

La utopía de Derecho *

MIGUEL A. RAMIRO AVILÉS

Universidad Carlos III de Madrid

El principal objetivo de este trabajo es describir *cómo* y *por qué* el Derecho es más importante en uno de los modelos de sociedad ideal, Utopía, que en los otros cuatro modelos de sociedad ideal, a los cuales denomino Abundantia, Moralia, Millennium y Naturalia¹. La forma adecuada de exponer el argumento que insinúo en el título es utilizar esa tipología concreta de sociedades ideales porque el punto de partida de mi discurso es la afirmación de que no toda sociedad ideal es Utopía, y, por lo tanto, no toda sociedad ideal mantiene la misma relación con el Derecho. Afirmar que no toda sociedad es

* Este artículo fue originalmente publicado con el título «The Law-based Utopia» en la revista *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3, núms. 2 & 3, Summer/Autumn, 2000, ed. B. Goodwin, pp. 225-248. También fue incluido en el libro *The Philosophy of Utopia*, ed. B. Goodwin, Frank Cass, London, 2001 pp. 225-248. Agradezco a la Editorial Frank Cass que me haya permitido reproducirlo. Su origen fue una ponencia presentada en la reunión de la *Society for Utopian Studies* «A Millennium of Utopias. The Theory, History and Future of Utopianism», celebrada en la University of East Anglia (Norwich, Reino Unido) entre los días 23 y 25 de junio de 1999. Asimismo, debo agradecer a Barbara Goodwin, J. C. Davis, Lyman Tower Sargent y Javier Dorado la ayuda que me prestaron (y me siguen prestando).

¹ El origen de la tipología está en la obra de J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (trad. J. J. Utrilla, FCE, México, 1985). Deliberadamente he alterado los nombres de cada sociedad ideal, a pesar de que amablemente el profesor Davis me ha comentado su desacuerdo con algunos. Acerca de la grafía de utopía brevemente cabe decir que Utopía es el modelo de sociedad ideal, *Utopía* es la obra de Tomás Moro, y utopía hace referencia tanto al pensamiento utópico en general como al conjunto de sociedades ideales (*vid.* RAMIRO AVILÉS, 2002, p. 27).

Utopía significa que no todas las descripciones detalladas de sociedades ideales tienen la misma estructura. En este sentido, el profesor José Antonio Maravall ha afirmado que en el pensamiento utópico se refleja la comparación entre «la experiencia de la ciudad real en que de hecho viven los hombres» y «el anhelo de la sociedad ideal que orienta aspiraciones más o menos enérgicas de reforma». Esa aspiración «aparece de formas diferentes desde muy temprana fecha en la historia de Occidente» (Maravall, 1976, pp. 13-14). Si se obviasen esas formas diferentes, sería incomprensible el planteamiento de este trabajo y, en mi opinión, no se comprenderían ciertas propuestas utópicas.

Así pues, la tipología propuesta es un elemento básico para entender la manera en que el Derecho, como sistema normativo particular, opera en sólo uno de los modelos de sociedad ideal: el modelo de Utopía, epónimo del libro escrito por Tomás Moro.

El modelo de sociedad ideal de Utopía se singulariza frente al resto de sociedades ideales –con los que también tiene una serie de puntos de conexión– por una serie de elementos materiales, funcionales e históricos que poco a poco irán apareciendo en este trabajo. La toma en consideración de los elementos particulares del modelo de Utopía y de su historia servirán para describir la relación que mantiene con el Derecho. Una primera aproximación muy general a la relación que mantienen el modelo de Utopía y el Derecho puede hacerse desde el título original de la obra de Tomás Moro. En este sentido, encontramos que lo que llamamos *Utopía* en realidad es *Acerca de la mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía*. Seguidamente, en el *Oxford English Dictionary* la primera acepción de la palabra “utopía” indica que es «una isla imaginaria, descrita por Tomás Moro que disfruta un sistema social, legal y político perfecto». Con estas dos pinceladas generales creo que la idea principal de este trabajo puede ir tomando cuerpo: el modelo de Utopía tiene una estrecha relación con el Derecho, la cual no se repite en los otros modelos.

Mi propuesta, por lo tanto, es que sólo en uno de los modelos de sociedad ideal, Utopía, el Derecho se mantiene como un instrumento válido para producir la transformación social deseada. El Derecho será el instrumento usado para conducirnos desde el presente a la utopía. Este tipo de pensamiento utópico nos enseña que los seres humanos son capaces de transformar la sociedad mediante los cambios legales y mediante la creación de nuevas formas de política que mejorarán la vida humana.

I

La única forma de cumplir con el propósito que me he impuesto es discriminando perfectamente las obras que pertenecen a cada uno de

los modelos de sociedad ideal. Sin esta labor previa –cuyo proceso de construcción omito por falta de espacio– sería imposible abordar este tema de manera precisa. En el año 1516 Tomás Moro publicó la primera edición de *Utopía*. Este libro describe una sociedad ideal en la que el Derecho tiene una importancia que hasta entonces no se había destacado en una obra utópica, y posteriormente otras obras –con mayor, menor o nula influencia de Moro– mantuvieron esa misma propuesta de reforma de la sociedad a través del Derecho. En 1516 con *Utopía*, Tomás Moro ideó un modelo singular de sociedad ideal basado en el uso del Derecho y en la actualidad esta singularidad permanece porque el Derecho puede ser visto como un instrumento útil e indispensable para producir la deseada transformación radical de la sociedad². Aun estando de acuerdo con Quentin Skinner en que el texto de Moro no introdujo «un tópico completamente nuevo en el pensamiento político del Renacimiento [...] la cuestión acerca de qué constituye la mejor forma de una *commonwealth* era un tema común de debate a lo largo del Renacimiento» (Skinner, 1987, p. 125), no hay que olvidar, como sostiene J. C. Davis, que «lo que fue original en su *Utopía* fue el modo que escogió para resolver los problemas. Examinó la capacidad de medidas legales, educacionales y burocráticas» (Davis, 1981, p. 61). De ahí que *Utopía* fuera en 1516 original y se convirtiera en un «modelo» para muchas utopías posteriores.

En cualquier caso, a pesar de este hecho, la primera imagen que una persona tiene de la sociedad ideal es la visión del Paraíso. En este lugar la humanidad se ha liberado de sus cadenas. En el Paraíso, el entorno natural no es hostil a los hombres y produce suficientes bienes materiales para satisfacer todos los deseos y las necesidades que una persona pueda tener. Tampoco habría ningún tipo de conflicto entre los seres humanos, ya sea porque se comportan bien o porque no tienen que luchar por obtener los bienes materiales. Si esta es nuestra idea general acerca de las sociedades ideales, ¿por qué intento describir la relación entre el Derecho y las sociedades ideales? ¿Es necesario el Derecho en el Paraíso? Miriam Eliav-Feldon, en su libro *Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, formula esta misma cuestión que es básica: «¿Por qué debería haber leyes y ejecución forzosa de estas mismas leyes en la sociedad perfecta?». Esta pregunta y su respuesta son muy importantes porque «*prima facie*, una persona podría pensar que en la visión de una tierra ideal no habría necesidad de limitaciones en las actividades humanas ni sanciones por quebrantar tales limitaciones» (Eliav-Feldon, 1982, p. 107). J. C. Davis afirma en este sentido que «una

² Algunas de las últimas obras encuadrables en este modelo de sociedad ideal son *Ecotopia* (1975) y *Ecotopia Emerging* (1981) de Ernest Callenbach (ambas publicadas en Banyan Tree Books, Berkeley), y *2099: A Eutopia* de Yorick BLUMENFELD (Thames & Hudson, London, 1999).

sociedad unida y ordenada mediante formalidades, puede, obviamente, percibirse todavía como alejada de la sociedad ideal» (Davis, 1993, p. 21). Esto supone que el Derecho y la imperfección social se convierten en elementos complementarios, esto es, la sociedad es imperfecta si las normas son necesarias para gobernar el comportamiento humano o para distribuir los bienes materiales. Quizá, por lo tanto, las únicas sociedades ideales son aquellas donde no hay normas debido –y lo adelanto– a una configuración particular de la naturaleza humana o del entorno natural.

La *anomia* (ausencia de normas) es el sello distintivo de algunas de las sociedades ideales (Eliav-Feldon, 1982, p. 108)³. Se considera que la sociedad es ideal si no hay normas que restrinjan o limiten la libertad de acción de las personas. La perfección social se logra cuando se alcanza una sociedad en la que es posible la abolición de las normas legales y de las reglas morales o consuetudinarias. Los modelos de sociedad ideal y los sistemas normativos parece que sean anti-téticos. A pesar de esta idea, no hay que olvidar que, aunque las sociedades anómicas son uno de los sueños utópicos más importantes en el pensamiento occidental, la *anomia* es un elemento particular de sólo cuatro modelos de sociedad ideal; la *anomia* y el pensamiento utópico no están inevitablemente conectados⁴.

La confrontación entre la sociedad ideal nómica y las sociedades ideales anómicas muestra que la relación entre los sistemas normativos y las sociedades ideales no es ni sencilla ni pacífica. En los diferentes modelos de sociedad ideal se mantienen posiciones distintas, y hasta divergentes. Así, incluso en el modelo de Utopía, «por un lado, el Derecho es visto como un instrumento importante para obtener estabilidad. Por otro lado, el Derecho y en particular los abogados son vistos como agentes de inestabilidad debido a sus subterfugios en puntos insignificantes» (Sargent, 1982, p. 583). En el análisis de los diferentes modelos de sociedad ideal aparecen varios argumentos que justifican la eliminación del Derecho, pero también podemos encontrar otros para su mantenimiento. El Derecho se convierte así en un aspecto importante –aunque a veces haya sido obviado– del pensamiento utópico ya se argumente a su favor o en su contra (Sargent, 1995, p. 76).

En general, creo que la relación que mantiene el Derecho con los diferentes modelos de sociedad ideal está caracterizada por cuatro notas: ambigüedad o ambivalencia, crítica, necesidad, y paradoja.

³ Soy consciente que el concepto de *anomia* que manejo en estas páginas no respeta el que Emile DURKHEIM y Jean-Marie GUYAU emplearon en sus obras *Le Suicide* y *Esquisse d'une morale sans obligations ni sanction*. El significado atribuido a este concepto es puramente lexicográfico, tal y como se recoge en Ferrater Mora, 1991.

⁴ Una postura contraria la muestra DAHRENDORF, 1994, pp. 13-58.

La ambigüedad o ambivalencia implica que cada modelo de sociedad ideal ofrece un argumento diferente acerca de la presencia o ausencia del sistema normativo jurídico. Cada sociedad ideal tiene su propia solución e incluso es posible diferenciar entre dos modelos de sociedad ideal –Utopía y Millenium– basándonos en el elemento del formalismo (Davis, 1998, p. 63). En uno la desaparición se produce por la abundancia absoluta de bienes; en otro por la reforma de la naturaleza humana; y, en cambio, en Utopía su mantenimiento se debe a que el Derecho es el pilar en el que se asienta la construcción de la sociedad ideal. La segunda dimensión (la crítica) justifica, en cierta medida, el tratamiento especial que el Derecho recibe en este trabajo puesto que en todos los modelos de sociedad ideal se argumenta que el Derecho y las instituciones legales son una de las causas que provocan las imperfecciones sociales y, por lo tanto, se le somete a una aguda revisión. Todos los creadores de sociedades ideales desapruaban la formulación del Derecho en las sociedades reales y esta evaluación negativa provoca su exclusión de la sociedad ideal, excepto en el modelo de Utopía. En este modelo la confianza en el Derecho permanece pues se produce una reforma radical del Derecho y las instituciones legales al ser partes necesarias del modelo. Evidentemente, la tercera nota –la necesidad– sólo aparece en el modelo de Utopía ya que es en este modelo donde la construcción de la sociedad y su inmortalidad están inevitablemente unidas al Derecho.

Por último, en el modelo de Utopía la relación con el Derecho presenta una dimensión paradójica que se provoca por diversos factores. El primero se refiere a que en el mismo elemento coinciden el mal diagnosticado y la cura propuesta. El carácter paradójico se fomenta, en segundo lugar, por la forma en que se conciben las profesiones legales (abogado, juez, legislador): en todas las obras que forman parte de este modelo aparece la figura de un Legislador Mítico que estableció *ab initio* la estructura legal básica de la sociedad ideal, aunque no en todas ellas se describe cómo se desarrollará la posterior creación de normas; en todas ellas se mantiene la importancia del Magistrado como órgano encargado de aplicar las normas en los litigios, aunque es una actividad que está sometida a una profunda revisión ya que pasan a ser «la boca muda que aplica las palabras de la ley», no pudiendo torcer su sentido de justicia; y, por último, en casi ninguna de ellas la profesión de abogado es bien recibida ya que se les acusa de ser «buitres con toga». Por último, la paradoja se muestra en este modelo de sociedad ideal porque se buscan dos objetivos que, en apariencia, son contradictorios: la reducción del número de normas que componen el código legal utópico y el establecimiento de un sistema legal comprensivo que gobierne todas las acciones que son posibles realizar por las personas.

II

Dejando a un lado estos aspectos generales de la relación entre el pensamiento utópico y el Derecho, es preciso analizar las razones que justifican la desaparición del mismo en el resto de modelos de sociedad ideal⁵.

Miriam Eliav-Feldon indica que hay tres tipos de sociedad ideal «en los que el tema central es la ausencia de leyes». El primero de estos es el de Abundancia, «que no es la descripción de una comunidad sino del paraíso para los individuos que buscan la libertad total respecto de las restricciones, obligaciones y privaciones» (Eliav-Feldon, 1982, p. 107). Aquí, las personas tienen la esfera de libertad más extensa posible porque «en Cucaña hay suficientes satisfacciones para saciar el apetito más grosero» (Davis, 1981, p. 21). Abundancia permite la *anomia* por la unión de dos elementos: el primero es la abundancia absoluta de bienes materiales, mediante la cual se produce el segundo elemento: las personas están liberadas del yugo de las necesidades básicas y todos los problemas sociales desaparecen. En esta sociedad ideal, el comportamiento humano ha sido transformado mediante la eliminación de la tiranía de las necesidades (Morton, 1952, pp. 11-34). En este modelo de sociedad ideal, localizado en una tierra distante, se ha producido una inversión total de la realidad y el hombre puede saciar todos sus apetitos, sin necesidad de fatigarse⁶.

El segundo modelo es el de Naturalia: modelo que «diseña sociedades primitivas ideales donde la vida se reduce a las necesidades más básicas, convirtiendo a todas las instituciones sociales en redundantes [...] no hay gobernantes que exijan obediencia, ni religión que imponga códigos morales, ni instituciones que establezcan regulaciones. Cada persona satisface su propia necesidad básica sin fricción con sus vecinos, sin aspirar a cosas más elevadas» (Eliav-Feldon, 1982, p. 107). En Naturalia, la vida se hace más sencilla al reducirse la demanda. Naturalia implica, por lo tanto, una reevaluación del primitivismo, en especial del primitivismo legal. De este modo, se considera que las sociedades menos desarrolladas, menos complejas, tienen un estándar de vida superior, siendo la *anomia* la clave en este modo de vida (Lovejoy y Boas, 1935, pp. 14-15). Naturalia reclama una vuelta al pasado, a sociedades pretéritas o contemporáneas menos evolucionadas, o lo que es lo mismo, Naturalia supone el retorno al

⁵ Una exposición detallada de cada modelo de sociedad ideal puede encontrarse en Ramiro AVILÉS, 2002, pp. 127-432.

⁶ ACKERMAN, 1944, recoge innumerables ejemplos de este tipo de sociedad ideal basada en la satisfacción sin fatiga de todos los deseos de los hombres. En la literatura española también aparece este tipo de sociedad ideal en uno de los *pasos* de Lope de Rueda y en uno de los romances de ciego recopilados por Julio CARO BAROJA (Rueda, 1990, pp. 157-165; CARO BAROJA, 1996, pp. 415-422).

estado de naturaleza. Se considera que en la sociedad primitiva, las personas son verdadera y completamente libres porque, junto a la eliminación de elementos artificiales, tales como el Derecho o la *polis*, han reducido sus necesidades básicas, debido a la transformación de la naturaleza humana. La sociedad ideal de Naturalia está habitada por hombres moderados que no exigen más que lo básico. El hombre ha recuperado su natural y esto hace que pueda ser más feliz y más libre⁷.

En estos dos modelos de sociedad ideal, según Eliav-Feldon, «el comportamiento se regula mediante las necesidades básicas, no mediante leyes artificiales. La ausencia completa de instituciones sociales, incluyendo la familia y la propiedad, elimina todas las emociones y motivos para el crimen» (Eliav-Feldon, 1982, p. 107). La satisfacción de las necesidades es el único objetivo de las personas y es su elemento regulativo. El Derecho y la sociedad política sólo se requieren donde los deseos y las necesidades básicas no pueden ser satisfechos. J. C. Davis sostiene que los modelos de Arcadia y Cucaña «asumen como desaparecida la premisa básica sobre la que toda construcción se basa: la incapacidad de la naturaleza de cubrir todas nuestras necesidades o de satisfacer todos los deseos que somos capaces de concebir. La substancia ilimitada arrolla a la forma» (Davis, 1993, p. 21). Las sociedades reales, por lo tanto, requieren normas legales porque la satisfacción de estas necesidades no está garantizada. La correlación inevitable entre necesidades básicas, su compensación y los problemas sociales significa que, una vez que las necesidades han sido cubiertas, los problemas sociales desaparecerán y la perfección social se alcanzará. Abundantia y Naturalia son los únicos modelos de sociedad ideal que pueden ser etiquetados como *body utopias*, ya que ambos modelos pretenden satisfacer las necesidades humanas para establecer y mantener un sistema social ideal, sin la presencia del Derecho o de otros sistemas normativos (Sargent, 1994, p. 4).

Los problemas sociales que sean percibidos serán borrados mediante la satisfacción de los deseos y necesidades de los seres humanos. En el primer modelo, la abundancia absoluta de bienes materiales remueve los problemas y conflictos de la sociedad, «no mediante la transformación del carácter del hombre ni mediante elaboradas soluciones sociales, sino mediante la satisfacción privada más completa de los apetitos humanos» (Davis, 1981, p. 21). En cambio en el modelo de sociedad ideal de Naturalia, el Derecho es innecesario porque hay abundancia relativa de bienes y simplicidad en las necesidades de las personas. En este modelo, «la naturaleza es gene-

⁷ Ejemplos de este modelo de sociedad ideal son las comunidades de *salvajes* o de *comedores de peces* que aparecen en los textos de Michel de MONTAIGNE o Agatárquides DE CNIDO, o la loa de la Edad de Oro que hace Miguel DE CERVANTES (MONTAIGNE, 1997, pp. 161-175; Agatárquides DE CNIDO, 1996, pp. 122-277, CERVANTES, 1996, pp. 168-174).

rosamente benévola mas que hostil, y al mismo tiempo los deseos de los hombres, en particular los sociológicos, se asumen como moderados. En Arcadia hay una armonía entre el hombre y la naturaleza que corre paralela a la armonía social entre los hombres moderados. Los arcádicos tienden a asumir que, si los problemas de escasez material se resuelven en un mundo de hombres moderados, los problemas de escasez sociológica también cesarán de existir» (Davis, 1981, pp. 31-32).

El tercer modelo que Eliav-Feldon presenta como anómico es aquel que está formado por «una comunidad de personas tan inteligentes o tan pías por naturaleza que no requieren reglas externas de conducta: instintivamente todas sus acciones serían morales [...]. Tal visión está basada en la asunción de que ciertas personas en este mundo son intrínsecamente buenas, por lo que mediante una selección cuidadosa y con la ayuda de la educación, una comunidad podría estar formada por individuos que siempre actuarían conforme a la razón (o a valores éticos) sin ninguna guía artificial establecida mediante instituciones sociales» (Eliav-Feldon, 1982, p. 108). Por su parte, J. C. Davis afirma que en este modelo «el mensaje permanece simple: como la impiedad causaba la corrupción, la piedad era el camino indispensable para la perfección social» (Davis, 1991, p. 330). La *anomia* se produce en este modelo por la (re)construcción de la naturaleza humana. En mi opinión, este tercer modelo representa tanto a Moralia como a Millennium porque ambos modelos de sociedad ideal concuerdan en este elemento material acerca de la naturaleza humana (Davis, 1981, p. 46). En ambos modelos se muestra cómo la naturaleza humana se transforma –aunque por diferentes medios– hasta el punto de recuperar la naturaleza humana primigenia que era bondadosa o de construir una nueva que supere «el pecado de Adán». En ambos casos se pretende alcanzar una sociedad habitada por ángeles, esto es, una comunidad de personas racionales que siempre saben qué es lo correcto y se comportan siguiendo esa pauta sin necesidad de normas de ningún tipo, ni jurídicas ni morales⁸. La perfección humana y su expresión en la conducta contribuye a la armonía social (Goodwin, 1978, p. 67)⁹.

⁸ En sentido contrario se ha manifestado RAZ, 1991, 184-186. Una visión peculiar de esta sociedad ideal la muestra Thomas LUPTON en la descripción de Mauqsun donde hay conflictos entre las personas, pues pugnan por hacer el bien.

⁹ La visión utópica de estos modelos de sociedad ideal está en la sociedad de verdaderos cristianos descrita en LUTERO, 1990, pp. 21-65; los habitantes en exceso virtuosos de las Inglaterras descritas por Jacob WINPFELING y Thomas ELYOT (Skinner, 1993, pp. 255-257), los experimentos de hermandad que pretendían alcanzar los grupos milenaristas que sacudieron Europa Occidental en el siglo XVI (COHN, 1993, pp. 234-280), o los proyectos anarquistas de sociedad que se difundieron en el siglo XIX (DAVIS, 1984, p. 11).

La disposición humana peculiar en estos dos modelos de sociedad ideal implica que será posible vivir sin normas jurídicas porque habrá «un código de prescripciones categóricas, exigible por la conciencia, sin mediar la coerción, que dirige el comportamiento humano hacia acciones que en el peor de los casos son inofensivas para otros individuos, y en el mejor de los casos beneficiosas para ellos» (Goodwin, 1978, p. 55). Las personas, con su nueva naturaleza humana, se sentirán limitados por esas reglas que les guían a lo largo del camino correcto, y la posibilidad de comportamientos contrarios a esas prescripciones no se admite (Eliav-Feldon, 1982, p. 107). Por tal motivo, tratar de distinguir entre la buena persona y el buen ciudadano en estos modelos de sociedad ideal es inútil ya que son sujetos idénticos. En tales sociedades, hay buenos hombres que siempre e inevitablemente obedecen las reglas porque para ellos la obligación moral es más importante que las obligaciones legal o política. Esta confusión produce una mejora radical en el comportamiento interno y externo de los individuos (*vid.* Owen, 1991, p. 110). Como sostiene J. C. Davis, «la sociedad ha de ser armónica mediante la reforma moral de todos los individuos de la sociedad, y en consecuencia de toda clase y grupo» (Davis, 1981, p. 27). En ambos modelos, recuperar la naturaleza humana prelapsaria o crear una nueva naturaleza humana logrará *enderezar la rama que estaba torcida* (Eclesiastés, 7:13) y producirá la perfección personal y social. Esto traerá consigo la eliminación de todos los conflictos intersubjetivos potenciales y, por lo tanto, será posible vivir en este mundo sin necesitar el Derecho. En estos dos modelos de sociedad ideal, no hay imposición externa de reglas porque inevitablemente las personas, tras el proceso de reforma, van a comportarse de manera correcta.

Con todo esto puede sostenerse que en el primer grupo de sociedades ideales la eliminación del Derecho, y del resto de sistemas normativos, directamente depende de la bondad del entorno natural, el cual produce suficientes bienes para la satisfacción de los deseos y necesidades básicas. Esta satisfacción es la piedra angular sobre la que se edifica la perfección social, compensándose la realidad y fabricándose el sueño de una vida mejor. En este sentido, Barbara Goodwin sostiene que «la miseria en una sociedad imperfecta es normalmente el resultado de necesidades insatisfechas y deseos frustrados, y aunque la simple satisfacción de las necesidades no puede ser suficiente para alcanzar la felicidad, es al menos una condición necesaria» (Goodwin, 1978, p. 70). La escasez, en estos modelos de sociedad ideal, se señala como la causa principal de crisis social y, por ello, se promueve su compensación. Además, en ciertas obras se señala que el propio Derecho provoca la escasez a través de ciertas disposiciones normativas y de este modo perpetúa el conflicto mediante la imposición de un sistema de distribución de los bienes que no es igualitaria. Por tales motivos, en una sociedad en la que las personas, ayudadas por el

entorno natural, pueden satisfacer sus necesidades básicas sin esfuerzo y sin entrar en conflicto con terceros, se considera que es posible vivir sin Derecho (Hill, 1997). Por otra parte, en los otros dos modelos de sociedad ideal el factor básico que provoca los conflictos en la sociedad es la imperfección humana. Así en aquellas sociedades habitadas por ángeles (buenos hombres que son agentes morales perfectos) el Derecho desaparecerá debido a la reforma radical de la naturaleza humana. Las personas nunca actuarán contra las normas autoimpuestas porque tal acción es imposible (*vid.*, Claeys, 1991, pp. XXIV-XXV).

Millennium, Moralia, Abundantia y Naturalia son sociedades ideales anómicas porque en todas ellas el buen comportamiento es inevitable debido a la reforma que sufre la naturaleza humana gracias a la satisfacción de sus necesidades o deseos, la educación o la actuación de una fuerza ultraterrena. Estos cuatro modelos de sociedad muestran que hay dos caminos diferentes para alcanzar la sociedad anómica. Los elementos materiales de la naturaleza humana y el entorno natural juegan un papel importante en la eliminación del Derecho y en el mantenimiento de la sociedad porque su transformación provoca que el Derecho *se evapore*. David Hume ilustró esta situación cuando en *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) argumentó acerca de la inutilidad de la «idea de justicia» en sociedades donde hay abundancia de bienes materiales o donde hay altruismo ilimitado. La idea de justicia sólo tiene sentido, según Hume, en sociedades donde hay abundancia moderada o donde la sociedad está formada en parte por ángeles y en parte por diablos:

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

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

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

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

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

De forma similar, aunque dos siglos más tarde, H.L.A. Hart argumenta que hay dos verdades evidentes que justifican la existencia de normas en la sociedad: el altruismo limitado y la escasez, precisamente. El altruismo limitado significa, según Hart, que:

«Los hombres no son demonios dominados por el deseo de exterminarse entre sí, y la demostración de que [...] las reglas básicas del derecho y de la moral son necesarias, no debe ser identificada con el punto de vista falso de que los hombres son predominantemente egoístas y no tienen intereses desinteresados en la supervivencia y bienestar de sus semejantes. Pero si los hombres no son demonios, tampoco son ángeles; y el hecho de que sean un término medio entre estos dos extremos es algo que hace que un sistema de abstenciones mutuas sea a la vez necesario y posible. En una comunidad de ángeles, jamás tentados por el deseo de dañar a otros, las reglas que prescriben abstenciones no serían necesarias. En una comunidad de demonios, dispuestos a destruir, y a pagar cualquier precio por hacerlo, tales reglas serían imposibles.»

Por otro lado, la escasez:

«Es una mera contingencia que los seres humanos necesitan alimentos, ropa y resguardo, y que estas cosas no están disponibles en abundancia ilimitada sino que son escasas, tienen que crecer de la naturaleza o ser ganadas a ella, o necesitan ser construidas por el esfuerzo humano. Estos hechos por sí solos hacen indispensable alguna forma mínima de la institución de la propiedad (aunque no necesariamente la propiedad individual), y el tipo distintivo de reglas que exigen que se la respete» (Hart, 1988, pp. 191-192).

Esto mismo se ilustra en la obra de Henry Neville *The Isle of Pines* (1668). Neville relata el tránsito desde una sociedad ideal anómica (*Naturalia*) a una sociedad ideal nómica (*Utopia*) debido a que la situación original dominada por la abundancia y el altruismo ilimitados ha desaparecido. La isla habitada por George Pine y sus familiares era inicialmente una sociedad arcádica, pero se convirtió en una sociedad propia del modelo de Utopia debido a que la escasez y la maldad humana produjeron la necesidad de dotarse con normas jurídicas para proteger la vida de las personas que formaban la comunidad. Este cambio se produjo por la transformación radical de la situa-

ción original, de una sociedad pacífica (producto de la abundancia y el altruismo) a una sociedad caracterizada por la escasez y el conflicto. Los *orders* originales tuvieron que ser alterados porque el comportamiento humano y la distribución de los bienes habían cambiado ¹⁰. En un comienzo, la isla era arcádica porque, según se cuenta:

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

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

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

A través de estos ejemplos creo que puede observarse claramente que el Derecho no es una entidad autónoma sino que depende de unas condiciones sociales precisas. Es innecesario donde hay un entorno natural perfecto y/o una naturaleza humana perfecta; es necesario donde no existen ni el uno ni la otra. Cuatro de los cinco modelos de sociedad ideal asumen que es posible mantener una sociedad anómica si (y sólo si) la naturaleza humana o el entorno natural, o ambos, son alterados hasta alcanzar la perfección. No obstante, la cuestión principal que quedaría pendiente es saber si la *anomia* absoluta permitiría el establecimiento y mantenimiento de una sociedad ideal, pues la adecuada selección de métodos de control social y de resolución de conflictos influye en la practicabilidad del proyecto de reforma de sociedad ideal. En este sentido, Barbara Goodwin sostiene que «la supervivencia de un sistema social en sus formas particulares depende del éxito en la resolución de los conflictos de intereses que surgen

¹⁰ El término «orders» hace referencia a las normas básicas de una sociedad que no pueden ser transformadas por el legislador ordinario.

donde hay una pluralidad de deseos que recursos limitados no pueden satisfacer», y, por lo tanto, «la solución propuesta es consecuente con la manera en la que el problema es concebido» (Goodwin, 1978, p. 82). Aunque todos los modelos de sociedad ideal (anómico o nómico) mantienen la relación entre la solución propuesta y los problemas sociales y políticos denunciados, creo que es imposible crear y mantener una sociedad anómica porque la naturaleza humana y el entorno natural deberían ser reformados hasta llegar a ser perfectos, y son elementos que escapan al control de la voluntad humana. Tanto en un caso como en otro, las reformas propuestas basadas en la alteración de la naturaleza humana o del entorno natural son difícilmente practicables en la realidad¹¹. La sociedad ideal anómica depende de la creación, de un modo u otro, de una nueva naturaleza humana que permitiera que la vida social continuara sin normas primarias y secundarias (Hart, 1988, pp. 26-48 y 77-96).

La reforma basada en el sometimiento de la naturaleza y sus leyes a la voluntad del ser humano es un simple sueño escapista que sólo logrará compensar los déficit en la mente del autor. Esta solución simplifica en exceso los problemas políticos. Por lo que respecta a la reforma fundada en la transformación de la naturaleza humana, además de plantear una solución de difícil consecución porque olvida que su objeto de reforma es el hombre, niega la libertad moral de los seres humanos porque no pueden escoger entre el bien y el mal. Sus buenas acciones no son moralmente libres, pues no hay libertad si su comportamiento está fuera del control humano. Tales seres humanos no deciden libremente su propio comportamiento porque éste está determinado. En este sentido, Han Kelsen sostiene que en sociedades donde el comportamiento adecuado está garantizado, las leyes positivas son innecesarias: el Derecho sólo tiene sentido en una sociedad donde el comportamiento desviado es posible y donde su ausencia produciría una sociedad diferente (Kelsen, 1993, pp. 24, 73).

III

Los modelos de sociedad ideal anómicos manifiestan el sueño utópico de vivir sin normas; el modelo de Utopía refleja el sueño —que para unos es una auténtica pesadilla— de crear una sociedad en la que el Derecho ordene los aspectos relevantes de la vida en comunidad. En la historia del pensamiento utópico resalta la existencia de este modelo de sociedad que es ideal gracias a la perfección de sus estruc-

¹¹ Aunque ha habido ejemplos históricos de sociedades anómicas, sus resultados fueron desastrosos pues se convirtieron en infiernos terrenales. Además, una vez puestos en marcha, necesitaron controlar de algún modo el comportamiento de los miembros de la comunidad.

turas formales (Davis, 1968, p. 174). En este modelo, el Derecho es un elemento necesario para realizar la reforma social y establecer nuevas vías para gobernar y administrar los bienes y las personas. Como sostiene Giampaolo Zucchini, los utopistas del Renacimiento deseaban alcanzar la felicidad terrenal a través de un nuevo modelo de sociedad o Estado alternativo (Zucchini, 1986, p. 409). En este nuevo modelo de sociedad ideal, según Eliav-Feldon, «el Derecho es un elemento que recibía gran atención por los utopistas y exigía un examen minucioso» (Eliav-Feldon, 1982, p. 110).

El modelo de Utopía, a diferencia de los otros modelos, admite las imperfecciones en la naturaleza humana y el entorno natural como irreductibles, pero esto no significa que sea imposible hacer algo con ellas. Los utopistas admiten que «una vida mejor podía desarrollarse sin alterar la naturaleza de las personas» (Sargent, 1975, p. 91), y eso implica someterla a estrictos controles. De igual modo observan que el entorno natural es recalcitrante y que no puede ser dominado completamente por el hombre, pero consideran que éste es mejorable por el hombre con la aplicación de su arte e ingenio. Habiendo admitido tales premisas, según Davis, el modelo utópico «centra toda su atención en el papel principal [de los burócratas], la implementación y operatividad eficiente de un sistema dado» (Davis, 1981, p. 381). El modelo de Utopía crea la perfección institucional para moderar los problemas causados por el altruismo limitado y la escasez de bienes. Lyman T. Sargent piensa, en este sentido, que «los utopianos de Moro son infinitamente mejores que cualquier otro pueblo, pero no son significativamente mejores por naturaleza; son mejores porque sus instituciones sociales son mejores» (Sargent, 1975, p. 89).

Utopía es el único modelo de sociedad ideal donde el Derecho es considerado como un instrumento necesario para crear y mantener la reforma social. No garantiza el buen comportamiento (los hombres pueden convertirse en criminales o en pecadores) y los problemas sociales causados por la redistribución de los bienes no han desaparecido, pero, en este modelo las razones para realizar comportamientos injustos han sido eliminadas, se ha establecido un sistema equitativo para distribuir los bienes (que genera abundancia artificial) y se ha diseñado un amplio control social de los comportamientos para los casos en que las razones no son suficientes. Las imperfecciones han sido controladas mediante mecanismos formales. Aunque no pueden erradicarlas, los autores que cultivaron este modelo de sociedad ideal reducen los efectos adversos (Davis, 1984, p. 10). En *Utopía*, Moro sostiene que los remedios que propone pueden disminuir los males de la sociedad, pero nunca erradicarlos. Estos remedios se encuentran en leyes, prescripciones, sanciones, decretos, en definitiva, en la legislación positiva dictada por los hombres (Moro, 1999, pp. 106-197). En el modelo de Utopía, los problemas sociales y políticos permanecen y deben afrontarse con mecanismos formales.

En el modelo de Utopía ciertas personas podrían continuar infringiendo las reglas. Las personas no siempre van a ser virtuosas, por lo que la autoridad será necesaria. Eliav-Feldon sostiene que «los utopistas serios del Renacimiento no creían que fuera posible transformar completamente la naturaleza humana», por lo que, «incluso en el mejor de los estados alguna coerción y restricción sería necesaria» (Eliav-Feldon, 1982, p. 109). Así, la visión negativa de la naturaleza humana «es un tema básico que se analiza a lo largo de un número significativo de novelas utópicas» (Sargent, 1975, p. 89). Las leyes nacen, según Ludovico Agostino en *La Repubblica Immaginaria*, debido al *peccato di Adamo*, el cual es indisoluble (Agostino, 1957, pp. 24-26). Esto hace que el utopista serio no busque al buen hombre sino al buen ciudadano. Robert Burton, por ejemplo, en *su utopía* trataba de encontrar al buen hombre, pero sabía que era imposible dicho objetivo. De ahí su amarga confesión:

«Si fuera posible tendría a sacerdotes que imitaran a Cristo, abogados caritativos que deberían amar a sus prójimos como a ellos mismos, médicos templados y modestos, políticos que despreciaran el mundo, nobles que vivieran honestamente, mercaderes que dejaran de mentir y engañar y magistrados que dejaran la corrupción, etc.; pero esto es imposible, debo conseguir lo que pueda» (Burton, 1997, p. 111).

La Modernidad ha producido –o provocado– la separación de las esferas del buen hombre y del buen ciudadano que en la Antigüedad estaban unidas, de tal modo que el buen ciudadano ya no necesita ser una buena persona, aunque los utopistas no cejan en su intento de recuperar la reunión de ambas esferas (Habermas, 1990, pp. 50-54). En cualquier caso, en este aspecto tampoco caben respuestas unívocas porque cada modelo de sociedad ideal busca una diferente clase de persona. Así, mientras los modelos anómicos intentan crear sociedades habitadas por buenas personas, el modelo de Utopía se crea con buenos ciudadanos¹². Por lo tanto, en el modelo de Utopía creo que es posible sostener la diferencia que existe entre la buena persona y el buen ciudadano¹³. En mi opinión, es posible argüir que el modelo de

¹² Por ejemplo, el modelo de Moralia confía en el autodomínio humano, pero en el de Utopía, según se desprende de la descripción de Christianopolis hecha por Johann Valentin Andreae, no se tiene tal confianza (ANDREAE, 1999, p. 187), pues cuando se reduce el rigor del control realizado con leyes, según Campanella, aparece la sedición (CAMPANELLA, 1993, p. 162).

¹³ Por tal motivo no estoy de acuerdo con J. C. DAVIS cuando establece que «en Utopía, o Hagnopolis, como también se llama a esa santa comunidad, las distinciones entre el derecho y la moral, y entre el buen ciudadano y la buena persona han desaparecido» (DAVIS, 1981, p. 50). Creo que la diferencia básica entre ambos permanece en este modelo de sociedad ideal porque, si no fuera así, las sociedades encuadradas en el modelo de Utopía se transformarían en ejemplos del modelo de Moralia.

Utopía puede existir con una minoría de buenas personas y una mayoría de buenos ciudadanos (*vid.*, Andreae, 1999, p. 180).

En este modelo de sociedad ideal se mantienen las diferencias entre «aquellos ciudadanos que han interiorizado los valores de la sociedad ideal, aquellos que sólo son capaces de reforma externa, y aquellos que están potencial o activamente desviados. Vivian Carol Fox persuasivamente ha demostrado esto indicando que la desviación es un elemento integrante de la construcción utópica» (Davis, 1993, pp. 24-25)¹⁴. Así, en el modelo de Utopía hay personas que hacen cosas por convicción (Campanella, 1993, p. 217); también hay personas que han adaptado su comportamiento externo a las reglas, pero no las han interiorizado, lo cual es posible porque, según Burton, los hombres no tienen una ventana en su pecho para poder ver los secretos de su corazón (Burton, 1997, p. 83). La tercera y última posibilidad es la persona que tienta a otros o que infringe ella misma las reglas (legales o morales), porque *ubi lex, ibi praevaricatio*. En este caso concreto sólo el modelo de Utopía tiene una respuesta clara y contundente mediante la aplicación del Derecho y las sanciones:

«El que cometa sacrilegio, perderá sus manos; al que levante falso testimonio o sea convicto de perjurio, se le cortará la lengua, a menos que lo redima con su cabeza. El asesinato y el adulterio se castigarán con la muerte, pero no el robo, a menos que sea una falta más grave o delincuentes reiterados; si no, se les condenará a galeras, o a las minas, o serán esclavos durante toda su vida de aquél a quien han ofendido» (Burton, 1997, p. 113).

El modelo de Utopía tampoco confía en la resolución de los problemas sociales y políticos a la abundancia natural. En este modelo de sociedad ideal no hay tal escasez que las personas no puedan satisfacer sus necesidades básicas, pero la eliminación de la escasez se debe a que el hombre aplica la técnica para trabajar mejor la tierra, la ciencia para descubrir las leyes de la naturaleza, y a que posee un sistema justo de distribución de los bienes materiales disponibles. En este modelo el trabajo personal tiene un valor importante (Skinner, 1993, p. 122; Kumar, 1987, p. 28). En este modelo de sociedad ideal las descripciones del entorno natural son secundarias porque el trabajo lo transforma. Así, por ejemplo, la primera mención que hace Francesco Patrizi en *La Città Felice* acerca del entorno natural hace referencia a la esterilidad de la tierra y al arte que se requiere para producir fertilidad (Patrizi, 1941, p. 125) y Tomás Moro, cuando reconoce que el suelo de la isla de Utopía no es muy fértil y su clima no es de los mejores, dice que los utopianos se protegen contra el clima con una forma de vida temperada y que mejoran su suelo mediante la industria

¹⁴ La obra de Vivian CAROL FOX se titula *Deviance in English Utopias in the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*, y se corresponde al texto de su tesis doctoral presentada en la Boston University (1969).

(Moro, 1999, p. 77). En el modelo de Utopía la abundancia que existe es artificial porque no la produce de forma espontánea y graciosa el entorno natural sino que depende de las instituciones formales creadas por los hombres. De todas formas, en Utopía la población no sufre la *tiranía de las necesidades* gracias a que se ha establecido un sistema justo de distribución de los bienes materiales que están disponibles. El utopista serio del Renacimiento no describe tierras fantásticas en las que hay ríos de leche y miel, montañas de queso o guijarros que son pasteles, sino tierras en las que la industria del hombre saca el provecho aplicando la razón.

En cualquier caso, cabe advertir que el recurso al Derecho no está sólo determinado por esos factores materiales sino que también influyó el momento histórico concreto en el que Tomás Moro publicó su *Utopía*. Es posible estipular el año 1516 como el momento en el que arranca este modelo concreto de sociedad ideal pues con anterioridad las sociedades ideales que pueden encontrarse son anómicas. Como ha indicado la mayor parte de los autores, la verdadera utopía nace en el Renacimiento (*vid.*, como opinión más representativa, Manuel y Manuel, 1984, p. 33). Este es el período histórico en el que el Estado y su creación más inmediata, el Derecho, comienzan a reconsiderarse como los métodos propicios para controlar a los hombres y ordenar la sociedad (Maravall, 1976, p. 76). Miriam Eliav-Feldon sostiene que «los siglos dieciséis y diecisiete fueron el período cuando las organizaciones tradicionales perdían terreno y los estados nacionales estaban consolidando y extendiendo sus poderes. Sólo el Estado, con su máquina administrativa que crecía rápidamente, podía ser visto como capaz de dar abasto con el volumen formidable de problemas sociales y económicos y con el miedo al caos» (Eliav-Feldon, 1982, p. 128). El Estado es un agente que puede dictar nuevas normas, instituir nuevas instituciones legales, y, lo más importante, puede conseguir su aplicación efectiva. Desde esta perspectiva es comprensible que uno de los elementos persistentes en el modelo de Utopía sea la evaluación positiva de la existencia y funciones del Estado (Bobbio, 1994, p. 179). El Estado es un bien necesario que, una vez establecido, debe consolidarse y protegerse mediante una acción positiva encaminada hacia su perpetuación. Por tal motivo, «el utopista diseña estados centralizados que no toleran entidades independientes en su seno. Hay un Derecho y una jerarquía de tribunales de justicia en estas tierras imaginarias» (Eliav-Feldon, 1982, p. 119).

Por lo anteriormente indicado, creo que es posible afirmar que, por influencia del período histórico, en las obras encuadradas en el modelo de Utopía se reclama la independencia legal del Estado –como órgano central de poder– y la uniformidad del Derecho y de las costumbres se afirman, mientras que la autoridad judicial y legal de la iglesia es severamente limitada (Bell, 1967, p. 127). El Estado –real y utópico– reclama el monopolio de la fuerza legítima que se manifiesta a través de normas jurídicas, las cuales se aplican de manera efecti-

va sobre un territorio determinado y una población también determinada (compárese con Weber, 1993, p. 83). En *Utopía* se afirma desde el comienzo que en la isla la lengua, costumbres, leyes e instituciones son idénticas, y sólo hay una jurisdicción civil que juzga las acciones contrarias a las normas jurídicas y a las normas morales (Moro, 1999, pp. 43, 85, 102).

IV

Como he indicado anteriormente, Utopía es el único modelo de sociedad ideal en el que la crítica del Derecho va asociada a su presencia necesaria. Una de las críticas más claras es la que dirige Robert Burton en *Anatomía de la Melancolía*:

«Al ver tantos juristas y abogados, tantos tribunales y tan poca justicia; tantos magistrados y tan poca preocupación por el bien común, tantas leyes y sin embargo no menos desórdenes; un tribunal, un campo sembrado de litigios; un tribunal, un laberinto; tantos miles de pleitos en un solo tribunal a veces, resueltos de forma a veces violenta. Al ver al mayor malhechor a menudo administrando justicia, al más impío ocuparse de la religión, al más ignorante presidir la cultura, al más vago organizar el trabajo, y al más insensible en la distribución de la caridad. Al ver a un cordero ejecutado, a un lobo dictar sentencias, a un bandido que es distinguido y a un ladrón sentado en la tribuna, a un juez que castiga severamente a los otros, comportarse mal él mismo, el mismo hombre comete el robo y lo castiga, castiga un robo y es él mismo el ladrón. Las leyes alteradas, malinterpretadas, interpretadas a favor o en contra, lo que hacen con el juez los amigos sobornarle o influirle en esta opinión y maleable en esta otra. Retrasada la sentencia, cambiada a gusto del juez, siempre el mismo caso: “uno privado de su herencia, otro la consigue con falsedades por medio de favores, hechos o testamentos falsos”. Las leyes se hacen y no se observan, o si se ponen en ejecución, son los tontos los que son castigados» (Burton, 1997, p. 78).

Pero la crítica no elimina el Derecho del modelo de Utopía. Así, Eliav-Feldon indica al respecto que «la sociedad, según nuestros escritores, sólo puede ser reformada a través de buenas leyes y buenas instituciones que protegerán a los hombres del mal que habita entre ellos. La utopía sería es, de hecho, un complejo entramado legal de trama tan tupida que deja a los individuos muy poca libertad de acción» (Eliav-Feldon, 1982, p. 109). La perfección social, institucional, que se busca y alcanza en Utopía permite que permanezcan las imperfecciones humana y natural (*vid.*, Goodwin, 1978, pp. 4-5).

La confianza en el Derecho que se muestra en Utopía supone que este modelo de sociedad sea un buen ejemplo del *gobierno de las leyes*. En el modelo de Utopía el gobierno no es una cuestión personal

sino institucional (Ferguson, 1965, p. 16) por lo que los gobernantes no están exentos de cumplir con el Derecho, como tampoco lo están de violarlo. Por tal motivo, la tiranía es una forma de gobierno que se rehuye, que está prohibida porque la mayoría de los utopistas la equiparan con el *gobierno de los hombres* y se toman medidas al respecto (Winstanley, 1965, pp. 527, 534; Moro, 1999, p. 49).

En el modelo de Utopía se propone que la reforma radical de la sociedad se alcanza mediante la abolición de las normas jurídicas injustas e imperfectas y el establecimiento de unas nuevas. En este sentido, Robert Burton y Johann Valentin Andreae consideraban a la sociedad real (que puede ser etiquetada como de distópica) como el *world turned upside down* debido a las imperfecciones legales, mientras que sus sociedades ideales eran las sociedades *normales* (Burton, 1997, pp. 61, 79; Andreae, 1999, p. 177). Las normas, leyes e instituciones de la realidad que son imperfectas se encuentran en el origen de los problemas sociales y de los malos hábitos. Estos males sociales puede ser curados mediante la implementación de los sistemas legales que son minuciosamente descritos en las sociedades pertenecientes a este modelo. Como bien afirma Eliav-Feldon: «Todos nuestros utopistas, con independencia de su país, denominación o *background* particular, reconocieron el extendido descontento con el existente sistema legal y, excepto aquellos que rechazaban por completo al Derecho y se refugiaron en la fantasía, le dedicaron muchos pensamientos y espacio en sus descripciones de sociedades imaginarias para ofrecer una alternativa en forma de un sistema legal ideal» (Eliav-Feldon, 1982, pp. 110-111).

La crítica a la que se somete al sistema jurídico merece una reflexión mayor pues determina la clase de Derecho que los utopistas buscaban. En ese sentido es necesario señalar que las imperfecciones de los sistemas legales reales que se destacaban pueden ser divididas en formales y materiales. Las imperfecciones formales derivan de problemas conectados con la aplicación del Derecho, la elaboración de códigos, el número de normas, y temas similares, mientras que la imperfección material se causa por la disociación entre justicia y legalidad.

El Derecho, como estructura formal, es imperfecto porque está compuesto por un conjunto de reglas que son complicadas de entender, textos legales muy extensos y leyes desconocidas. Una idea muy extendida entre los autores que cultivaron el modelo de sociedad ideal de Utopía era que «los códigos de leyes que son demasiado largos, extremadamente complejos, abiertos a interpretaciones diferentes, y escritos en una lengua que la mayor parte de la gente no entiende, pierden su propósito» (Eliav-Feldon, 1982, p. 111). La presencia de estos problemas dificultan que el Derecho alcance su objetivo pues todo el mundo tiene que conocer sus deberes y obligaciones para adaptar su conducta. (Moro, 1999, p. 85; Winstanley, 1965, p. 590). La solución que se propone en las obras que forman parte del modelo

de Utopía es simplificar la complejidad del sistema legal, «así será posible tener un sistema en el que todo individuo sepa qué es lo bueno y lo malo y qué ocurrirá si los tabúes de la sociedad son violados» (Sargent, 1975, p. 92). En este sentido, los utopianos

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

Giampaolo Zucchini sostiene que con este propósito los utopistas tienen como objetivo prioritario la creación de certidumbre legal mediante un sistema de leyes esquemático, ordenado y creado por un único legislador (Zucchini, 1986, p. 417). Por lo tanto, la primera propuesta es crear un sistema legal con pocas leyes. Así, los utopianos

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

Como afirma James Harrington,

«La mejor regla general para tus leyes es que sean muy pocas» (Harrington, 1977, p. 187).

En el modelo de Utopía, el sistema legal se simplifica, siendo esta solución original (Zucchini, 1986, pp. 411-412). Como se ha visto en el texto escrito por Tomás Moro, las normas legales que se dicten en la sociedad ideal deben ser interpretadas de la forma más sencilla y de manera literal. De este modo la interpretación realizada por parte de los jueces, magistrados o abogados, esto es, de quienes pueden tener malas intenciones, está prohibida (Burton, 1997, p. 78). En este sentido tenemos que Gerrard Winstanley pensaba que con «la palabra desnuda de la Ley» sería suficiente (Winstanley, 1965, p. 512). Así, la propuesta del pensamiento utópico de que el método para determinar el sentido del significado de las leyes debe ser simple, es otra de las medidas con las que perfeccionar el Derecho. De este modo, incluso personas sin conocimiento técnico pueden ser capaces de entenderlas y todo el mundo será un experto legal (Moro, 1999, p. 85). En estas sociedades, como ya he indicado, los abogados desaparecerán y el magistrado será honesto, inteligente y letrado, y estará bajo el férreo control del Estado. En este modelo de sociedad ideal se propone que nadie pueda interpretar el Derecho porque éste se autointerpreta cuando sus palabras se pronuncian. Hay un código de leyes claro que establece la sentencia, y la única función del magistrado es determinar la culpabilidad o la inocencia (Sargent, 1975, p. 92). Así, en *Sinapia* las leyes no ofrecen razones, sino que sólo decretan mandatos y prohibiciones respecto a determinadas acciones (*Sinapia*, 1976, p. 116). La tarea del magistrado es la de aplicar mecánicamente la norma sin interpretarla.

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

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

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

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

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

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

El quinto problema formal con el que deben enfrentarse los utopistas hace referencia a la propia aplicación de las normas legales. Éste es uno de los problemas más importantes porque los autores eran críticos con el hecho de que las leyes no eran ejecutadas estrictamente. Las leyes son hechas, pero no observadas (Burton, 1997, p. 78). Por lo tanto, la forma de compensar tal defecto era proponiendo sociedades donde las leyes se aplicaban con total rigurosidad cuando se cumpla su condición de aplicación. Por tal motivo el modelo de Utopía contrasta con la realidad histórica pues los primeros Estados eran *leviatanes débiles* con una gran debilidad e ineficacia (Davis, 1981, p. 380). No va a quedar ningún delito sin castigo. Esta aplicación tan rigurosa es uno de los aspectos más importantes del nuevo sistema legal, porque los utopistas creían en el poder formativo de la disciplina (Oestreich, 1982, p. 269).

Por lo tanto, según los principales utopistas, las leyes para tener éxito como pautas de comportamiento, deben ser pocas, comprensibles, conocidas, públicas y rigurosamente aplicadas. En todo caso,

esta tarea de dirigir el comportamiento humano no se realiza en exclusiva por el Derecho sino también por la exhortación moral y el sistema educativo. Aun siendo cierto que los códigos morales y los sistemas educativos no pueden ser considerados como los únicos instrumentos para controlar el comportamiento humano, también lo es que son necesarios debido a sus efectos políticos benéficos. El modelo de Utopía incluye la exhortación moral como uno de los instrumentos para la transformación social porque el Derecho no es suficiente para imponer el orden social (Davis, 1991, p. 330). En este sentido, J. C. Davis sostiene que «la filosofía moral de los utopianos de Moro era central en su diseño global, y la moralidad social se ha mantenido como el tema central del utopismo» (Davis, 1981, p. 334). En el siguiente texto de Tomás Moro se observa esa relevancia política de la filosofía moral:

«¿Quién puede dudar que un hombre que no tiene nada que temer excepto al Derecho, que no tiene esperanza en la vida después de la muerte, no hará lo que pueda para evadir las leyes de su país mediante artimañas o quebrantarlas con la violencia para satisfacer su avaricia personal?

Su importancia radica en los efectos políticos que tiene pues afecta a la estabilidad de los sistemas sociales: los principios morales pueden servir para obtener las tan ansiadas obediencias jurídica y política. El Estado se ve en la obligación de asumir la responsabilidad de supervisar la fe y la moralidad de sus habitantes (Eliav-Feldon, 1982, p. 120), siendo el caso más extremo el de Tomás Campanella pues estableció una sociedad que tenía como forma de gobierno el cesaropapismo, por la cual el jefe supremo, Hoh, detenta los poderes espiritual y religioso (Campanella, 1993, p. 146; Manuel y Manuel, 1984, p. 109).

Por su parte, el sistema educativo también es importante para reformar la sociedad porque también moldea el comportamiento humano, delinea las acciones que son y no son aceptables y establece ciertos mecanismos de autorrestricción en las personas (Goodwin, 1978, p. 85). El modelo de Utopía también utiliza el sistema educativo para condicionar el comportamiento humano (Eliav-Feldon, 1982, p. 57) pero, a diferencia de lo que ocurre en Moralia, no es el único instrumento de control social. El sistema educativo es una pieza clave para la reforma social propuesta ya que tiene la tarea de consolidar los principios y reglas que van a regir la vida de las personas en la nueva sociedad. A través del sistema educativo las personas moldean su comportamiento según los principios de una filosofía o doctrina moral concreta. Esta relación entre los principios morales y religiosos y el control educacional de nuevo se hace evidente en *Utopía*:

«Los sacerdotes educan a los niños y a los jóvenes. La instrucción en las buenas maneras y en la moral se considera no menos importante que la propia enseñanza. Desde el principio hacen todos

los esfuerzos para instalar en las mentes de sus pupilos, mientras todavía son jóvenes y tiernos, principios útiles para la comunidad. Lo que es plantado en la mente de los niños vive en las mentes de los adultos y sirve para reforzar a la república; su declinar puede dibujarse hacia vicios que afloran de malas actitudes» (Moro, 1999, p. 102).

Como dice Miriam Eliav-Feldon, «el sistema educativo utópico sirve para producir las piezas perfectas para la maquinaria social perfecta» (Eliav-Feldon, 1982, p. 56). En el modelo de Utopía, por lo tanto, Derecho, religión y educación coexisten como métodos compatibles para controlar el comportamiento humano, y «aunque estos métodos pueden diferenciarse en principio, en la práctica se fusionan y sobrepone considerablemente, pues el control normalmente se realiza mediante una mezcla de instrumentos físicos, intelectuales y psicológicos» (Goodwin, 1978, p. 86). El modelo de Utopía, por lo tanto, no se basa exclusivamente en la aplicación del Derecho, pues podría debilitar la estabilidad del sistema, sino que también confía en la adhesión espontánea a las leyes, lograda mediante la moralidad y la educación. A pesar de esto, en Utopía, el Derecho es la última línea de defensa (Zucchini, 1986, p. 415).

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

«Habrán normas para cada acción que un hombre pueda hacer»
(Winstanley, 1965, pp. 512, 528).

La comprensión se justifica porque en este período histórico algunos comportamientos, que en la actualidad sin ningún tipo de duda se consideran públicos, comenzaron a ser regulados por primera vez, y otros que, en la actualidad son privados, eran considerados públicos. La hiperregulación no era considerada extraña en los siglos XVI-XVII porque el moderno Estado tenía que incrementar su presencia en la sociedad con nuevas instituciones y nuevas áreas de control (Oestreich, 1982, pp. 138, 157). Toda acción posible se regula y, además, todo el mundo debe actuar de la misma manera. Esta com-

prehensión es producto de la idea que existía de que toda persona y todo asunto es responsabilidad del Estado (Eliav-Feldon, 1982, p. 47). Todas las acciones son consideradas como una causa posible de desorden social por lo que deben ser controladas, sin importar si la acción se desarrolla en la esfera pública o privada. Esta mezcla de esferas va más allá porque en este período histórico, según Oestreich, «el Estado y la sociedad no eran entidades separadas, tal y como lo fueron consideradas al inicio del siglo diecinueve, sino que formaban una unidad» (Oestreich, 1982, p. 160). Además, en caso de fallar la comprensión del sistema, esto es, en el caso de que algún comportamiento haya sido omitido por las normas y esté exento de regulación, la sociedad de Utopía actúa, según Lyman Sargent, conforme a una regla general: «si el Derecho no dice expresamente que se puede hacer algo, no puedes hacerlo» (Sargent, 1975, p. 91). Se impone, así, una norma general de clausura que evita cualquier tipo de laguna jurídica prohibiendo aquellos actos que expresamente no están permitidos ni prohibidos.

Si dejamos a un lado los problemas formales que se detectan en la estructura del Derecho y las soluciones que se proponen, nos topamos con el problema de índole material que afecta al Derecho. Históricamente, el principal problema material y práctico del sistema legal ha sido (y es) la separación entre Derecho y Justicia. Según Zucchini, la crisis de los sistemas legales contemporáneos fue expresamente subrayada en las utopías del Renacimiento al demostrarse la separación dramática entre la legalidad y la justicia, una separación que los utópicos deseaban abolir mediante la implantación de justicia social fundada en la virtud de los ciudadanos y de los nuevos sistemas institucional y social (Zucchini, 1986, p. 423). La solución propuesta a este problema fue la teoría del Derecho natural desarrollada por el pensamiento iusnaturalista.

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

«Quizá podrá argumentarse que las leyes de Dios que condenan el asesinato no se aplican donde las leyes human lo permiten ... Si

el consentimiento mutuo de las leyes humanas autoriza a los hombres por decreto especial a eximir a sus agentes de la ley divina y les permite matar donde no tenemos ejemplo, ¿no es esto preferir la ley del hombre a la ley de Dios?» (Moro, 1999, p. 22).

Esa postura moreana debe completarse con la crítica a la injusticia del Derecho en la sociedad inglesa del siglo XVI. Esta crítica se basaba en que, según Moro, había dos clases de justicia:

«Una para el pueblo común, una justicia baja que se arrastra por el suelo, entorpecida en todas partes y cargada de cadenas, y la otra, que es la justicia de los príncipes, mucho más libre y majestuosa, que permite hacer cualquier cosa que se quiera y prohíbe lo que no se quiere» (Moro, 1999, p. 87).

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

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

* * *

El modelo de sociedad ideal de Utopía, al basarse en normas jurídicas e instituciones formales de gobierno, rompe con esa idea general preconcebida que sostiene que la sociedad ideal sólo puede ser aquella en la que han desaparecido todo tipo de controles. El Derecho en Utopía se las arregla con la escasez, la cual se resuelve mediante el establecimiento de un sistema racional de distribución de bienes. Por otro lado, aunque las imperfecciones de la naturaleza humana pueden inducir hacia un comportamiento desviado, sus efectos perniciosos se mitigan mediante la aplicación rigurosa del Derecho y sus sanciones. El sistema legal es el artífice de la sociedad ideal, y se considera que es perfecto porque es inmune a las imperfecciones anteriores. El Derecho está libre de influencias externas porque se ha convertido en un instrumento idealizado que mantiene la perfección social. Por esta razón, «los mecanismos que son usados –legal, educacional, burocrático e institucional– no tienen que imitar a la naturaleza, porque la naturaleza es deficiente. Más bien tienen que disciplinar al hombre y a la naturaleza para amoldarlos. Los hombres deben amoldarse al Derecho y no *viceversa* [...] Las leyes no han de amoldarse a los hombres sino los hombres han de serlo por y a las leyes» (Davis, 1991, pp. 371, 342). El objetivo es construir un sistema legal y político per-

fecto que resuelva los problemas sociales y mantenga la perfección social para siempre. Los asuntos humanos deben estar sometidos al y regulados por el Derecho.

Los utopistas del Renacimiento consideraban al Derecho como un instrumento con funciones sociales positivas. No entendían al Derecho como un instrumento para oprimir al pueblo sino como un instrumento para crear libertad y seguridad (Davis, 1992, p. 513; Davis, 1993, pp. 28-29; Maravall, 1997, p. 131). La libertad no es un valor que esté ausente de las utopías sociales; la sociedad ideal no es sólo el reino de la igualdad. El sentido negativo de libertad es el que claramente se expone en los primeros ejemplos del modelo de Utopía mediante la ausencia de lo arbitrario y lo contingente. Este sentido negativo, posteriormente recogido por John Locke en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, muestra que la libertad de los hombres no significa sólo hacer aquellas acciones que no están reglamentadas sino que la libertad también se crea estando sometidos a una norma pública que evita estar sujeto a la arbitraria voluntad de otro hombre (Locke, 1990, pp. 52-53). El sentido positivo o libertad como participación, hace referencia al concurso de los hombres en el autogobierno, y se desarrolló con las teorías democráticas del siglo XVIII, ofreciendo la promesa de libertad entendida como autonomía (Furet, 1998, p. 65). Incluso este sentido también es posible encontrarlo en las sociedades utópicas de Harrington y Winstanley, e incluso antes, en Tomás Moro (Ramiro Avilés, 2002, pp. 410-417).

En mi opinión, las primeras formulaciones del modelo de Utopía no muestran una 'sociedad cerrada' infernal porque estaba presente ese incipiente concepto de libertad negativa y porque «en comparación con los métodos de aplicación del Derecho en la Europa contemporánea, el propósito de los utopistas era relativamente suave» y «los reformadores sociales del Renacimiento felizmente ignoraban la experiencia de la civilización del siglo veinte con los regímenes totalitarios» (Eliav-Feldon, 1982, pp. 125, 127). Esas sociedades utópicas son autoritarias, pero no totalitarias, aunque «la [más importante] tendencia en el siglo [veinte] ha sido equiparar la utopía con la fuerza, la violencia y el totalitarismo» (Sargent, 1982, p. 586). Barbara Goodwin argumenta en este sentido que «aunque una minoría de utopistas hayan visto a la coerción e incluso a la violencia como un instrumento lamentable pero necesario de cambio, un examen de la literatura utópica no establece nada aproximado a una asociación *necesaria y universal* del utopismo con los mecanismos coercitivos» (Goodwin, 1980, p. 395). Aun siendo cierto que los escritores utópicos describieron sociedades en las que el uso de la fuerza sería necesario para alcanzar y mantener la sociedad, tampoco hay que olvidar que, primero, es coerción legal, y, segundo, «el utopista no necesita ser más coercitivo de lo que fueron los fundadores liberales del Estado de bienestar» (Goodwin, 1980, p. 396). El utopista del Renacimiento nos muestra que libertad y autoridad no

son antitéticos (Davis, 1993, p. 29). Por su parte, la *anomia* crea reglas y sanciones menos desarrolladas que las legales y pueden permitir un uso irracional e injusto del poder. La *anomia* puede crear una situación de miedo e invita a la tiranía del gobierno personal.

Evidentemente, usar el Derecho y el Estado como instrumentos para reformar la sociedad es una opción ideológica clara. La intervención del Estado en la sociedad a través del Derecho también implica definir el límite del grado de intervención. Frente a la creciente tendencia ideológica que es partidaria de un lento retroceso del Estado hasta llegar a su eliminación o reducción a la mínima expresión, dejando las parcelas deshabitadas sin normas y al albur del mercado, creo que es preciso romper una lanza a favor del mantenimiento de esferas en las que, una reformada intervención del Estado, se ejecuten ciertos ideales éticos que se persiguen por una ideología y no por otra.

El pensamiento político utópico muestra el papel positivo que esos instrumentos pueden tener; el pensamiento político distópico, el negativo. El Derecho y el Estado son instrumentos humanos ya sea para oprimir o para liberar a las personas, y están en nuestras manos. A través del Derecho podemos crear la *Ciudad Distopía* o la *Isla Eutopía*. Nosotros escogemos.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, E. M., 1944: «*Das Schlaraffenland*» in *German Literature and Folksong. Social aspects of an Earthly Paradise, with an inquiry into its history in European Literature*, Dissertation, The University of Chicago.
- AGATÁRQUIDES DE CNIDO, 1996: «Sobre el Mar Eritreo», en *Relatos de viajes en la literatura griega y antigua*, ed. L. A. García y F. J. García, Alianza, Madrid, pp. 122-277.
- AGOSTINO, L., 1957: *La Repubblica Immaginaria*, cura L. Firpo, Ramella, Torino.
- ANDREAE, J. V., 1999: *A Description of the Commonwealth of Christianopolis*, trans. E. H. Thompson, Kluwer, Dordrecht.
- BELL, S. G., 1968. «Johan Eberlin von Günzburg's Wolfaria. The First Protestant Utopia», *Church History*, 36:2, pp. 122-139.
- BOBBIO, N., 1994: *Estado, Gobierno y Sociedad*, trad. J. F. Fernández, FCE, México.
- BURTON, R., 1997: *La Anatomía de la Melancolía*, trad. J. Mateo, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid.
- CAMPANELLA, T., 1993: «La Ciudad del Sol», en *Utopías del Renacimiento*, trad. A. Mateo, FCE, México, pp.141-231.
- CARO BAROJA, J. (ed.), 1996: «La Isla de Jauja», en *Romances de ciego*, Taurus, Madrid, pp. 415-422.
- CERVANTES, M. De, 1996: *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. J. J. Allen, Cátedra, Madrid.
- CLAEYS, G., 1991: «Introduction», en R. Owen, *A New View of Society and Other Writings*, Penguin Books, pp. VII-XXXIV.

- COHN, N., 1993: *En Pos del Milenio. Revolucionarios Milenaristas y Anarquistas Místicos de la Edad Media*, trad. R. Alaix, C. Bustamante y J. Ortega, Alianza, Madrid.
- DAVIS, J. C., 1968: «Utopia and History», *Historical Studies*, 13, pp. 165-176.
- 1981: *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge University Press.
- 1984: «The History of Utopia: the Chronology of Nowhere», en *Utopias*, ed. P. Alexander & R. Gill, Duckworth, London, pp. 1-17.
- 1991: «Utopianism», en *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns, Cambridge University Press, pp. 329-344.
- 1992: «Religion and the Struggle for Freedom in the English Revolution», *The Historical Journal*, 35:3, pp. 507-530.
- 1993: «Formal Utopia/Informal Millennium: the Struggle between Form and Substance as a Context for Seventeenth-Century Utopianism», en *Utopias and the Millenium*, ed. K. Kumar & S. Bann, Reaktion Books, London, pp. 17-32.
- 1998: «The Millennium as the Anti-Utopia of Seventeenth Century Political Thought», *Anglophonia Caliban*, 3, pp. 57-65.
- DAHRENDORF, R., 1994: *Ley y Orden*, trad. L. M.^a Díez-Picazo, Civitas, Madrid.
- ELIAV-FELDON, M., 1982: *Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford.
- FERGUSON, A. B., 1965: *The Articulate Citizen and the English Renaissance*, Duke University Press, Durham.
- FERRATER MORA, J. 1991: *Diccionario de Filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- FURET, F., 1998: «Democracy and Utopia», *Journal of Democracy*, 9:1, pp. 65-79.
- GOODWIN, B., 1978: *Social Science and Utopia. Nineteenth Century Models of Social Harmony*, The Harvester Press, Sussex.
- 1980: «Utopia Defended Against the Liberals», *Political Studies*, 28:3, pp. 384-400.
- GOTT, S., 1902: *Nova Solyma the Ideal City; or Jerusalem Regained*, tras. W. Begley, John Murray, London.
- HABERMAS, J., 1990: *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social*, trad. S. Más, Tecnos, Madrid.
- HARRINGTON, J. 1977: «The Commonwealth of Oceana», en *The Political Works of James Harrington*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, pp. 155-359.
- HART, H. 1988: *The Concept of Law*, Clarendon, Oxford.
- HILL, C., 1997: *Liberty Against the Law. Some Seventeenth Century Controversies*, Penguin Books.
- HUME, D., 1983: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind, Hackett Publishing, Indianapolis.
- KELSEN, H., 1993: *Teoría Pura del Derecho*, 2.^a ed., trad. R. Vernengo, Porrúa, México.
- KUMAR, K., 1987: *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford.
- LOCKE, J., 1990: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid.

- LOGAN, G. M., 1983: *The Meaning of More's Utopia*. Princeton, University Press.
- LOVEJOY, A. O.; Boas, G., 1935: *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, vol. 1: «Primitivism and Related Ideas in Antiquity», The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- LUTERO, M., 1990: «Sobre la Autoridad Secular: hasta dónde se le debe obediencia», en *Escritos Políticos*, trad. J. Abellán, Tecnos, Madrid, pp. 21-65.
- MANUEL, F. E.; Manuel, F. P., 1984: *El Pensamiento Utópico en el Mundo Occidental*, vol. 1, trad. B. Moreno, Taurus, Madrid.
- MARAVALL, J. A., 1976: «El Pensamiento Utópico y el Dinamismo de la Historia Europea», *Sistema*, 14, pp. 13-44.
- 1997: *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, CEPC, Madrid.
- MONTAIGNE, M. De, 1997: «De los Caníbales», en *Ensayos*, trad. M. D. Picazo y A. Montojo, Círculo de Lectores, Barcelona, pp. 161-175.
- MORE, T., 1999: *Utopia*, ed. G. M. Logan and R. M. Adams, Cambridge University Press.
- MORTON, A. L., 1952: *The English Utopia*, Lawrence & Wishart, London.
- MUMFORD, L., 1962: *The Story of Utopias. Ideal Commonwealths and Social Myths*, Viking Press, New York.
- NEVILLE, H., 1920: *The Isle of Pines*, ed. W.C. Ford, The Club of Odd Volumes, Boston.
- OESTREICH, G., 1982: *Neostoicism and the Early Modern State*, ed. B. Oestreich & H. G. Koenigsberger, trans. D. McLintock, Cambridge University Press.
- OWEN, R., 1991: «Address Delivered to the Inhabitants of New Lanark», en R. Owen, *A New View of Society and Other Writings*, ed. G. Claeys, Penguin Books, pp. 105-134.
- PATRIZI DA CHERSO, F., 1941: «La Città Felice», en *Utopisti e Riformatori Sociali del Cinquecento* cura C. Curcio, Zanichelli, Bologna, pp. 119-142.
- PECES-BARBA, G., 1998: «Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales», en *Historia de los Derechos Fundamentales*, vol. 1: «Tránsito a la Modernidad», Siglos XVI y XVII, dirs. G. Peces-Barba y E. Fernández, Dykinson, Madrid, pp. 13-263.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., 2000: «Discurso sobre la Dignidad del Hombre», en *Manifiestos del Humanismo*, trad. M. Morrás, Península, Barcelona, pp. 97-133.
- PLATÓN, 1996: *República*, trad. J. M. Pabón y M. Fernández, Círculo de Lectores, Barcelona.
- RAMIRO AVILÉS, M.A., 2002: *Utopía y Derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Marcial Pons, Madrid.
- RAZ, J., 1991: *Razón Práctica y Normas*, trad. J. Ruiz, CEC, Madrid.
- RUEDA, L. de, 1990: «La Tierra de Jauja», en *Pasos Completos*, ed. J. M.ª Marín, Austral, Madrid, pp. 99-105.
- SARGENT, L. T., 1975: «A Note on the Other Side of Human Nature in the Utopian Novel», *Political Theory*, 3:1, pp. 88-97.
- 1982: «Authority & Utopia: Utopianism in Political Thought», *Polity*, 14:4, pp. 565-584.
- 1994: «The Three Faces of Utopianism revisited», *Utopian Studies*, 5:1, pp. 1-37.

- SARGENT, L. T., 1995: «Concepts of Law in Recent Utopian Literature», *Revista Europea de Derecho, Filosofía e Informática*, 17th IVR Congress, Bologna, pp. 76-82.
- Sinapia*, 1976: ed. Miguel Avilés, Editora Nacional, Madrid.
- SKINNER, Q., 1987: «Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism», en *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, A. Pagden ed., Cambridge University Press, pp. 123-157.
- 1993: *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, vol. 1, trad. J. J. Utrilla, FCE, México.
- TASSO, M. L., 1999: «Il Deviante nella Città Perfetta. Modelli Repressivi nelle Utopie di Campanella e More», *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, 29:2, pp. 299-330.
- TROUSSON, R., 1978: «Eglise et Religion en Utopie», en *Modeles et Moyens de la Reflexion Politique au XVIII^e Siècle*, vol. 1, Publications de l'Université de Lille, pp. 383-399.
- 1995: *Historia de la Literatura Utópica. Viajes a Países Inexistentes*, trad. C. Manzano, Península, Barcelona.
- WEBER, M., 1993: «La Política como Vocación», en *El Político y el Científico*, trad. F. Rubio, Alianza, Madrid, pp. 81-179.
- WINSTANLEY, G., 1965: «The Law of Freedom in a Platform or True Magistracy Restored», en *The Works of Gerrard Winstanley*, ed. G. H. Sabine, Russell & Russell, New York, pp. 499-602.
- ZUCCHINI, G., 1986. «Critica del Diritti, Difetti della Giurisprudenza e Problemi di Legislazione in Utopie del Cinque e Seicento», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 63, pp. 409-423.