

Silva, Álvaro, *Rico y pobre. Desastre social y virtud cívica en el autor de “Utopía”*, Madrid, Marcial Pons, 2022, 223 págs. ISBN: 9788418752032

La creación y afianzamiento de redes de comercio, que había sido una constante en la historia de Occidente desde el siglo XI, experimentó un aumento sin precedentes a partir de mediados del siglo XIV. Ello dinamizó de manera notable la economía del continente gracias al intercambio de bienes y de servicios y favoreció la circulación de avances científicos y técnicos, de libros e ideas y, por supuesto, de personas. Los motivos para abandonar el campo por la ciudad o para desplazarse de una a otra más densamente poblada eran múltiples: las ciudades podían ser un refugio –y a veces también una trampa– ante las hambrunas, los brotes de peste, las guerras, las deudas o la persecución religiosa, de modo que los hombres y las mujeres que se trasladaban a ellas lo hacían con la esperanza de mejorar sus condiciones de vida y las de sus familias. Como contrapartida, la materialización de esos afanes, junto a otros factores, hizo que problemas habituales como la insalubridad, la violencia y la delincuencia, la pobreza y la mendicidad se agravaran hasta formar parte consustancial del paisaje urbano de media Europa, remodelándolo de manera radical durante los siglos XV y XVI.

Este libro de Álvaro Silva aborda las reflexiones de Tomás Moro sobre la pobreza, la mendicidad y la caridad, alentadas por estos cambios en el mundo urbano de su tiempo. La situación social en el Londres de Moro –un secundario de lujo, por decirlo así, de la cultura humanística del primer tercio del siglo XVI– distaba de ser tan grave como lo sería a partir de la década de 1550 o como lo era para sus correlatos al otro lado del canal. Sin embargo, sí se había agravado lo suficiente como para que algo que los estudiosos de la justicia social que le precedieron consideraban como una cuestión teórica, fuera ya para este, sin menoscabo de la teoría –ética, económica, política–, un asunto práctico que se ramificaba en lo individual, lo legal, lo social y lo confesional.

Tras una “Introducción” donde se expone cómo a partir de 1400 se modificó la percepción de la pobreza en Inglaterra y cómo, fundamentalmente a partir de 1500, se establecieron mecanismos “estatales” para la ayuda a los pobres, el primer capítulo ofrece un análisis de *Utopía* (1516), que es, y fue, la obra más leída de Tomás Moro. La discusión de Silva orbita alrededor de la ausencia de propiedad privada y de la riqueza (pobreza) común en Utopía, que se pone en relación con las ideas de ciertos humanistas –Erasmus, Vives, etc.–, con los ideales de la *ecclesia* primitiva e incluso con ciertos capítulos de la peripecia vital del joven Moro. Dichas ideas van apuntalándose con propuestas de reforma social que pensadores sociales británicos –Fortescue, Dudley, Starkey, etc.– inmediatamente anteriores y contemporáneos a Moro ya habían adelantado: la abolición de la ociosidad en la isla de Utopía como iniciativa clave para la supresión de la pobreza; una ética del trabajo compartida por todos y cada uno de los miembros de la sociedad inspirada tanto en la defensa

de la utilidad frente al lujo, como en la eficiencia frente al número de horas trabajadas; la extirpación de lo aparente y lo superfluo en el día a día –en el vestido, en la acumulación de riquezas, en la reinterpretación del lujo como utilidad práctica y no como el supuesto valor económico de joyas y metales preciosos–; los cuidados como obligación del conjunto social para con los más desfavorecidos y necesitados; etc.

En el segundo capítulo, Silva dirige su atención a *The Last Things* (1522), obra inacabada de Moro que él mismo tradujo hace unos años al castellano<sup>1</sup>, y cuyo apartado más extenso, “Of couetise”, se ocupa de la avaricia. Para Silva, la visión política y comunitaria de la pobreza que se presenta en *Utopía* (1516), aparece transpuesta al dominio ético en *The Last Things* a través de la famosa imagen platónica de la filosofía como meditación de la muerte. Moro, viene a afirmar Silva, interpreta la avaricia como una enfermedad del alma que desplaza el lugar del bien, o la asignación de la cualidad de “bueno”, a aquello a lo que no puede atribuirse de manera intrínseca; mientras que al verdadero bien, que no requiere de ningún tipo de mediación material, sino espiritual, solo lo revela el pensar la muerte. La misma muerte que se antoja, además, como el único remedio que pone fin a la enfermedad del codicioso.

En *The Supplication of Souls* (1529), a la que se dedica el tercer capítulo, Moro responde por extenso a un panfleto anticlerical anónimo dirigido a Enrique VIII –*A Supplication of Beggars*, cuyo autor se llamaba en realidad Simon Fish– que se imprimió en Amberes y comenzó a distribuirse en Inglaterra en febrero de 1529. En su libelo, Fish señalaba al clero en su conjunto como directamente responsable de la miseria que asolaba a Inglaterra. Para él, la existencia de pobres y mendigos era fruto de la avaricia clerical, tan desmedida que, a lo largo de los siglos, los clérigos habían hecho acopio de más y mejores propiedades que la corona misma y cada año veían engrosadas sus arcas con la décima parte de lo que el país producía. El poder que el clero ejercía sobre los fieles, siempre de acuerdo con Fish, residía en el miedo. La creación del Purgatorio, del que nada se decía en las Sagradas Escrituras, se había convertido en una fuente inestimable para la captación de donaciones –bajo la forma de bulas y perdones– que perseguían reducir, o volver directamente innecesaria, la residencia del alma de los fieles en el limbo ultraterreno. La respuesta de Moro, *The Supplication of Souls*, rebatiría tanto la parte documental y estadística con que Fish fundamentaba su acusación, como el espíritu reformista que alentaba su panfleto. Ambientada en una ficción donde el libelo llega al Purgatorio, Moro pondrá en boca de una de las almas la desestimación de todas las calumnias de Fish y le hará defender el Purgatorio como muro de contención contra la sed insaciable de los reformistas por demoler las bases doctrinales del catolicismo: de dejarles arrasar el Purgatorio, nada habría de paralles para demoler el Infierno e incluso el Cielo. La postura de Moro con respecto a la justicia social y a la pobreza, advierte Silva, se desdibuja y pierde fuerza aquí, pues parece estar más ocupado en confrontar al Luteranismo que en el asunto central de la polémica: cómo abordar la pobreza y el papel del clero en la extracción a los fieles de sus bienes (119). Hacia el final del capítulo, la lectura de Silva deriva hacia la cuestión del anticlericalismo y el anticatolicismo como rasgos definitorios del carácter inglés –se echa en falta, aunque fuera a vuelapluma, una mención a unas páginas memorables del *Aeropagitica* (1644) de

<sup>1</sup> Tomás Moro, *Piensa en la muerte*, introducción, traducción y notas de Álvaro Silva (Madrid: Cristiandad, 2006).

Milton— y sobre algunos aspectos que quizá puedan resultar de cierto interés a lectores que sean católicos.

El capítulo cuarto se ocupa de dos obras tardías que Moro compone ya en la Torre de Londres: el *Dialogue of comfort against tribulation* (1534) y *De tristitia Christi* (1535), que Silva también ha traducido y publicado.<sup>2</sup> El *Diálogo de la fortaleza y la tribulación* es una conversación ficticia dividida en tres libros y ambientada en Turquía, donde dos cristianos —Vicente y su tío Antonio— discuten aspectos fundamentales para la ética y la religiosidad de su fe —pobreza y riqueza, libertad y prisión, individuo frente a Estado, libertad y tiranía, etc.— ante la amenaza inminente del Turco. Aunque ocasionalmente se mencione a Erasmo a lo largo del libro, la sensación que produce su ausencia —y sobre ello reincidiré más abajo— en este capítulo es especialmente llamativa. No solo el resultado de la batalla de Mohacs había modificado para siempre el pacifismo de humanista holandés, sino que Moro toma y transforma aquí otros temas cruciales para él: la “ética del sileno”, la imagen platónica del mundo como cárcel, el poder liberador de la muerte, la crítica del celo en la acumulación de riquezas o la lectura geopolítica de las relaciones entre la Europa cristiana y el Imperio otomano.

El quinto y último capítulo se desplaza del análisis de la producción libresca de Moro a su biografía. La intención de Silva consiste ahora en demostrar que el ideal neoestoico y cristiano, el desprendimiento y la caridad que Moro desplegó idealmente en sus obras, tuvo su correlato como convicción íntima a lo largo de su vida. Para ello, *Rico y pobre* traza una breve semblanza de Moro donde se subraya su interés por Pico della Mirandola y su desprecio de las riquezas, el retrato moral que Erasmo pinta de él como hombre desprendido, y las abundantes anécdotas que salpican las biografías de Roper y de Stapleton, donde Moro rechaza una y otra vez regalos y dádivas. A través de las fuentes que aduce, Silva destaca también el carácter empático de Moro ante la desgracia ajena, su empaque y sentido del humor ante la propia y la integridad de su espíritu y de sus convicciones íntimas ante lo que más atesoraba y la única pérdida que él consideraría como real con su decapitación: su familia.

Cierra, por fin, un epílogo en donde Silva hilvana algunos paralelos entre el tiempo de Moro y el nuestro: ¿Cómo percibiría Moro los avances en la lucha contra la pobreza de nuestro tiempo? ¿Cómo pueden leerse en nuestro presente, no exento de injusticias, algunas ideas de Moro sobre la justicia social y la hospitalidad que el propio Shakespeare pone en su boca?

Aunque el libro de Silva se lee con interés, quizá la estructura escogida para vertebrarlo —*close readings* de obras que corresponden con las décadas de 1510, 1520 y 1530 respectivamente— no haya sido la idónea. Un enfoque por problemas o incluso por las disciplinas en que Moro despuntó hubiera evitado repeticiones, dejado más clara al lector la aportación real del personaje al pensamiento de su tiempo y permitido presentar con mayor precisión los paralelos que se proponen entre el mundo y los valores de Moro y los nuestros. No es infrecuente, de hecho, que el lector se encuentre falto de un apoyo firme en la realidad social, política y económica de Moro que justifique esos saltos y, las más de las veces, el tema parece acabar derivando ha-

<sup>2</sup> Tomás Moro, *La agonía de Cristo*, introducción, traducción y notas de Álvaro Silva (Madrid: Rialp, 1979). Numerosas reediciones posteriores. Posteriormente recogida con el resto de obras de la Torre de Londres como *La otra libertad. Escritos en prisión (1534-1535). Un diálogo de la fortaleza contra la tribulación. La agonía de Cristo. Últimas instrucciones* (Madrid: BAC, 2022).

cia qué puede salvarse de Moro o, mejor, hacia qué puede rescatar el lector cristiano contemporáneo de él. Incluso cuando los paralelos se constriñen a la ética cristiana de Moro, lo que se ofrece acaba, por un lado, por no apelar al lector no creyente y, por otro, resulta acaso demasiado vago para quien sí lo es. Así, se hace difícil plantear un auténtico paralelo entre lo que se denomina en el libro como “humanismo cristiano” y las tan diversas maneras de vivir y de profesar la fe cristiana en la actualidad.

A los problemas estructurales y a los derivados de la apropiación de Tomás Moro como modelo de cristiano ideal, se suman algunos aspectos que, de haberse tratado en el libro, hubieran perfilado mejor al humanista inglés. Como se ha comentado más arriba, el más llamativo consiste en no haber explorado el diálogo permanente que este mantiene con el pensamiento de Erasmo. Sucede en más de una ocasión que se hacen pasar por ideas originales de Moro lo que son préstamos de su amigo holandés –por cierto, en ningún lugar, hasta donde sé, se encuentra una idea en Erasmo similar a que el cultivo de la *humanitas* con carácter universal es el único garante de que la sociedad se libere de la *paupertas* (37)–. Un tratamiento un poco más específico de la situación económica real de la Inglaterra de Moro y un resumen y una comparación articulada entre Moro y los pensadores sociales que le fueron contemporáneos y que se mencionan en la introducción hubiera sido deseable. A pesar de que Silva se ha acercado al tema desde el ensayo y, por tanto, no pretende agotar la cuestión ni escribir un texto académico al uso, en el libro se encuentran algunas afirmaciones que requerirían una justificación ulterior; por traer dos ejemplos, que las utopías clásicas y renacentistas sirvieron como “trampolín para la reflexión y acción social, política y económica” (63), o una muy discutible comparación de la Reforma tal y como se entendía en el primer tercio del siglo XVI con el Marxismo (122). Tampoco puede dejar de mencionarse la afirmación errónea de que la primera traducción de la *Utopía* al castellano es la de Jerónimo de Medinilla, prologada por Quevedo (36): la primera traducción castellana la hizo Vasco de Quiroga, corrió manuscrita en la década de 1530, se conoce desde hace al menos tres décadas<sup>3</sup> y su edición y estudio ha sido objeto de una tesis doctoral recientemente publicada<sup>4</sup>.

Estas objeciones no dejan, en todo caso, de ser menores. *Rico y pobre. Desastre social y virtud cívica en el autor de Utopía* de Álvaro Silva, uno de los mejores conocedores y el principal traductor de Moro al castellano, ofrece una aproximación original al problema de la pobreza y la justicia social del humanista inglés y viene a cubrir con ello una laguna en la literatura especializada en castellano. Se trata de un libro importante para los estudiosos del Renacimiento español no solo porque nuestras letras cuenten con una obra como *De subventione pauperum* (1525), de Juan Luis Vives, que Silva menciona, sino también por el amplio volumen de textos que abordaron el tema en el siglo XVI español, desde *Omñibona* (1541-1542), nuestra primera utopía, pasando por el *In causa pauperum deliberatio* (1545) de Domingo de Soto y el *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* (1545) de Juan de Robles, el *Apólogo de la ociosidad y el trabajo* (1546) de Luis Mexía, el *Libro contra la ambición y*

<sup>3</sup> Francisco López Estrada, «Una temprana traducción española de la *Utopía* de Tomás Moro», *Bulletin of Hispanic Studies* 69, n.º 2 (1992): 43-45. La nota apareció publicada en traducción francesa –«Une traduction espagnole précoce de l'*Utopie* de Thomas More»– en *Moreana* 29, n.º 111-112: 15-18.

<sup>4</sup> Tomás Moro, *El buen estado de la república de Utopía*, edición de Víctor Lillo Castañ (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021).

*codicia desordenada de aqueste tiempo* (1556) de Bernardino de Riberol, el *Tratado del cuidado que se debe tener con los presos pobres* (1564) de Bernardino Sandoval, hasta llegar al *Amparo de los verdaderos pobres y reducción de los fingidos* (1598) de Cristóbal Pérez de Herrera, por mencionar solo algunas de las que merecerían leerse a la luz de los principios morales, religiosos y políticos que inspiraron y dieron cuerpo a la obra de Tomás Moro.

Jorge Ledo Martínez  
Universidade da Coruña  
[j.ledo@udc.es](mailto:j.ledo@udc.es)