a nadie debe molestarle por motivos religiosos (p. 130), lo cual es reflejo fiel y verdadero de la tradición constitucionalista inglesa de respeto, ni hacer uso de arengas o de la fuerza para obligar a los otros a aceptar lo que uno cree ser la verdad, no es otra cosa que la tiranía y el absurdo (p. 131). Hay, dentro del contexto de ideas referentes a la moral de los utópicos, una en que se nota el pensamiento de Moro en cuanto al problema de la vida y el enfrentamiento con valores que la puedan destruir, sobre todo cuando para conservar la propia vida debe abjurrarse de los valores propios y, sobre todo, del honor: "la vida no es cosa tan vil que deba ser prodigada sin motivo, ni tan infamemente querida que deba ser conservada torpe y avaramente cuando el honor exige renunciar a ella" (p.124).

Dentro del sistema que se sigue en este ensayo, es necesario ahora estudiar el pensamiento de Moro, reflejado en Utopía, en cuanto a la relación del gobernante con sus súbditos, para terminar con el problema visto desde el ángulo contrario: las relaciones de esos súbditos con el gobernante.

De manera fundamental, parece que el Lord Canciller no está de acuerdo con el origen divino de la monarquía, lo cual es muy explicable en un inglés de su época. Sostiene que los "hombres hicieron los reyes para su propio bien y no para el de éstos" (p. 56). De esta situación, entonces, se desprende que la autoridad del monarca es esencialmente humana, y está únicamente dirigida a una concepción del monarca como pastor "que no debe cuidar de sí mismo, que para eso es pastor" (p. 56), sino que debe dedicarse a que los hombres puedan "vivir tranquilos en su trabajo y al abrigo de contratiempos" (p. 56), siendo esencial del monarca "velar por la prosperidad del pueblo" (p. 56). De ahí que le sea vedado interpretar las leyes en su propio provecho, pues estas leyes están por encima de su autoridad real, y convertirse, más bien, en "el garante del cumplimiento de las leyes" (p. 54).

En el cumplimiento de las leyes el monarca debe trabajar intensamente por velar aquella prosperidad del pueblo —a que me referí antes—, porque el "reinar sobre un pueblo de miserables

no es propio de la equidad de un soberano" (p. 57), y en el modo de su gobierno sería erróneo privar a sus súbditos de sus comodidades, pues si así lo hicieren, les negaría su posibilidad de libertad, y el monarca que así lo hiciere, "no tiene derecho a mandar sobre hombres libres" (p. 57), ya que "los príncipes no tienen ningún derecho sobre los bienes de los ciudadanos" (p. 45).

Como el "poder del príncipe es un manantial de donde manan continuamente sobre el pueblo todos los bienes y todos los males" (p. 34), la prosperidad o ruina de un pueblo depende de las costumbres propias de los monarcas "y éstos no deben dejarse desviar de lo honrado por ningún precio, y no deben ceder a ningún afán o solicitud malvada" (p. 115). De ahí que aunque el monarca se considere como un magistrado vitalicio, puede ser destronado si se hace "sospechoso de aspirar a la tiranía" (p. 75).

Moro, en un pasaje de la obra en comentario, que casi podría aplicarse a su actuación durante el problema del divorcio del rey, sostiene lo siguiente: "Aunque no podáis desarraigar las opiniones malvadas ni corregir los defectos habituales no por ello debéis desentenderos del Estado y abandonar la nave en la tempestad porque no podáis dominar los vientos. Y tampoco sostener una doctrina insólita y desusada ante gente que profese opiniones diversas y a la que no se pueda convencer; preciso que sigáis un camino oblicuo y que procuréis arreglar las cosas con vuestras fuerzas, y, si no conseguir realizar todo el bien, esforzaos por lo menos en menguar el mal. Porque no es posible que las cosas vayan perfectamente a menos que los hombres sean todos buenos, cosa que no espero que suceda hasta dentro de muchos años" (p. 59).

Pero, a pesar de la advertencia anterior, Tomás Moro indica también que no hay deber que obligue tanto como el de ser buen ciudadano (p. 51), y el de éstos de acompañar a sus gobernantes, aunque "no debe hacerse uso de fuerza ni amenazas para imponer un criterio que se crea verdad, y deben respetarse las ideas de los demás" (p. 131). Sin embargo, cierto tono de pesimismo se nota en la obra del Lord Canciller, cuando indica los consejos que los ciudadanos deben dar a los príncipes, porque dice que los reyes —a menos de que sean filósofos como lo indicaba Platón—, tienen embebida e impregnada el alma de ideas perwersas desde la infancia y, sigue diciendo Moro, si yo "propusiera

sabias medidas en la corte de cualquier monarca, si procurase extirpar de su reino los gérmenes de graves males, no creéis que sería expulsado o convertido en objeto de burlas?" (p. 52).

Y, para acabar esta sección, casi con un total pesimismo, dice el consejero del monarca, "ciudadanos sana y sabiamente gobernados no son cosa que se encuentren por doquier" (p. 32). Parece que veía en el futuro un problema angustioso y una definición fatal que debería intentar él en la propia intimidad de su conciencia: el conflicto entre la norma jurídica —que Moro siempre había respetado por su profesión de abogado y su labor de juez— y la norma moral —que respetaba también por su conciencia profunda de cristiano convencido—.

*
* *

Spinoza, en el Escolio II de la Proposición XXXVII de la Cuarta Parte de su "Ética", dice que "cada uno existe por derecho supremo de la Naturaleza, y, por consiguiente, cada uno hace por derecho supremo de la Naturaleza lo que se sigue por necesidad de la Naturaleza propia; así, cada uno juzga por derecho supremo de la Naturaleza qué cosa es buena o cuál mala y sirve a su interés con arreglo a su complexión". Más adelante en el mismo lugar indicado atrás, apunta: "Así, en el estado natural no puede concebirse el pecado, sino solamente en el estado civil, cuando ha sido decretado con consentimiento de todos lo que es bueno y lo que es malo... por consiguiente, en el estado natural no se puede concebir que se atribuya voluntariamente a cada uno lo suyo, ni arrebatarse a nadie lo que le pertenece; es decir, en el estado natural no hay nada que pueda llamarse **justo** o **injusto**, sino solamente en el estado civil, en que con consentimiento común se ha decretado lo que es propiedad de cada individuo".

De las afirmaciones spinozianas podríamos entonces fácilmente concluir que el derecho es una situación posterior al estado natural del hombre, y que es una serie de convenciones necesarias para formar el estado civil de los individuos, que viene a definir el campo de acción de esos mismos individuos, su propia libertad y a mantener la comunidad en la obediencia al derecho y castigando a quien se rebelde contra tal orden. Si estas ideas las

comparamos con lo que por moral entiende el mismo Spinoza —"Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil" (Definición I de la Cuarta Parte)—, se nota fácilmente que entre derecho y moral en la época, hay una indiferenciación notable.

En tal problema también cae Bertrand Russell, a pesar de que lo separan varios siglos de Spinoza. Dice Russell que la ética tiene por intento prestar significación universal —y no únicamente individual— a algunos de nuestros propios deseos. La intención anterior se puede llevar a cabo desde dos puntos de enfoque, el del legislador y el del predicador, que el filósofo matemático examina. Para esta cuestión supone que el legislador es desinteresado en la norma jurídica que emite, y que tal norma, en consecuencia, no tiene intereses personales, sino totalmente impersonales. De las anteriores proposiciones Russell llega a la conclusión de que lo virtuoso o moral no es otra cosa que la sumisión a los deseos del legislador, hasta donde el legislador ha considerado que sus deseos son dignos de universalización. La explicación, como se nota, hace depender a la moral del derecho, lo cual, a mi juicio, es erróneo, porque, como es de todos sabido, hay una serie de conceptos que maneja el derecho, que no se explican en virtud del mismo derecho, sino que hay que echar mano de disciplinas ajenas, como sucede con el concepto de justicia, por ejemplo, que para su explicación debe volverse los ojos a la historia, en primer lugar, y luego a la ética.

Para ir intentando la definición de los campos del derecho y la moral, se hace necesario tomar en cuenta la división bipartita clásica de la ética en sus dos componentes fundamentales: la teoría de los deberes y la teoría de los bienes. Los bienes en ética son la serie de valores que forman el contenido de la gama de deberes que impone la moral. De ahí que el Derecho, en ciertos aspectos, pueda tener relación tanto a los bienes como a los deberes morales.

Los valores tienen un orden jerárquico que no puede especificarse de un modo irrevocable y con característica de eternidad universal, y mucho menos someter a prueba tal ordenamiento. Esto es claro de apreciar enjuiciando al derecho desde la coyuntura histórica, donde se aprecia que los fines del derecho y los valores jurídicos, no sólo varían de acuerdo con los estados sociales de los diversos pueblos y las distintas épocas históricas, sino que, además, se enjuician, subjetivamente, de muy diversos modos por las per-

sonas, y de acuerdo con muchos criterios, tales como el sentimiento propio del derecho, concepción del Estado, credo religioso o partido político a que se pertenezca, etc. Y este enjuiciamiento individual del derecho lo hace cada individuo en comunión única consigo mismo, como un asunto que es propio de su propia conciencia.

De aquí se arriba a la distinción más conocida entre derecho y moral, que es la sugerida inicialmente por la Stoa, establecida luego en forma más definida y clara por Thomasius († 1728) y desarrollada después hasta sus últimos extremos por Kant, y que todavía, se puede decir, permanece en vigencia. Resumiendo la teoría indicada, expone ésta que el derecho le corresponde reglar la conducta externa y a la moral la interna; de donde acerca de los valores morales sólo puede decidir la propia conciencia y nunca el orden jurídico imperante.

Si tomamos al derecho como un ordenamiento que creó un tipo especial de convivencia humana, es lógico desprender de él la consecuencia de su exterioridad, sobre todo si se opone al concepto de la interioridad de la moral, porque es con actos externos que se manifiesta la convivencia entre los hombres. También debe notarse que el derecho, en muchos aspectos, se fija en la interioridad del hombre, como cuando dispone sobre la buena o mala fe, la distinción entre dolo o falta, y muchas otras disposiciones jurídicas que ven la decisión interna volitiva del hombre. Pero eso sí, debe notarse que la interioridad del hombre, cuando al derecho le presta interés, tiene importancia por las consecuencias externas que haya producido una determinada decisión interior, y no por ella en sí misma; el fenómeno contrario sucede con la moral, que son los actos exteriores los que se toman en cuenta para su valoración, por lo que éstos significan de las intenciones del sujeto que actuó. De tal modo, pues, lo moral sufre su enjuiciamiento a posteriori, efectuado por los que conviven con quien ha actuado.

El derecho, entonces, como opuesto a la moral —de acuerdo con los criterios kantianos—, no exige para su validez nada más que “legalidad”, o sea, el cumplimiento puramente externo. De aquí puede colegirse que a la ley le interesa únicamente el ser obedecida o cumplida, sin que tal acto de obediencia tenga nada que ver con una convicción de respeto por la tal norma, que es el sentido que el derecho demanda en cuanto a la seguridad jurídica.

sin que interese en la teoría kantiana la esencia del derecho. En cambio, al concepto de “legalidad” en el campo del derecho, se opone a la “obligatoriedad” específica de la moral, sin tomarse en cuenta el problema del derecho que no se sustentará, en su profundidad más íntima, en razones de orden moral. El concepto, pues, de la heteronomía del derecho como contrapuesto a la autonomía de la moral, en algunos aspectos es bastante endeble, porque una “obligación heterónoma es una contradicción lógica, pues no es la norma externa como tal la que puede obligarnos, sino solamente la aceptación de la norma por nuestra conciencia... La heteronomía del derecho significa solamente que la conciencia acepta como propio un complejo de normas desarrollado con arreglo a sus propias leyes, exactamente del mismo modo que la veracidad, como deber de conciencia, se orienta hacia la verdad, regida lógicamente por sus leyes propias. Ahora bien, la obligatoriedad, la validez de aquel complejo de normas, no puede tener otra justificación que la del haber sido aceptadas las normas por la conciencia propia, la de formar parte del contenido de nuestra conciencia” (Radbruch, G. “Introducción a la filosofía del derecho”. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, # 42. México, 1951, págs. 54 - 55).

Como vemos, pues, la teoría kantiana lo único que exige del derecho es una legalidad o conformidad de la conducta externa con la norma jurídica, sin ningún otro motivo justificativo. Llevando esta teoría al extremo, esa conducta exterior propia podría adaptarse también al derecho del deber ser, o sea la justicia. La justicia, enfocada así, es lo que Kantorowicz (Kantorowicz, Hermann. “La definición del Derecho”. Traducción por J. M. de la Vega. Revista de Occidente. Madrid. 1964, pág. 93) llama “cuasimoralidad”, o sea, “una conducta puramente externa que, por lo que respecta a su contenido, satisface las normas morales y que, por lo tanto, sería moral si fuera dictada por un motivo digno... Este fenómeno reviste una gran importancia social: la cuasimoralidad constituye todo lo que puede lograrse a través de una reforma social, de una política práctica y de la presión de la opinión pública, si bien es verdad que la moralidad auténtica puede seguir ajustada a la conducta externa, a instancias del propio respeto, en su desarrollo a través del proceso familiar por el que existe la conducta interna” (Kantorowicz, ob. cit., p. 93).

De acuerdo, pues, con el idealismo kantiano, la diferencia entre el derecho y la moral, se vería en el tanto en que la moral tiene su origen en la razón, mientras que el derecho tiene una unión espacio-temporal inviolable, determinado, incluso su contenido, históricamente. “La moral es pura validez; el derecho es simultáneamente fenómeno y validez, una intersección entre la realidad y la idea, o la revelación de una validez de la razón en el mundo de la realidad” (Ross, Alf. “Sobre el derecho y la justicia”, Eudeba. Buenos Aires. 1963. pág. 64).

Petrazycki, según Kantorowicz (ob. cit., p. 95) admite —creo yo que ampliando o interpretando la teoría kantiana—, que existen derechos y obligaciones o deberes en el Derecho, mientras que la moral sólo contiene deberes. Para el autor citado el carácter del derecho es bilateral, o sea, que posee un carácter imperativo-atributivo, mientras que la moral es puramente imperativo, en otras palabras, es formalmente unilateral. A pesar de lo dicho, la situación no corresponde con la realidad y con los hechos, porque el derecho no es siempre bilateral ni la moral únicamente unilateral. Hay que notar ciertas normas —por ejemplo la mayoría de las constitucionales— que son unilaterales y hay ciertos sistemas éticos que dan lugar a la concepción de derechos morales.

Esta teoría kantiana de la explicación de la distinción entre derecho y moral, como apunta Bodenheimer (Bodenheimer, Edgar. “Teoría del Derecho”. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular. #60. México 1964. págs. 97 y 98), no es una verdad universal, sino la explicación del fenómeno jurídico en un cierto estadio del desarrollo del derecho, pero, al menos, es la más satisfactoria que puede encontrarse para hacer la diferenciación indicada y, sobre todo, es la que se adapta mejor a la concepción moderna y contemporánea del Estado de Derecho, donde el derecho se convierte —en su forma pura e ideal—, en el único e indiscutible “instrumento de control colectivo externo del estado” (Bodenheimer, ob. cit., pág. 98).

Sin embargo, la teoría kantiana haría imposible la reconsideración “como Austin hizo, del derecho de gentes como ‘moralidad’ positiva internacional, o la admisión, de acuerdo con Gray, de que ‘las doctrinas de moralidad son en gran medida... una fuente importantísima de la cual los jueces extraen, y debieran

extraer, las normas que constituyen el derecho’, o la observación de acuerdo con Pound, de que cuando un tribunal busca una interpretación que proporcione un resultado ‘satisfactorio’ significará en la mayoría de los casos, desde un punto de vista práctico, moralmente satisfactorio”, (Kantorowicz, ob. cit., pág. 92).

En cuanto a la teoría kantiana en comentario, se enfrenta al meditar sobre ella con otro problema: la conducta externa puede imponerse mientras que con la interna sucede todo lo contrario. Lo que puede colegirse de lo anterior es que los sistemas éticos califican el resultado de una determinada actuación del hombre y comparan entre distintas actitudes: la humildad y la soberbia, la castidad y la lujuria, etc., y exaltan una de esas dos actuaciones a la cual se da el nombre de virtuosa mientras que a la otra se le denigra. Con la norma jurídica sucede lo inverso, pues nunca ordena la conducta interna, aunque se trate de problemas como la buena fe, la imprudencia o negligencia, sino que crea un vínculo de conveniencia y convivencia entre dos o más individuos, o castiga la actitud de uno que previamente se haya tenido por ilegal.

La moral también contiene y exige otro requisito indispensable: toda actitud o impulso individual que se vive como moral es desinteresado, en otras palabras, no tiene su fundamento íntimo en una necesidad. La anterior definición adquiere validez y se explica a sí misma, cuando lo moral se vive y practica como un deber, o cuando la moral se aprecia como conciencia del valor o del bien. El deber se presenta en nosotros como un impulso desinteresado de acción, no buscando justificación en ninguna ventaja, sino únicamente por un cumplimiento de sí mismo. No es necesario que el deber se nos presente como justificativo de nuestras inclinaciones “naturales” o “sensuales”, sino que en la mayoría de los casos más bien es una censura de cumplimiento ineludible a actos nuestros de la categoría dicha, como un puro sentido del deber.

Ahora bien, el problema planteado con la relación entre moral y derecho no puede dilucidarse como si la moral y el derecho fueran dos sistemas impositivos de normas semejantes. Hemos visto que entre ellos hay diferencias radicales, pero debe ahora mostrarse la relación que entre derecho y moral existe, tomando a aquél como el instrumento colectivo de la comunidad jurídica

y a ésta como la regla de conducta individual. De esto resulta que entre ambos debe existir una armonía, porque el derecho y la moral tienen su base en la misma tradición histórica y cultural del grupo. Ambas instituciones, pues, se encuentran en una interdependencia e influencia correlativos. La moral es parte de la serie de factores metajurídicos que conforman, junto con otros factores, al derecho y éste, también, es un factor de gran importancia para establecer las actitudes morales. Esto que se afirma anteriormente no indica en modo alguno que en las sociedades reguladas por el derecho, la moral se circunscriba al ángulo estrecho de dictar medidas ideales para el gobierno del alma o conciencia individual, pues más bien sucede todo lo contrario, porque la moralidad crea el establecimiento de una serie de valores jerárquicos supremos, que deben gobernar a la sociedad, pues desde el aspecto individual se proyecta hacia la totalidad de la comunidad, para evaluar la conducta humana individual inmersa en ese todo social, de donde el Derecho resulta la encarnación —en gran parte—, de ideas morales imperantes dentro de la sociedad que regula. Esto nos hace ver, como en ciertos movimientos ideológicos —el anarquismo radical y algunas manifestaciones del ascetismo cristiano—, que niegan al derecho todo valor, de donde lo despojan de su contenido moral, y si se lograra imponer tal situación generalizándola, el derecho no subsistiría únicamente en aras de su pura "legalidad".

En última instancia, aunque la moral tiene un hondo sentido histórico, pues cada sociedad tiene, en general, la moral que le corresponde según su época y momentos históricos y su posición geográfica, no puede aplicarse a las normas morales, como pautas de conducta aprobadas por el individuo en la intimidad de su propia conciencia, el mismo criterio que se aplica al derecho, como si ambos fueran un fenómeno objetivo de similar naturaleza. La moral se basa, de manera primordial, entonces, en una interpretación "metafísica de la conciencia en tanto que revelación de principios a priori, autoevidentes, de la razón" (Ross, Alf. ob. cit., pág. 60). El criterio de aprobación o sanción de la mayoría por un acto individual, entonces, no juega ningún papel en el acto moral, porque es motivo desinteresado, el impulso hacia lo que es "correcto", lo que mueve a alguien a actuar de manera determinada, y en esta actuación debe únicamente ser aprobada por la persona misma, de donde el criterio propio —que puede diferir en muchos casos

del criterio de los otros—, induce a cada persona a actuar de acuerdo consigo misma, aunque de conformidad con el criterio dominante sea criticada en su propio medio.

Tal actitud —que podría calificarse de actitud moral dogmática—, no tiene otro hilo conductor que una obediencia hacia la propia voz de la conciencia "que está dentro de mí". Kant expresa esta situación de manera increíblemente bella en la sección final (Beschluss) de la "Crítica de la Razón Práctica": "Mientras más medito en ellas, dos cosas llenan mi corazón con un temor y una admiración siempre nuevos y crecientes: el cielo estrellado, que está por encima de mí y la ley moral que está dentro de mí". La actitud moral descrita, pues, coloca al hombre por encima de la necesidad, porque la validez de su decisión se basa, en última instancia, en la voz de la conciencia, que es una revelación de validez absoluta a priori, atribuida a Dios o a nuestra conciencia racional suprasensible.

El poder establecido en cada sociedad es quien crea la ley. En la tradición jurídica inglesa tal poder o autoridad lo señala el juez, pues el estatuto promulgado por el monarca —en la época que nos interesa en este estudio—, se acopla voluntariamente al sistema de principios legales que conforman al common-law, y no es sino en este momento que tales estatutos adquieren plenamente el carácter de leyes. En tal sistema, se elabora una relación con la razón "es decir, sólo por la razonada elaboración en función de las ideas, valores y creencias de la comunidad, que se suma la autoridad al ejercicio del poder, ya sea autocrático o democrático. El poder así reforzado por la autoridad adquiere la capacidad de crear leyes rectas y justas haciéndolas legítimas" (Friedrich, ob. cit. págs. 293-294).

La autoridad de la ley, en última instancia, se basa en que sea razonable, es decir, en la justicia de la misma, mientras que la legitimidad de la norma depende de que se conforme con el derecho, y su legalidad que esté de acuerdo con las leyes positivas. Tal situación es la misma si se aplica a los titulares de la autoridad, o sea el soberano gobernante. "Su legalidad es cuestión de ley positiva, en particular de ley constitucional, si es que tal ley existe; su legitimidad es cuestión de derecho y justicia, y su autoridad, materia de razón, es decir, de su capacidad para comprender las

ideas, los valores y las creencias de los miembros de la comunidad" (Friedrich, ob. cit., págs. 295-296). Puede decirse, en conclusión, que la infracción de la ley en última instancia es un ataque al orden legal como una consecuencia de la poca autoridad de la ley y de quienes la aplican. Esta carencia de autoridad también afecta la eficacia del castigo. Si el castigo no se tuviera como justificado, entonces se considerará arbitrario, y se iniciará, nuevamente, un orden de subversiones al orden legal. "Por tanto, el orden que todo sistema legal trata de realizar no deberá estar en oposición a la justicia, como si fuera un valor rival, ni mucho menos ser opuesto por encima de ella. Pues la justicia y el orden son... interdependientes. La comunidad legal no podrá realizarlos sino conjuntamente" (Friedrich, ob. cit., pág. 309). Esto nos demuestra claramente que el hombre todavía no ha llegado a un estadio tal como para llegar a concebir un sistema en que la ética sustituya a la autoridad, al ejercicio del derecho y a los medios coercitivos que emplea éste para hacer valer su eficacia y autoridad.

El enfrentamiento de las dos formas de reglar la conducta humana, entonces, deviene dentro de una definición que cae en la moral. En la época de Moro se enfrentaron dos tesis: el nacimiento de un estado absoluto, o al menos el intento de crear ese Estado, y un sentimiento de vida distinta. Dentro del Estado totalitario se confunden la moral y el Derecho, y hay un momento en que el derecho se disfraza de moral al reconocer ciertas reglas de moralidad política y social como normas jurídicas. Aunque el individuo se oponga a tales preceptos morales —sobre todo en una época de transición—, no puede negársele a tales principios guías o sistema de valores el nombre de una nueva moral. En tal ordenamiento jurídico, entonces, se considerará inmoral todo acto contrario a los objetivos supremos de ese estado y castigará severamente a quienes osen no acatarlos. El derecho, en tal momento de tránsito, pierde su racionalidad y precisión, y al estar en tal momento, no cumple sus fines últimos como son los de aclarar y definir derechos y obligaciones individuales y sobre todo, el ámbito del poder de la autoridad. "So capa de realizar una idea moral, se somete y da paso al ejercicio arbitrario de un poder autocrático por parte de los gobernantes de la sociedad totalitaria" (Bodenheimer, ob. cit., págs. 100-101).

En el caso que ahora nos ocupa, Enrique VIII y Tomás Moro, se enfrentaron dos grandes hombres, uno que preconizaba la nueva idea del Estado y el otro la concepción eterna de la moral cristiana. Al primero lo caracterizó la independencia o indiferencia ante el juicio moral y al segundo, al contrario, el apego ante una norma absoluta y eterna. La moralidad para Tomás Moro significó una lucha contra el mal y ese mal fueron las nuevas formas jurídicas dictadas por el monarca. El mal se convirtió en una continua insidia contra un modo de vida, contra la unidad de la vida y, a la vez, representó para Moro una guerra declarada contra la libertad espiritual; para Moro el bien es el continuo establecimiento y fortalecimiento de la verdad, y por lo mismo de su propia libertad. Para redimirse de la servidumbre del derecho nuevo —puesto que, en su dureza, pretendía el aplastamiento de todo un orden íntimo—, Moro no encontró más modo ni salida que el de elevarse sobre ese derecho a la alta vida moral, donde los obstáculos que encontraba más bien se convertían en instrumento de su propia fuerza interior.

El orden moral, como orden íntimo, se sobrepuso sobre el nuevo orden jurídico y así sucede siempre, cuando el orden interior de convencimiento propio se enfrenta con el orden exterior jurídico —producto de una autoridad que pretende interpretar la moral de todo un conglomerado—, y ese orden moral en su imposición individual, acoge con orgullo y satisfacción su victoria, aunque sea a costa de la propia vida individual física.

El fundamento de las ideas en Moro, fue, pues, su ferviente deseo de libertad, claridad, pureza, sencillez y reposo. Era el viejo ideal al que la riqueza de su pensamiento dio nueva vida. Sin libertad, la vida deja de ser vida, porque se pierde uno de sus elementos fundamentales: la tranquilidad que destruye el reposo, y no hay libertad sin reposo. El hecho de que a Moro le costara tanto acercarse a la corte del monarca nos indica su urgente necesidad de perfecta independencia. Cada compromiso, aún los compromisos temporarios, se convirtieron para Moro en una amarra. Y la última de las amarras la disolvió con la ofrenda de su vida, en aras de su libertad de conciencia.

En toda la vida de Moro, y en la coronación con la muerte de toda su trayectoria de independencia, se nota ese deseo de

espontaneidad libre dentro de los cánones de su propia moral. Y a la hora de definir su propia existencia, en la forma más auténtica que puede hacerse en esa definición, que es perder la propia vida, Moro confirmó su propio ideal y abjuró del nuevo derecho. Una norma moral puede destruir al derecho.

En la época de Moro, donde se enfrentaron dos personalidades con dos ideales diferentes —la creación de un estado y la definición de una moral propia y auténtica—, se hizo bien claro y patente aquello que con tanto acierto nos recuerda el Doctor Murray, que una tragedia no es un conflicto entre el bien y el mal —pues sería obvia la solución del nudo problemático—, sino un conflicto entre el bien y el bien.

*

* *

Finis

ALGUNOS ASPECTOS DE LA DISTRIBUCIÓN DEL PODER POLÍTICO EN COSTA RICA¹

Por SAMUEL Z. STONE
Doctor en Sociología

Las ideas sugeridas en estas páginas brotan de ciertas inquietudes que surgen en torno a investigaciones realizadas sobre la clase de grandes cafetaleros de Costa Rica.⁽²⁾ El propósito de dicho estudio fue el de esclarecer el proceso de la evolución de la clase, comprendiendo las etapas de su nacimiento, su auge, sus subdivisiones y la trayectoria actual de su ocaso. Fue este el grupo que permitió a la nación pasar de la posición económica más atrasada del Continente en 1821, al rango de primera potencia en el Istmo de la América Central medio siglo más tarde. Los hechos fundamentales que explican cómo los cafetaleros pudieron efectuar tal transformación, fueron su posesión del poder político y su preponderancia económica en relación con el resto de la población. En este sentido, el presente estudio, así como las mencionadas investigaciones anteriores, constituyen un análisis de la distribución del poder en la sociedad nacional.

Una de las mayores interrogantes que salieron a la luz en el transcurso de las investigaciones, concierne a la relación, que aparentemente siempre ha existido, entre los nexos de la sangre y el poder político. Dicha relación fue sumamente estrecha durante la época colonial, y curioso es notar que ha continuado signifi-

(1) El presente artículo se fundamenta en gran parte sobre otros dos en el proceso de publicación, uno, que lleva el mismo título, en *Cahiers des Amériques Latines* de la Universidad de París; y el otro, "Aspects of Power Distribution in Costa Rica", a publicarse en la nueva edición de *Contemporary Societies and Cultures of Latin America*, (New York, Random House 1965), editado por el Dr. Dwight B. Heath. El autor agradece el permiso de ambas partes para utilizar el material aquí presentado.

(2) SAMUEL Z. STONE. "Los Cafetaleros: un Estudio de los Grandes Caficultores de Costa Rica". *Revista de Ciencias Jurídicas*. Universidad de Costa Rica, N° 13, Junio 1969. Dicho artículo se fundamenta sobre una disertación doctoral presentada ante la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de París en 1968. El trabajo original lleva el mismo título y el presente artículo encuentra allí parte de su documentación.