

UN LIBRO RECIENTE SOBRE TOMAS MORO

JOSE MORALES

I. La editorial holandesa Nieuwkoop ha publicado en 1972 un estudio de Brian BYRON, titulado *Loyalty in the Spirituality of St. Thomas More*. Es tesis doctoral del autor, presentada en 1966. Este carácter de aportación primera de un investigador al campo de su especialidad nos invita quizás a pensar en un trabajo perfectible. Se trata, sin embargo, de un jalón importante en la tan abundante literatura Moreana de los últimos 20 años.

Antes de examinar lo que BYRON tiene que decirnos —en muchas ocasiones, recordarnos— sobre nuestro personaje, importa asomarse, aunque sea de manera sumaria, a las obras contemporáneas que también se han ocupado de Moro. Las hay en cierto número, como documentan bien M. P.-F. S. SULLIVAN (*Moreana. Material for the Study of St. Thomas More*, Los Angeles, 1968), J. P. MASSAUT (*L'humanisme chrétien et la Bible: le cas de Thomas More*, *Revue d'Hist. Eccl.* LXVII, 1972, 92-112) y la revista *Moreana* (Angers). Porque los escritos y figura de Moro —un hombre para todo tiempo— no tienen un único exégeta con pretensiones de titularidad. Son campo abierto donde muchos se han animado a cobrar piezas de todo tamaño a beneficio de los estudios humanísticos y religiosos sobre el siglo XVI. Invita a ello la misma versatilidad del autor

inglés, en cuyo legado de obras y vida hay mucho a saber mejor.

No faltan las obras que abordan a Moro en su totalidad. Continúan y mejoran el esfuerzo de conocidos biógrafos como R. W. CHAMBERS y E. E. REYNOLDS. Se cuentan entre ellas las de A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Sir Tomás Moro, Lord Canciller de Inglaterra* (Madrid, 1962), y A. PREVOST, *Thomas More et la crise de la pensée européenne* (Lille, 1969), que aspira a ser un retrato intelectual (1).

Las monografías sobre temas específicos son numerosas. Suponen la recuperación de Moro para la conciencia y la teología de nuestra época, aunque no todas realicen su cometido con la misma solvencia. Algunas aspiran a ser una interpretación de conjunto. Moro y sus escritos son leídos desde la luz que proporciona el punto a examinar. Es el caso de P. HUBER, *Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Thomas Morus* (Basel, 1953) y G. MARC'HADOUR, *The Bible in the Works of Thomas More* (The Hague, 1965).

Pero nuestro panorama está dominado por estudios, generalmente breves, que se ciñen a la consideración de un aspecto de la obra, o al examen de un episodio cualificado de los muchos que pueblan la vida de Tomás Moro. Quedan ya muy atrás los tiempos en que el Moro conocido y estudiado era casi exclusivamente el autor de la *Utopía*. La investigación y justificado interés sobre la primera gran obra de nuestro autor (2) ocupan hoy un lugar que es ampliamente compartido por el resto de sus escritos.

Junto al estudio de las obras apologéticas, vehículo de su teología, se ha despertado el interés por su *formación intelectual* (E. L. SURTZ, "Oxford Reformers" and Scholasticism, *Studies in Philology*, XLVII, 1950; *More's Fri-*

(1) De esta obra existe traducción española de Manuel Morera, en Ed. Palabra, Madrid, 1972. Hay que mencionar también los trabajos divulgadores de G. MARC'HADOUR, *L'Univers de Thomas More, Chronologie critique de More, Erasme, et Leur époque (1477-1536)*, París, 1964; *Thomas more ou la sage folie*, en la serie "Philosophes de tous les temps", n. 76, París, Éditions Seghers, 1971; y G. PETRILLI, *San Tommaso Moro*, Milano, 1972.

(2) La revista *Moreana* dedicó a la *Utopía*, en 1971, el número extraordinario 31/32.

endship with Fisher, *Moreana*, XV, 1967, 115-133; R. J. SCHOECK, *Sir Thomas More, Humanist and Lawyer*, Univ. of Tor. Quart. 34, 1964, 1-14; J. K. McCONICA, *English Humanists and Reformation Politics, under Henry VIII and Edward VI*, Oxford, 1965, 1968);

la dedicación de histórico y literato (F. J. LEVY, *Tudor Historical Thought*, San Marino, Calif. 1967; R. KLEIN, *Le Thème du fou et l'ironie humaniste, Umanesimo e Ermeneutica*, Archivio di Fil. 1963, n. 3, 11-25; A. N. KINCAID, *The Dramatic Structure of Sir Thomas More's History of King Richard III*, *Studies in English Lit.* XII, 1972, 223-242; M. E. WILLOW, *The English Poetry of St. Thomas More*, The Hague, 1973);

el quehacer político (J. S. ROSKELL, *The Commons and their Speakers in English Parliaments 1376-1523*, Manchester, 1965; G. R. ELTON, *Sir Thomas More and the Opposition to Henry VIII*, *Bulletin of the Inst. of Hist. Research*, XLI, 1968, 19-34);

el proceso (E. E. REYNOLDS, *The Trial of St. Thomas More*, N. York, 1964);

las relaciones y amistad con Erasmo (J. K. SOWARDS, *Thomas More and the Friendship of Erasmus, 1499-1517*, Ann Arbor, 1952; R. PINEAS, *Erasmus and More. Some contrasting theological opinions*, *Renaissance News*, 13, 1960, 298-300; E. E. REYNOLDS, *Thomas More and Erasmus*, London, 1965; M. NÉDONCELLE, *L'Humour d'Erasme et l'humour de Thomas More, Scrinium Erasmiannum*, II, 1969, 547-567) (3), etcétera.

La *espiritualidad* de Moro —tema de un Simposio organizado en Burnham por los *Amici Th. Mori*, en junio de 1970— ha sido también objeto de trabajos por G. MARC'HA-

(3) Un trabajo de P. BIETENHOLZ, con el título *Erasmus at the Crossroads and Thomas More*, fue presentado en el 4.º Simposio de Burnham (Junio, 1973).

DOUR (*Th. More's Spirituality, Action and Contemplation*, Yale, 1972) y M. ADAM (*La Spiritualité du travail dans l'Utopie de S. Thomas More*, *Revue d'Hist. de la Spirit.* 49, 1974, 421-442), entre otros.

Moro polemista ha recibido especial atención por parte de R. PINEAS (*Thomas More and Tudor Polemics*, Bloomington & London, 1968) (4) y L. A. SCHUSTER (*Thomas More's Polemical Career, 1523-1533, The Complete Works of St. Thomas More*, Yale, 1973, vol. 8, III, 1135-1268).

La controversia religiosa entre Moro y Tyndale, muestra típica de la disputa entre Iglesia Católica y Reforma protestante, había suscitado poco interés teológico hasta el año 1960. E. FLESSEMAN-VAN LEER hace notar esta circunstancia al principio de su estudio *The Controversy about Scripture and Tradition between Thomas More and William Tyndale* (Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, XIV, 1960, 143-164). Aunque podrían hacérsele salvedades, acierta este autor a destacar los valores doctrinales irreductibles de las afirmaciones de Moro acerca de los temas debatidos. Su impugnación del principio *sola Scriptura* se despliega en cuatro direcciones, que Flesseman sintetiza y explica: defensa de tradiciones no contenidas en la S. Escritura; prioridad de la Iglesia y Fe cristianas respecto a los Libros sagrados; necesidad de la Iglesia para que el creyente conozca lo que es realmente Palabra de Dios; y necesidad de la Iglesia para explicar e interpretar lo que en la S. Escritura es oscuro y ambiguo (p. 145). Es admirable, viene a decir Flesseman, que Moro haya reconocido y distinguido en fecha tan temprana los cuatro aspectos decisivos del problema.

(4) PINEAS abordó ya el tema en 1960 con el artículo *Thomas More's use of the dialogue form as a weapon of religious controversy*, *Studies in the Renaissance*, VII, 193-206. El autor destaca la gran semejanza entre el *Dialogue concerning heresies* y el *Contra Académicos* de S. Agustín. Nota también que, a diferencia de los diálogos renacentistas de polémica religiosa debidos a Hutten y Murner, Moro no se limitó a satirizar las opiniones del adversario, sino que se aplicó a profundizar los puntos debatidos para exponer con claridad la doctrina católica.

El mismo tema es tratado desde una intención más general por W. J. EGAN (5). Egan examina las cuestiones relativas a la S. Escritura y la Tradición, para determinar la *regla de Fe* en el pensamiento de Moro, y lleva a cabo, como era de esperar, un desplazamiento del punto de mira, que acaba centrándose en la Iglesia misma y su Magisterio vivo (6).

La doctrina sobre la Iglesia es, en efecto, actualmente uno de los temas teológicos más estudiados en Moro, con valiosas aportaciones, entre otros, de J. M. HEADLEY (7), A. PREVOST (8), y R. C. MARIUS (9).

HEADLEY describe el desarrollo del pensamiento eclesiológico de Moro, que sería ya perceptible, según este autor, en la versión revisada de la *Responsio ad Lutherum* (1523). Esta segunda versión de la obra contendría adiciones (presentes en el cap. 10 del Libro I) que complementan una concepción inicial de la Iglesia, basada en el *consensus unanimes* creado por el Espíritu Santo y manifestado a través del Concilio, con una concepción más terminada, donde la institución Papal de origen divino detenta un papel de singular relieve, no percibido aún por Moro en sus años primeros de ocupación teológica.

HEADLEY ha ratificado en 1973 sus conclusiones de 1967: "More's understanding of the Church in 1523 has two foci: the papal primacy and the notion of a general consensus —both expressive of unity. More arrived at the lat-

(5) *The Rule of Faith in St. Thomas More's Controversy with W. Tyndale 1528-1533*, Los Angeles, 1960.

(6) Parecida metodología ha practicado también FLESSEMAN, que previamente al artículo citado puso de relieve los respectivos presupuestos eclesiológicos de la controversia Moro-Tyndale sobre Tradición y S. Escritura (*The Controversy about Ecclesiology between Th. More and W. Tyndale*, *Nederlands Arch. voor Kerkgesch.* XLIV, 1960, 65-86).

(7) *Thomas Murner, Thomas More and the first expression of More's ecclesiology*, *Studies in the Renaissance*, XV (1967) 73-92; *More's ecclesiology in the Revised Responsio*, *The Complete Works of St. Thomas More*, Yale, 1973, vol. 5, II, 760-774; *On More and the Papacy*, *Moreana*, n. 41, 1974, 5-10.

(8) *More's Ecclesiology*. Se trata de una contribución a la 2.ª Conferencia de Burnham, 1971.

(9) *Thomas More's View of the Church*, *The Complete Works*, 1973, vol. 8, III, 1.269-1.363.

ter focus first, and henceforth it remained essential to his thinking about the Church" (*More's Ecclesiology...* p. 773).

El largo trabajo de MARIUS contiene muchos aciertos y suele reflejar adecuadamente el pensamiento de Moro. Pero en ocasiones peca de expeditivo al encajar sin reservas la doctrina y mente de nuestro autor en esquemas explicativos, prefabricados para la época, que no dan razón de las ideas de Moro en toda la medida sugerida por Marius.

Hay concretamente una afirmación tan discutible como tajante. En página 1.294, Marius escribe que Moro concibió "Iglesia y Estado como la expresión general e institucional de la voluntad de todas las personas que constituían los estamentos eclesiásticos o políticos", porque, según él, Moro hizo suya la doctrina medieval que veía a la autoridad como algo emanado de la base popular, y a los gobernantes como representantes del pueblo.

Naturalmente, esto equivale a una grave simplificación que podría falsificar el pensamiento moreano sobre el particular. En primer lugar, el cuadro que va a servir a Marius para explicar a Moro se toma de W. ULLMANN (*A History of Political Thought: The Middle Ages*, Baltimore, 1965, pp. 11-18), que, a pesar de su probada competencia en ciertas cuestiones medievales, no ha conseguido captar con precisión las peculiaridades de la Iglesia en todo lo que a poder, gobierno, y representación se refiere. Encasillar a Moro en las borrosas categorías manejadas por Ullmann es ya un error metodológico.

Lo más serio, sin embargo, es pretender que Moro aplica idéntico tratamiento a la autoridad civil y a la religiosa. Ciertamente ambas se iluminan y adquieren sentido desde el analogado principal que es la autoridad divina. También es cierto que Moro fue un *commoner* genuino, y que "la igualdad siempre le fue gratísima" (Erasmus a Hutten, Madrid, Aguilar, p. 1.404). Habló sin cesar de una autoridad profana, sancionada y originada en Dios, y depositada en el *corpus ciudadano*. Se sitúa así dentro de la tradición medieval que se remonta a Tomás de Aquino y ve a la comunidad como depositaria del poder concreto.

Pero junto a esto, Moro sabe bien que en la Iglesia, la cuestión se plantea de modo muy diferente. En la institución divino-humana que Cristo ha fundado, la autoridad va unida al sacramento del Orden, y ello hace que quienes la detentan lo hagan en nombre de Cristo, no en nombre de la comunidad cristiana a la que gobiernan y enseñan. Los titulares del ministerio pastoral no son habilitados, ni representantes, ni mandatarios de la comunidad cristiana: representan a Dios y son ministros de Cristo. Su poder en la Iglesia no les viene de elección o delegación popular, sino del sacramento del Orden. Son aspectos doctrinales importantes que Moro ha defendido enérgicamente contra Lutero y Tyndale.

Puede decirse que la eclesiología de Moro se encuentra aún en vías de elaboración. Se han escrito páginas casi definitivas sobre su concepción del Papado, y el lugar y funciones que le atribuye en la Iglesia. Quedan por hacer todavía estudios que sitúen a Moro con precisión mayor en el contexto de la eclesiología inglesa que le precede (Duns Escoto, Simon Boraston, autores de la polémica en torno a Wiclif, Juan Fisher, etc.) porque la clave para entender la filiación y desarrollo de sus ideas no se encuentra sólo en el Continente (Juan Gerson, Tomás Murner, Ambrosio Catarino, etc.).

Moro en sus fuentes *patrísticas* ha sido analizado por R. J. SCHOECK (*The use of St. John Chrysostom in 16th-Century Controversy: Christopher St. German and Sir Thomas More in 1523*, Harvard, Theol. Rev. 1961, 21-28), L. MILES (*Patristic Comforters in More's Dialogue of Comfort*, Moreana, n. 8, 1965, 9-20), R. C. MARIUS (*The Pseudonymous patristic text in Thomas More's Confutation*, Moreana, nn. 15-16, 1967, 253-266; *Thomas More and the Early Church Fathers*, Traditio XXIV, 1968, 379-407) y R. PETERS (*Thomas More's Patristic Theology*, ponencia en la 2.^a Annual Conference de Burnham, julio, 1971).

Son estudios dedicados al inventario cuidadoso de las fuentes de Moro, y contribuyen a una necesaria constatación teológica-positiva. En base a estos trabajos y otros

similares que les sigan, será más fácil llevar a cabo investigaciones sobre la Tradición en Moro, sus relaciones con la S. Escritura, y su alcance en el método teológico de exposición y defensa de la Fe cristiana. Será también posible sorprender las dependencias doctrinales específicas de muchos escritos y argumentos religioso-teológicos moreanos (10).

II. En estas coordenadas bibliográficas se sitúa la obra que comentamos. BYRON no escribe invitado por una moda. La suya no es contribución convencional a los estudios sobre Moro. Tiene algo concreto que decir, y ello le coloca más allá del positivismo, la fría objetividad, y las deformaciones piadosas o malévolas. El autor nos ofrece una obra sencilla y concisa. Una obra sin pretensiones, que, sin embargo, toca fondo y acierta a dar razón de los temas fundamentales en torno a Moro. Nos encontramos poco menos que ante un retrato de cuerpo entero. Es casi un Tomás Moro total. Lo que parecía más difícil ha resultado lo más sencillo. Se ha hecho la síntesis desde la comprensión profunda. Y esto no es decir poco. Porque resulta que Moro ha dado lugar a alabanzas y críticas harto contradictorias. No sólo por las perplejidades suscitadas en tantos por la *Utopía*: leyendo su filosofía político-social hay quien lo coloca cerca de Dante (L. FEBVRE, *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, 1971, pp. 137 ss.), mientras que otros, distraídos quizás por su vena reformista, lo quieren ver junto a Maquiavelo (P. HUBER, *Traditionsfestigkeit...*, p. 122). También por las variantes y tonos que han convencido a muchos de la existencia de dos

(10) Cuestiones de texto y relaciones con el teólogo Johann Eck han sido tratadas por E. J. DEVEREUX (*Thomas More's textual changes in the "Dialogue concerning heresies"*, *The Library*, XXVII, 1972, 233-5) y P. FRAENKEL (*Johann Eck und Sir Thomas More 1525 bis 1526. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des "Enchiridion locorum communium" und der vortridentinischen Kontroverstheologie, Festgabe A. Franzen*, München, Schöningh, 1972, 481-495).

La 4.^a Conferencia de Burnham (1973) contiene estudios de Ch. CRAWFORD y W. DILLON acerca de la doctrina Eucarística y Soteriológica de Moro, respectivamente.

Moros: un autor maduro que al pronunciarse en sus años tardíos acerca de la Iglesia, el clero, y las observancias tradicionales, adopta posiciones contradictorias con el pensamiento del joven, brillante y atrevido humanista. A un Tomás Moro reformista e ilustrado habría sucedido un Tomás Moro reaccionario y oscurantista (11).

Nuestra obra subraya precisamente la unidad entre los diversos aspectos y períodos de la vida de Moro, cuya versatilidad deja intacta la coherencia. Es más, destacar la unidad del personaje y presentar sus líneas esenciales siempre homogéneas es el cometido que BYRON se ha marcado a sí mismo. Tarea importante hoy, cuando una cierta difuminación de los rasgos de Moro corre paralela a una rehabilitación progresiva, con frecuencia gratuita, de la figura de Erasmo.

Erasmo de Rotterdam, que no pide rehabilitación en su tamaño indiscutido de gran humanista, la necesita bastante en las pretensiones, que algunos adelantan en su nombre, de autor católico genuino. Están desde luego lejanos los tiempos en que una historiografía influida decisivamente por A. RENAUDET (12) y L. FEBVRE (13) veía en él un librepensador, un criptoluterano, un germen del idealismo, un escéptico. Pero los esfuerzos compensadores de M. BATAILLON, P. MESNARD, LEON-E. HALKIN, J. POLLET, y H. DE LUBAC, no han llegado hasta negar la evidencia de una ortodoxia erasmiana por lo menos difusa y discutible. Quizás por esto, se aprecia en la moderna investigación una querencia excesiva a vincular los retratos de ambos humanistas —Moro y Erasmo—, así como a cubrir los descubiertos

(11) Se trató en verdad de una opinión minoritaria, mucho más sugerida que claramente expresada. Numerosos autores han visto y formulado la unidad del pensamiento y actitudes de Moro. Entre otros, el citado LEWIS, que escribe: "there is nothing in the book (*Utopia*) on which the later More... need have turned his back"; y más adelante: "there is no inconsistency. More was from first a very orthodox Papist, even an ascetic with a hankering for the monastic life". *English Literature...*, pp. 168, 170.

(12) *Études Érasmiennes (1521-29)*, París, 1939.

(13) *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, París, 1957, 122-138; *Un destin: Martin Luther*, París, 1928.

doctrinales del autor holandés con el gran prestigio católico de Tomás Moro (14).

La amistad perenne entre ambos hombres es un hecho obvio. El completo erasmismo de Moro, sin embargo, es una gran ficción histórica que no debe cristalizar. En parte ha sido provocada por todo lo que sugiere el emparejamiento constante de dos grandes espíritus que a los ojos de muchos se manifestarían casi gemelos. Contribución a este enfoque es, por ejemplo, la obra de W. E. CAMPBELL, *Erasmus, Tyndale and More* (London, 1949). Sus ecos, amplificados por una tradición que desarrolla el tema Moro-Erasmo en la línea de la afinidad total, se siguen encontrando en libros recientes. Es el caso de McCONICA (*English Humanists...*, 23) que, luego de llamar al erasmismo —con notable objetividad— promotor de un Cristianismo no-sacramental, ve a Moro como miembro destacado del estado mayor erasmiano (15). Estaríamos, según McCONICA, ante un erasmista de la estricta observancia. Afirmaciones como la de PREVOST, que habla de la “influencia decisiva que (Erasmo) ejerció sobre el pensamiento de Moro” (p. 121) habitan ya el lugar común, y piden un mayor esfuerzo de puntualización.

Afortunadamente, para muchos estudiosos hay un hecho que comienza a no ofrecer dudas: en aspectos importantes, Moro no es ilustración de Erasmo, sino su refutación. “Erasmo —ha escrito Febvre (o. c., p. 106)— no escoge, compagina”. No sería muy injusto añadir que su

(14) Un ejemplo lo facilita J. POLLET (*Erasmiana. Quelques aspects du probleme érasmien d'après les publications récentes*, Revue des Sciences relig. XXVI, 1952, 387-404), que desautoriza gratuitamente las opiniones de Marie DELCOURT (*L'amitié d'Erasme et de More entre 1520 et 1535*, Bulletin Assoc. G. Budé, n. 50, 1936, 7-9) acerca de posibles diferencias surgidas entre Erasmo y Moro a partir de las polémicas luteranas (p. 397).

(15) Si hay una doctrina donde se aprecian con claridad las diferencias dogmáticas entre Moro y Erasmo es la referente a la naturaleza de los Sacramentos y su papel en la economía salvífica y en la Iglesia.

McCONICA llega a decir que la Utopía nos ofrece una “fuller exposition of the Erasman program than any set forth in a single work by Erasmus himself”, p. 42.

comportamiento se asemeja con frecuencia a una caricatura de la prudencia cristiana.

Moro es, por el contrario, el hombre que no sabe eludir o retrasar las opciones. Moro representa la lealtad, y de ella nos hablará BYRON a lo largo de su estudio. Erasmo es el compromiso. La serenidad y equilibrio de Moro no son los de un estoico. Acompañan sin ocultarlo a un temperamento apasionado, más semejante a Lutero o Ignacio de Loyola. Moro encarna la elocuencia con verdad, la razón con espíritu, la cultura con Fe. Cuando Erasmo está lamentando diplomáticamente la aparición en 1520 de la Bula *Exurge Domine*, condenatoria de Lutero, Moro ha descendido con decisión a la arena. Estaba ya claro que el erasmismo de algunas posturas de Moro en su producción temprana era una convergencia coyuntural. La actitud, los presupuestos, y el alcance de las afirmaciones eran muy diferentes a los propios del erasmismo genuino.

BYRON no ha escrito un libro polémico. Pero sus páginas ayudan a rescatar la figura de Moro de simplificaciones y tópicos.

Simplificar es presentar a Tomás Moro como enemigo de los religiosos o alérgicos al Papado (16). Nuestro autor jamás hubiera hecho suyo, sin embargo, un *slogan* como el de *monachismus non est pietas*. Lo hace notar PREVOST con acierto cuando escribe que "entre estos dos hombres había profundas diferencias. Los dos podían burlarse sin límite de los monjes ignorantes, codiciosos y orgullosos, pero no tenían ambos los mismos sentimientos hacia la vida monástica. Moro no dejaba de alimentar en el fondo de sí mismo un profundo afecto hacia esta institución, a la que durante cuatro años estuvo pensando consagrarse. Erasmo fue hasta 1517 el monje exclaustro, que buscaba con gran dificultad conseguir la dispensa de las censuras en que había incurrido" (p. 126) (17).

(16) Como afirma P. MESNARD, *Érasme*, Paris, 1969, p. 56: para este autor, Moro fue más violento que Erasmo en su crítica al Papado y a los mendicantes.

(17) Pero el mismo autor limita, y en parte vacía, sus afirmacio-

Es también simplificación presentar a Moro como un decidido antiescolástico. Moro no fue nunca “mocker of Schoolmen”, como pretende C. S. LEWIS (*English Literature...*, p. 31), ni se dejó arrastrar en este sentido por los excesos críticos de Colet. Atacó y criticó las desviaciones logicistas de un sector de la Escolástica que le fue dado conocer, pero en sus intenciones y palabras se adivinan, todo lo más, un programa constructivo de reforma: no una cruzada para eliminar la Teología tradicional.

No extrañan ya interpretaciones vulgares en torno a Moro, el *injusto* perseguidor de herejes, y *agresivo* impugnador de Lutero. Vienen dictadas por la aplicación de categorías y reacciones emocionales modernas a la situación cultural y religiosa del siglo XVI, o por un conocimiento insuficiente de las cuestiones debatidas. Los mismos autores que desde una perspectiva sociológica relativizan y disuelven episodios, figuras o ideas contemporáneas al interpretarlas como funciones o producto de un entorno dado, prescinden radicalmente de su método cuando se trata de leer el pasado.

Pero es sorprendente que un escritor sagaz como PREVOST, a la hora de enjuiciar la polémica Moro-Lutero, afirme que estaba parcialmente construida sobre un equívoco (cfr. pp. 181-182), y que Moro podría haberse entendido bien con Lutero acerca del tema S. Escritura-Tradición (p. 172). Llama asimismo la atención el reproche condescendiente dirigido por Prevost a Moro, de no *haber revisado* la noción de herejía, ante la creciente vigencia del luteranismo en Inglaterra. Según Prevost, Moro no debía haber escrito en defensa de la Fe como lo hizo. Hubiera

nes cuando más adelante presenta a la *Moria* y a la *Utopía* como manifiestos de un programa común (p. 128), y nos dice que “el espíritu de Erasmo respondía a las secretas aspiraciones de Moro: reivindicar los recursos de la naturaleza humana, no sacrificar nada de ellos, e incluso desarrollarlos, con el fin de que la gracia de Cristo-Hombre pueda mejor apoderárselos, penetrarlos, y edificarlos” (p. 131).

Esta conclusión es a su vez negada en páginas 132-133 (Límites del pensamiento de Erasmo), donde se destacan los caracteres antropocéntricos —ajenos a Moro— del pensamiento erasmiano. Son pronunciamientos disonantes y pendulares en un conjunto que quiere, y normalmente consigue, la coherencia.

sido más oportuno —dice— dedicar esos esfuerzos a reconstruir el patrimonio espiritual de Occidente (p. 256).

Ante temas y situaciones donde la confesión de la Fe se manifiesta urgente y abnegada, Prevost nos sorprende con reflexiones estéticas y culturales. Parece que al observar *sine ira*, sin entrar en ella, la desgarrada discusión entre Moro y Lutero, Prevost atiende sobre todo a la habilidad retórica y a la capacidad persuasiva de los contendientes (p. 176 ss.). Ha elegido un observatorio que no deja hablar con seguridad de un torneo en el que los participantes se juegan la vida. Prevost debió descender también a la arena, porque asiste a un litigio ante el que no sólo es imposible ser imparcial, sino que no conviene serlo.

Hemos aludido a ciertas simplificaciones. Podemos ahora fijarnos brevemente en un tópico. Moro es sin duda uno de esos hombres ante quienes “el mejor de nosotros debe permanecer con la cabeza descubierta” (cfr. LEWIS, p. 173). Pero es difícil alabar convincentemente su conducta y virtudes —y de modo concreto, su defensa de la dignidad y derechos de la conciencia— sin considerar a la vez el contenido y razones últimas de su obrar, es decir, su lealtad a Dios y a la Iglesia. Tomás Moro no es una versión moderna de Sócrates. No se trata de un mártir del humanismo renacentista o contemporáneo. El caso Moro no nos instruye sólo acerca de una conciencia individual que reafirma su derecho a disentir ante una situación y unas tesis para él inaceptables. Tomás Moro nos habla en su conducta de una conciencia iluminada desde la Ley de Dios, y abierta a las exigencias amables de esa Ley (18). No nos habla de subjetivismo, sino de transcendencia. Habla del hombre; pero habla antes, y mucho más, de Dios.

La obra de BYRON resulta así una útil, cortés, e indirecta

(18) Lo ha dicho muy bien PREVOST al escribir que la conciencia “es para él algo absoluto que solamente le importa a él, y contra lo cual ningún hombre tiene derecho a ejercer ninguna clase de presión; es de tal precio para él su conciencia que, para seguirle fiel, dará su vida. La conciencia individual está por encima de todas las opiniones. No tiene más regla que ella misma, Dios, y la voluntad de Dios” (p. 397).

ta puntualización. El autor nos dice en las páginas finales que Moro "has much to offer which is relevant to modern times" (p. 155). A lo largo del libro se nos ha explicado el porqué. Moro es un hombre para todo tiempo, y desde luego para el nuestro, porque, paradójicamente, su vida refleja un Cristianismo no hecho a la medida vacilante de una época, o limitado por los condicionamientos y signos de un período histórico. Lo cristiano no es una variante. Es un absoluto. La vida de Moro es la dramatización real de esta gran verdad. Se comprende que tenga tanto que decir y ofrecer a una sociedad como la nuestra.

Moro personaliza la existencia cristiana, es decir, la vida concebida como servicio a Dios y al hombre, desde concepciones profundas que conducen a compromisos y quehaceres continuos y arriesgados. Es la superación del formalismo religioso, sin caer en el iluminismo, que desprecia ingenuamente sacramentos, consagración a Dios, indulgencias, culto a los santos, etc. La vida de Moro, mucho más árdua que su muerte admirable, representa uno de los mejores capítulos en la historia de la conciencia europea.

III. *Loyalty in the Spirituality of St. Thomas More* se distribuye en tres Capítulos y unas Conclusiones. Sigue un Apéndice sobre particulares del proceso (The Fourth Count of the Indictment of St. Thomas More).

El capítulo 1.º analiza la noción de Ley, tal como se refleja en el pensamiento y praxis de Moro. Se divide en 4 apartados, que BYRON denomina *articles*: The historical phases of Law, Reasons for Observing Laws, The Inner Law of Conscience, Law and Freedom.

El capítulo 2.º se centra ya en la lealtad y cumplimiento de deberes: More's concept of Loyalty and the Fulfilment of duties. Comprende 5 apartados: Duties to God, Loyalty to the Church, Duties to the State, Responsibilities to Individuals, Duties to Himself.

El capítulo 3.º estudia las expresiones de la lealtad ante conflictos —aparentes o reales— que exigieron de Moro una respuesta. Comprende dos apartados: The Issues in Conflict (The Question of the King's Marriage, The Affair

of the Nun of Kent, The Oath of Succession, The King's Supremacy of the Church of England), More's Resolution of the conflict.

Las conclusiones se agrupan en torno a 4 temas: Derived elements in More's Thought, Original elements in More's Thought, A Contribution to modern Spirituality, Suggestions for future Enquiry.

Por lo que a la *metodología* se refiere, la lectura del libro sugiere enseguida dos consideraciones. La distribución —siempre coherente— del material resulta un tanto atomizada en unidades expositivas que dan al conjunto un aire y tono ligeramente escolares. Diríamos que se guía al lector con exceso. La intención pedagógica no era principal en un libro como éste, donde se profundiza e interpreta. La arquitectura que se ha impuesto a la obra obliga en ocasiones a una exposición entrecortada. Además, el análisis que ha precedido en la mente del autor a la distribución y diseño interior de los apartados se extralimita con frecuencia y separa motivos que deberían ir más fundidos en la exposición.

A pesar de todo —y esta es la segunda consideración sobre la metodología de BYRON—, el autor apoya con acierto su exposición y valoración de los temas en tres elementos cuya equilibrada presencia a lo largo del trabajo contribuye eficazmente al resultado positivo: *doctrina*, *conducta*, y *hechos* convergen en el escrito —como lo hicieron en la vida— para hablarnos, en diversos registros, sobre la lealtad de Tomás Moro. La vida de Moro, que fue diálogo eficaz y enriquecedor entre buena teoría y comportamiento, parece haber aconsejado a BYRON la elección de un método que procura establecer primero el poderoso y lúcido marco doctrinal en el que, ante el desafío de los hechos, van a encontrar rumbo las actitudes prácticas del personaje. Fue la verdad convertida en prudencia lo que permitió a Moro escapar a la apostasía general y a la tiránica ley del mayor número. BYRON muestra con su método que Moro pudo ser fuerte y justo porque primero había sabido ser prudente.

Hilo conductor de los temas es el *fuerte teocentrismo* que impregna los escritos y actitudes de Moro. Es dato que debe ser resaltado. Tiene un doble aspecto. En primer lugar, Moro nunca destaca a Cristo en detrimento del Padre. No incurre en ese desliz demasiado general en un sector de la teología humanista. Está siempre impresionado por la Majestad del Dios único y nos ofrece una *Teología* más bien que una *Cristología*. La condición divina y redentoria de la Persona de Jesucristo, Señor y Salvador, así como la indiscutible originalidad de la Ley Evangélica se entienden desde la iniciativa salvadora del Padre y el valor perenne de la Ley de Dios.

Quiere decirse con ello que Moro no enfrenta tampoco los elementos de la Nueva Ley con los de la Antigua (páginas 26 s.). No hay en él querencias dualistas ni contrastes dialécticos. Esto le permitirá acentuar la conversión del corazón y la impotencia de la Ley antigua para salvar, como temas básicos de la Ley de Cristo, sin incurrir en nada parecido a subjetivismo religioso (pp. 38 s.) o repulsa de las observancias y ceremonias externas.

En segundo lugar, el aludido teocentrismo de Moro destierra toda visión antropocéntrica de su religión y de su teología, y le defiende de las insuficiencias y ambigüedades apreciables en el Cristianismo humanista del Renacimiento. La mansedumbre de Cristo, el amor que respira su Persona, y la preocupación evangélica por el hombre son temas necesarios que se armonizan con las exigencias y suavidades de la Ley divina.

La libertad humana se realiza en el marco de la obediencia a la Ley y a la Gracia, y alumbra primordialmente la posibilidad de sacudir el yugo del pecado (p. 46), para estar en condiciones de seguir la mejor de las dos alternativas que a todo hombre, primero, y a todo cristiano, después, se le ofrecerán ineludiblemente: Dios o el pecado, Cielo o Infierno (p. 49).

Para el hombre cristiano, Dios ha de constituir siempre el centro de la vida y el sentido del morir. BYRON se refiere en página 50 a un conmovedor pasaje de la *Vida de*

Moro escrita por ROPER, que nos ilustra bien a las claras sobre este punto. “En el tiempo inmediatamente anterior a sus dificultades —escribe Roper— hablaba con su mujer e hijos acerca de las alegrías del cielo y los dolores del infierno, de las vidas de los santos mártires, de sus duros martirios, de su paciencia maravillosa, y de sus pasiones y muertes sufridas antes que ofender a Dios. Les hablaba también de lo feliz y bendita circunstancia que era sufrir, por amor de Dios, la pérdida de los bienes, la prisión, y la pérdida asimismo de las tierras, e incluso de la vida” (cfr. *The Life of Sir Thomas More, Knight*, London, Dent, 1963, p. 28). La alegría de perder todo por Dios: este es el foco que ilumina la doctrina sobre libertad y obediencia del cristiano en los escritos y vida de Moro (pp. 50-51).

A los deberes de lealtad con Dios siguen sin solución de continuidad los deberes hacia la Iglesia. BYRON nos habla del respeto de Moro hacia la religión y sus ministros (p. 71), y nos instruye acerca del sentido de las críticas dirigidas ocasionalmente por Moro a clérigos y religiosos. Moro —dice— criticó alguna vez en los religiosos cierta falta de caridad y un espíritu sectario, pero “cuando estalló la Reforma y el clero fue objeto de una masiva difamación, Moro habló en su defensa... por justicia y por verdad. Mostró darse cuenta que algunos problemas religiosos del momento se debían en parte al relajamiento del clero, y nadie lo lamentaba más que él” (p. 73).

La fidelidad a la Iglesia hizo de Moro un decidido impugnador de las nuevas herejías (p. 76). Los escritos apologéticos que, a instancias de Tunstal, obispo de Londres, se suceden a partir de 1529, no obedecen a un encargo de compromiso, o a defensa del honor personal. Tampoco son obra de un mercenario. Moro actuó por convicción y amor a la Iglesia. Escribió sin cobrar dinero (p. 77), y negándose a todo pacto en materia de Fe (p. 78). BYRON cita oportunamente unas líneas de la *Apology*, en las que Moro distingue herejía y herejes: “En cuanto a los herejes, odio su falta, no sus personas; y querría absolutamente que aquélla fuese destruida, y ellos salvados” (p. 78).

La defensa de la doctrina y costumbres católicas representa para BYRON la expresión más genuina de la lealtad práctica y desinteresada de Moro. En temas no elegidos generalmente por él, sino impuestos por los oponentes, Moro tuvo ocasiones abundantes para defender a la Iglesia. "Pronto estuvo claro —escribe BYRON— que los principios de los reformadores eran tan radicales que el entero ámbito de la doctrina caía bajo su consideración. Ya en su primera escaramuza con Lutero, Moro abordó temas de Escritura, Tradición, notas de la verdadera Iglesia, primacía del Papa, Indulgencias, Comunión bajo dos especies, Santa Misa, doctrina de la Transubstanciación y sacramento del Orden. Ante los protestantes ingleses, entra de lleno en la Justificación, con todas sus secuelas: libertad humana, gracia, mérito, predestinación, satisfacción, y sacramentos" (p. 83).

BYRON llama la atención sobre el claro tratamiento por Moro de la doctrina católica acerca de la Justificación y Predestinación; y alaba su acierto al exponer —antes de celebrarse el Concilio de rento— las líneas básicas de un tema tan difícil. Es una alabanza merecida. Pienso, sin embargo, que no debe concebirse sólo como un tributo a la clarividencia y agudeza teológicas de Moro, sino también como una recomendación de su sentido católico, ejercido en la doctrina de la Justificación al igual que en otros temas básicos *de fide*. Lo decisivo en Moro es la clara posesión de la Fe, la lectura sabia de la Tradición, la capacidad para discernir lo secundario de lo fundamental. Sus escritos nos documentan que la Iglesia no dio a luz nuevas verdades en Trento, y que carece de fundamento la defensa de reduccionismos y ambigüedades doctrinales del momento, con el argumento de que faltaban aún por fijarse puntos importantes de doctrina católica.

"Contra los protestantes, Moro afirmó tanto la existencia del Purgatorio como la doctrina de que podemos ayudar a las Benditas almas mediante oración y actos de penitencia" (p. 85). Moro diseñó en efecto toda una doctrina acerca de la Comunión de los santos.

Junto a la doctrina de la Fe, Moro dedicó muchas páginas de sus obras a defender y exponer las *costumbres* católicas, y concretamente el celibato sacerdotal, los votos religiosos, las prácticas ascéticas (ayuno, mortificaciones, etcétera), el uso de las imágenes, la veneración de reliquias, y las peregrinaciones (pp. 87-91). Es el tema de las *ceremonias*, según la terminología del tiempo. Algo cuya trascendencia sobrepasa una cuestión de meras costumbres eclesiásticas, o prácticas cristianas piadosas.

Las *ceremonias* u *observancias* externas son el punto de inserción de principios dogmáticos irrenunciables en la vida y praxis cristianas, tanto individuales como colectivas. Son, por tanto, el *locus* que ofrece con gran frecuencia a Moro la oportunidad de pronunciarse acerca de la Tradición, y hablar de la insuficiencia de la S. Escritura. Pero además, cada cuestión particular en las que el tema se distribuye resaltarán como complemento, consecuencia inmediata, o repercusión inevitable de una verdad de Fe. Al hablar de celibato, votos, ayuno, o imágenes se está hablando en realidad de la Autoridad de la Iglesia, del valor meritorio de las buenas obras y la libre cooperación del hombre a su propia Justificación, de la mediación de los santos, de las dimensiones externas y sociales de la verdadera religión cristiana. Los ataques luteranos a las ceremonias eran en realidad la impugnación de verdades dogmáticas.

Moro fue siempre consciente de los peligros vinculados a una concepción y práctica superficiales de las costumbres piadosas. No concedió nada a maximalismos, abusos, incultura, y tendencias supersticiosas. Pero tampoco incurrió en el revisionismo y sarcasmos de algunos, más cercanos de hecho a los reformadores que a la doctrina y sentido católicos (19).

(19) "More himself had attacked the stupidity of some customs and the motives with which some people practiced them. So did Erasmus... But More was more restrained than Erasmus. He distinguished carefully between legitimate use and abuse, whereas the remarks of Erasmus are almost universally derisive", p. 87.

Nuestro autor distingue cuidadosamente —así lo hace notar BYRON en pp. 87 s.— entre un uso legítimo, y los abusos a que ese uso puede dar lugar. Refiriéndose a los ataques reformadores contra los votos religiosos, Moro recuerda que un hombre debe mantener sus promesas y compromisos, y se duele de que “la promesa que, hecha a hombres, sólo un malvado violaría, ellos (Lutero y sus seguidores) no tienen escrúpulo en violar si está hecha a Dios” (pp. 87-88).

Hablando del ayuno y otras obras piadosas de autorre-nuncia, Moro recordará a sus adversarios que no sólo hombres santos como Moisés, Elías y Pablo han ayunado. El mismo Cristo lo hizo. El valor de estas prácticas ascéticas ha de buscarse así en el misterio de nuestra incorporación a Cristo. Por sí mismas no encierran valor, pero unidas a la Pasión y muerte de nuestra Cabeza se hacen meritorias, porque el Señor desea que “también nosotros tomemos nuestro propio dolor con El, y pide a todos sus discípulos tomar sus cruces a la espalda como El hizo, y, con ellas, seguirle” (p. 88).

Moro defendió con ingenio el uso de imágenes. Habla de su gran utilidad, incluso para aquellos que están acostumbrados a la meditación, y para los contemplativos. También una persona dada a la contemplación —dirá— “se encuentra más movida a piedad y compasión al mirar un santo crucifijo, que si carece de él”. Ve muy escaso peligro de idolatría, porque hasta un ser irracional apreciaría la diferencia entre una imagen y el objeto real: “ningún perro de caza es tan necio que no distinga un conejo verdadero de uno pintado o esculpido”.

La licitud de las imágenes deriva para Moro de su condición de signos. Los signos —palabras, por ejemplo— son algo de continuo uso. Incluso el santo nombre de Dios es “una imagen que representa su Persona a la mente e imaginación humanas” (p. 89) (20).

(20) En dos ocasiones, por lo menos, Moro asocia el tema de las imágenes con Jesucristo y el culto a la Virgen María.

En la *Peroratio* de la *Responsio ad Lutherum*, leemos: “Deiparam

La conciencia de los deberes ciudadanos enseñó a Moro a gastar talentos abundantes en servicio de la comunidad. No hubo por su parte concesiones al compromiso sólo teórico de filósofos alejados de la realidad cotidiana, ni a la resignación fácil, ni al derrotismo. Para Moro serían éstas otras tantas formas de conducta egoísta. El atractivo del poder ha de ser resistido como grave tentación. Las dificultades de la cosa pública no deben ser pretexto para no servir. Ni maquiavelismo, ni *Realpolitik*: es la ética cristiana del servicio al bien común. "You must not abandon the ship in a storm because you cannot control the winds... What you cannot turn to good you must make as little bad as you can" (p. 92). Las palabras de *Utopía* recogidas por BYRON nada tienen de utópicas. Al contrario. Vienen dictadas por un sano realismo, que no se conforma con lo más cómodo. El servicio a la comunidad, polarizado en torno al Parlamento y la Corona, realizado generalmente en tiempos y circunstancias críticos, fue una constante en la vida de Moro. Tomás Moro es uno de esos hombres, raros en la historia política, a quienes no corrompió el poder.

BYRON pasa revista a la filosofía y conducta de Moro en el desempeño de sus deberes profesionales (*More's practice of Law*, pp. 93-97), públicos (*Loyalty to the Crown*, *More's Supra-National Outlook*, pp. 97-100), familiares (pp. 100-107), y de amistad (pp. 107-110). Se refiere en último lugar a las atenciones con su propia vida material y espiritual (pp. 110-115). Al lector se ofrece un cuadro dominado por los trazos fuertes de una piedad sacrificada y una legalidad amable. Las conclusiones y comentarios, un tanto breves, de BYRON a estas páginas nos hablan de una existencia experta en el arte de vivir. "Human life is a complexity of duties: to God, Church, State, neighbour

Virginem venerantur et Turcae: cuius nec nomen fere ferunt Lutherani. Nam qui ferre queant honores Mariae, quando Christi quoque crucifixi sanctissimam imaginem... conspergunt?" (p. 690).

Y en el *Diálogo sobre las herejías*: "Christ also taught his holy evangelist Saint Luke, to have another manner mind towards images than have these heretics, when he put in his mind to counterfeit and express in a table the lovely visage of our blessed Lady his mother". I, 2, 113 G-H

and oneself" (p. 115). Moro consiguió la armonía en la complejidad.

El capítulo 3.º (Lealtad en el Conflicto de Leyes y deberes) señala que la leal conducta de Moro no consistió en un equilibrio estático y sagaz entre opciones heterogéneas. No fue un logro diplomático. Hubo desenlace. La acción final constituyó la síntesis, con caracteres definidos, del desarrollo anterior, nada fatal, sino libre y querido en cada uno de sus momentos. El juicio del ex-Canciller superó los caracteres de un hecho jurídico-político para convertirse en un suceso religioso. "Su proceso —escribe BYRON— tiene interés por muchas razones: es de gran importancia histórica. Desde el punto de vista legal debe figurar como uno de los más fascinantes procesos de la historia, al mostrarnos la situación única del mayor abogado inglés y ex-Canciller que usa su gran conocimiento y experiencia de la ley en el intento de salvarse a sí mismo. Pero fue sobre todo un evento religioso, relacionado con las leyes matrimoniales establecidas por Dios; con la Supremacía de la Iglesia; con un juramento, que es acto de Religión. Fue en suma un caso de conciencia; y su desenlace, el martirio, que es el máximo de la cristiana conformación con Cristo" (p. 117).

El conflicto de deberes no es tal para el cristiano que ha establecido claramente sus prioridades. Indica sólo que será necesaria la fortaleza para formar una decisión adecuada. Una vez más, vamos a contemplar, con pasmo y respeto, la dinámica teocéntrica en el espíritu de Tomás Moro. La decisión no deja, por esperada, de ser original. No será resultado de un silogismo. Está construida con sentido común cristiano, nervio y sudor. No es improvisación brillante, sino resultado de un largo entrenamiento, que *hic et nunc* da figura concreta a una esencial convicción cristiana: "hay que obedecer a Dios antes que a los hombres".

"Con su muerte de mártir, Santo Tomás Moro testimonió su Fe en la unidad católico-romana de Europa y su lealtad a la Cristiandad tradicional. Rehusó separarse de

la Iglesia Católica, o reconocer el cisma nacional implícito en la real supremacía” (p. 132).

Moro fue un convencido de la fuerza persuasiva de la Verdad, a la que contempla, en la *Utopía*, emergiendo e imponiéndose sobre el error y la tiniebla, mediante su propia energía intrínseca y natural (cfr. *Utopía*, ed. Lupton, p. 271: “Truth would emerge by its own natural force”). Esta visión optimista y esperanzada de la realidad no nubló, sin embargo, su mente a las claridades de otra convicción igualmente poderosa: aunque la verdad y el bien se imponen por sí mismos, es del todo necesario que se arriesgue, que se gaste, la persona que los promueve, sin cuyo sacrificio nunca será un hecho tangible la potencia expansiva de la Verdad. El progreso del bien no es asunto puramente intelectual. Puede exigir sangre.

La eventualidad del martirio jamás se desvaneció en el horizonte vital de Moro. “Durante muchos años —nos recuerda BYRON— había previsto la posibilidad de una muerte violenta... Se había preparado psicológicamente para tal desenlace con la meditación de la Pasión de Cristo y de sus mártires” (p. 152). Su muerte no fue, por tanto, un acto de bravuconería: “Si Dios nos lleva hacia El, confío entonces en su gran misericordia, y en que no dejará de concederme gracia y fuerza” (p. 132).

La noble resistencia al absolutismo jurídico del Estado, que a los ojos cristianos no puede hacer cualquier cosa ni promulgar cualquier ley, es la otra cara de la obediencia final a Dios.

En un apartado de las conclusiones (Original Elements in More's Thought), el autor examina la pretendida dicotomía entre el compromiso, condición y talante laicales de Moro, y su espiritualidad tradicional. Es una constatación que ha sorprendido a algunos. BYRON no encuentra contradicción. “Nuestra respuesta a esta cuestión —dice—, y la que el mismo Moro había probablemente dado, es que compromiso y desapego deben equilibrarse en la vida de todo cristiano” (p. 154). No es mucho decir, pero se marca una dirección acertada. Podría también haberse añadido, entre

otras cosas, que en la vida de Moro se integran, a muy alto nivel y brillantemente, elementos seculares y espirituales que, en la existencia de todo cristiano como él, se implican y pertenecen mutuamente. Tomás Moro pudo ser un paradigma, pero no fue de ningún modo una excepción.

Los estudios sobre Tomás Moro se enriquecen con esta obra, que podrá ser leída siempre con provecho, y que va dirigida tanto a los investigadores del tema, como a un público amplio que necesita oír cosas importantes con palabras sencillas.