

VERDAD Y MENTIRA EN POLÍTICA: *OMNÍBONA* Y LA TRADICIÓN SOCRÁTICA Y UTÓPICA

Rafael M. Pérez García*
Universidad de Sevilla

RESUMEN

El presente trabajo estudia el concepto de verdad en la utopía castellana *Omnibona*. Ello permite establecer sus relaciones con la *República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro, lo que inserta a *Omnibona* en la historia del pensamiento utópico occidental.

PALABRAS CLAVE: utopía en España, *Omnibona*, Platón, Tomás Moro.

TRUTH AND LIE IN POLITICS: *OMNÍBONA* AND THE SOCRATIC AND UTOPIAN TRADITION

ABSTRACT

The present article studies the concept of truth in *Omnibona*, the first castilian utopia, and its relationships with Plato's *Republica* and More's *Utopia*. Thanks to this, it is possible to understand *Omnibona* as a fundamental work of Western political thought.

KEYWORDS: utopian Thought in Spain, *Omnibona*, Plato, Thomas More.

La historia del conflicto entre la verdad y la política es antigua y compleja [...]. A lo largo de la historia, los que buscan y dicen la verdad fueron conscientes de los riesgos de su tarea
(Hannah Arendt, *Verdad y política*)



0. OMNÍBONA EN LA TRADICIÓN UTÓPICA OCCIDENTAL

Omnibona ha sido hasta fechas muy recientes una obra casi desconocida a la que se ha prestado una insuficiente atención. Aunque su existencia fue dada a conocer por Juan Antonio Llorente en 1813 en sus *Anales de la Inquisición de España*, no fue hasta comienzos de la década de 1980 cuando se reivindicó de manera adecuada su importancia para la historia del pensamiento utópico e hispánico (Martínez de la Escalera, 1980; Avilés Fernández, 1982; Lillo Castañ, 2017), y no ha sido hasta los trabajos llevados a cabo e impulsados por el Proyecto Explora *Omnibona, la utopía moderna olvidada* (FFI2015-72593-EXP)¹, a partir de 2017, cuando ha comenzado a ser estudiada de manera sistemática tanto desde un punto de vista histórico como filológico. Entre los resultados de este proyecto se cuentan dos libros colectivos que reúnen un destacado conjunto de estudios debidos a diversos especialistas que ponen en evidencia el hecho de que nos encontramos ante una de las obras más notables producidas en la Castilla de los tiempos del emperador Carlos V (Vega, 2018; García Pinilla, en prensa).

Podría creerse que *Omnibona*, en la forma manuscrita en que nos ha llegado, es una más de tantas obras políticas de la España del Siglo de Oro que presentan cuestiones graves, realizan crítica social y ofrecen propuestas de carácter más o menos realista o imaginativo (cf. Correa Calderón, 1981: 45-183). O, siguiendo el título que abre el manuscrito de la Real Academia de la Historia, *Regimiento de príncipes*, sería fácil pensarla como un ejemplo más (García López, 2000: 288-289) de la abundantísima tratadística castellana dedicada a la educación de los príncipes (Galino Carrillo, 1948), un género de larguísimo recorrido en la cultura occidental que ha atraído con razón el interés de los estudiosos (Skinner 1993: I, 53-55, 137-163, 242-271). Pero *Omnibona* es mucho más que todo esto, pues constituye un testigo único y excepcional en la historia de la literatura utópica, que ya nunca más podrá escribirse ignorando su existencia², algo solo explicable por el casi desconocimiento del texto y la insuficiente atención prestada al mismo hasta tiempos recientes (García Pinilla, 2013: 49-64; Lillo Castañ, 2016; Gonzalo Sánchez-Molero, 2018). Su relevancia no deriva principalmente de su extraordinario valor como documento

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3558-5104>. E-mail: rperez4@us.es.

¹ Más información al respecto en <https://blog.uclm.es/proyectoomnut/inicio/>.

² Sin dificultad pueden rastrearse en la bibliografía expresiones desafortunadas, reflejos del no escaso desconocimiento extendido en algunos sectores del mundo académico acerca de la cultura hispánica de la Edad Moderna, que en ocasiones continúa trabajando, contra viento y marea, bajo el síndrome de su excepcionalidad e inexplicable rareza heredado generación tras generación de la Leyenda Negra (Juderías, 2014: 102). Una entre tantas: «The absence of a sustained utopian tradition in Spain is peculiar, though free-floating utopian affect may have somehow attached itself to the figure of Don Quixote. The manuscript of an Enlightenment utopia, *Descripción de la Sinapia, península en la terra austral*, has recently been published, but it hardly modifies the generalization that Spain was relatively untouched by the utopian main current until the penetration of Marxist and anarchist thought» (Manuel, 1979: 14-15). Inexplicablemente, *Omnibona* sigue sin ser mencionada en Redondo (2015), a pesar de lo ya explicado por Avilés Fernández en 1982.



histórico que nos ayuda a comprender mejor la historia política interna de Castilla en tiempos del emperador Carlos V, construyendo una alternativa utópica que en verdad solo es ideal por la radicalidad de su voluntad de transformación social, ni tampoco es consecuencia de la complejidad de unas soluciones que revelan tanto la pluma de un autor culto y bien informado como una concreción singular del pensamiento político y económico madurado por la teología moral católica de los últimos siglos de la Edad Media europea (Pérez García, 2018). Si a partir de ahora *Omnibona* no debería ya estar ausente de ninguna historia del pensamiento utópico y de su literatura correspondiente, lo será a causa de que a todo ello se une el hecho de que ha sido conscientemente construida desde una perspectiva que depende en última instancia de la *República* de Platón, y porque su anónimo autor tuvo la habilidad de escribir un texto referido a la Castilla de su tiempo que además se hace eco implícitamente de la *Utopía* de Tomás Moro. Dicho de otro modo, el reino utópico de *Omnibona* se diseña en un diálogo deliberado con la *República*³ y con *Utopía*⁴, a la vez que participa en la política concreta de un reino de la primera mitad del siglo XVI. Por todo ello *Omnibona* constituye un eslabón tan perdido como valioso de la cadena del pensamiento político occidental. Obviamente, estas afirmaciones precisan de justificación, siquiera inicial. A ello dedicaré las páginas que siguen, abordando el problema, central en la tradición política occidental al menos desde Platón, de las relaciones entre verdad y política. Con este objetivo, se emplea una metodología histórica y comparativa que explica la obra tanto desde sus elementos internos y contextuales como en la perspectiva de la larga duración y la tradición cultural de la que forma parte, prestandose atención tanto a fuentes clásicas como medievales.

³ El conocimiento del texto de *La República* de Platón en Castilla tenía una historia suficiente a la altura de 1538-1540, momento de composición de *Omnibona*. Alfonso Fernández de Madrigal *El Tostado* (1410-1455) en *De optima politia* discute por extenso la cuestión de la comunidad de mujeres platónica («trataremos una cuestión, a saber, si la pluralidad de esposas en la forma de gobierno de Sócrates y Platón establece algo justo o está fuera de los términos de la razón»), si bien parece partir de la *Política* de Aristóteles; esta repetición fue impresa en Venecia en 1529 (Alfonso Madrigal, 2003; Carreras Artau, 1943: 226-233). Por otra parte, la traducción de Marsilio Ficino de la obra de Platón (*editio princeps* de 1484 en Florencia) tuvo multitud de ediciones en los años siguientes, cuya presencia en las bibliotecas españolas testimonia su recepción en nuestro país (García Valverde, 2012: 357-358). No es difícil encontrar en las bibliotecas de la época la presencia del texto platónico; así, el inventario de la biblioteca capitular de Sevilla redactado en 1522 recoge, entre su más de medio millar de obras, un *De republica sive de justitia* de Platón (Álvarez Márquez, 1992: 227). El comienzo del estudio moderno del platonismo en España en Menéndez Pelayo, 1892.

⁴ La temprana recepción de la *Utopía* de Moro en España ha quedado ya definitivamente demostrada (Lillo Castañ, 2021).



1. VERDAD Y EDUCACIÓN: *OMNÍBONA* Y LA *REPÚBLICA*

No es caprichosa la elección del nombre de «Reino de la Verdad» para designar al reino ideal presentado en *Omnibona*. Tampoco que lo primero dicho de él al comienzo de su libro primero sea la razón de tan extraño nombre: «Porque no hay persona en todo aquel reino que diga mentira» (*Omnibona*, 34). Desde ese momento inicial se presenta al lector una afirmación central para la sustentación teórica del relato en su vertiente utópica y práctica: la sustitución de la mentira por la verdad en todos los aspectos de la vida humana y social ha causado la riqueza del reino (*Omnibona*, 35), siendo motor además de una completa transformación socioeconómica que ha conseguido eliminar la injusticia, la necesidad y la pobreza (Pérez García, en prensa). A continuación, se nos informa de que Prudenciano no es el auténtico nombre de pila del monarca, sino uno que se le ha asignado por razón de su conducta:

- Mas os ruego que me digáis, ¿por qué a ese rey le llaman Prudenciano?
- Por excelencia le han puesto este nombre, porque es muy prudente y muy gran cristiano y siempre procura en todas las cosas que se haga lo que cree ser a Dios más agradable y para su gloria, y lo que más cumple para la salvación de las ánimas de sus vasallos y próspera gobernación de su reino (*Omnibona*, 35).

En esta sencilla respuesta se encierra una afirmación clave: la prudencia, que dirige las virtudes morales (o humanas)⁵ y tiene que ver con la razón⁶, y la fe (cristiana) cuyo objeto primero es la verdad en tanto que revelada por Dios⁷, son las

⁵ Como había quedado asentado por la tradición ética de la que depende *Omnibona*. Cf. *Sb* 8, 7 («Si alguien ama la justicia, las virtudes son su ocupación, pues ella enseña templanza y prudencia, justicia y fortaleza, para el ser humano no hay en la vida nada más provechoso»); Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. VI, cap. IV («Resta, pues, que la prudencia sea una facultad que, descubriendo lo verdadero, obre con el auxilio de la razón en todas las cosas que son buenas o malas para el hombre»); Aquino, *Summa theologica* I-II, q. 21, a. 2, en el *Tratado de los actos humanos*; *Summa theologica* I-II, q. 57, a. 5: «La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Efectivamente, vivir bien consiste en obrar bien». También el *Libro de las diez cuestiones vulgares propuestas al Tostado...*, 1507, fols. 17r-21r, que en su análisis sobre «de las quatro virtudes morales cuál era la más soberana» (Cuestión séptima) cita repetida y explícitamente las *Éticas* de Aristóteles, concluyendo que la prudencia, virtud intelectual y no propiamente moral («aunque ella no está sin las virtudes morales ni las morales sin ella») es la soberana de las otras cardinales, así como más noble y excelente que todas las otras virtudes intelectuales y morales.

⁶ «La prudencia [...] solo se aplica a las cosas esencialmente humanas, y a aquellas en las que es posible la deliberación para la razón del hombre, porque, al parecer, el objeto principal de la prudencia es deliberar bien» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro VI, cap. v); «La prudencia se da realmente en la razón como en sujeto propio, pero presupone la rectitud de la voluntad como principio» (Aquino, *Summa theologica* I-II, q. 56, a. 2; véase también el art. 3); también *Libro de las diez cuestiones vulgares propuestas al Tostado...*, f. 18r («La prudencia, empero, como sea virtud intelectual e no moral, tiene al entendimiento por subjecto, el qual es la parte razonable del ánima»).

⁷ «... el objeto de la fe es, en cierto modo, la verdad primera, en el sentido de que nada cae bajo la fe sino por la relación que tiene con Dios, del mismo modo que la salud es el objeto de la medicina, ya que la función de ésta se encuentra en relación con aquella» (Aquino, *Summa theologica* I-II, q. 2, a. 2).



que han posibilitado al monarca el conocimiento de la verdad como realidad última capaz de ordenar de manera perfecta el mundo presente. De modo que el Reino de la Verdad es el Estado organizado según esta, en su nivel natural y sobrenatural. Este trasfondo teórico se aplicará sistemáticamente en cada aspecto de la propuesta utópica de *Omnibona*, pues sus medidas económicas, sociales y políticas dependen en última instancia del estado en que se hallaba la reflexión de la teología moral católica al final de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna (Pérez García, 2018; Pérez García, en prensa).

Este planteamiento de fondo, con todo, no debe entenderse como una singularidad u originalidad de *Omnibona*. Si se adopta como cimiento filosófico de la obra, hilo conductor de la misma y justificación última de la calidad de su propuesta, es porque de manera deliberada se ha escrito teniendo en cuenta a la *República* de Platón, entrando así en diálogo con cualquier lector culto conocedor del texto del filósofo griego. En efecto, el Sócrates de la *República* platónica ya había explicado que «un Estado de ningún modo será feliz alguna vez, a no ser que su plano esté diseñado por los dibujantes que recurren al modelo divino» (*República* VI 500d). Para ello, el filósofo-gobernante, conocedor y amante de la verdad, borrará y pintará el nuevo Estado como en una tableta, «y tanto borrarán como volverán a pintar, pienso, hasta que hayan hecho los rasgos humanos agradables a los dioses, en la medida de lo posible» (cf. *República* VI 500c-501d; v 473d-474c); «sería suficiente que hubiera uno solo que contara con un Estado que lo obedeciese, para que se llevara a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble» (*República* VI 502b). Esos «verdaderamente filósofos» son aquellos «que aman el espectáculo de la verdad», aquellos (pocos y raros, pero despiertos) que alcanzan el «conocimiento» de lo Bello y lo Feo, lo Justo y lo Injusto, lo Bueno y lo Malo «y todas las Ideas», frente a la multitud de los que, en su vida de ensueño, confunden el conocimiento con la opinión, «aquellos que opinan acerca de todo pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan» (cf. *República* v 475e-480a). El Estado «fundado correctamente, es por completo bueno», pues «es sabio, valiente, moderado y justo»; es «verdaderamente sabio [...] pues es prudente», y «la prudencia, es evidentemente un conocimiento, ya que en ningún caso se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento» (*República* IV 427e-428b).

La centralidad del conocimiento y la verdad en la *República* de Platón tiene su correlato en otros dos asuntos que son quiciales para esta obra: la educación, y el rechazo o no de la mentira. No es este lugar para explicaciones sobre el más que estudiado tema de la educación en la *República* (Jaeger, 1978: 589-775; etc.), que ocupa gran parte de esta, pues es, en palabras del Sócrates platónico, «la única “cosa grande”», a cuyo lado todas las prescripciones se vuelven cosas «de poca monta» (*República* IV, 423d-423e). De su trascendencia es indicio aplastante que la crítica aristotélica acusase la desmesura de un Sócrates que fiaba en ella más que en leyes

q. 1, a. 1). Resulta significativo que el *Tratado de la fe* en la *Summa theologiae* de Santo Tomás se abra con la siguiente cuestión: «¿Es la verdad primera el objeto de la fe?».



y costumbres, pues le dedicaba Platón un sinfín de páginas en la *República* (*Política* II 5, 13-15 1263b15; II 6, 3 1264b). Por otra parte, el debate moral acerca de la licitud o no del recurso a la mentira atraviesa no pocos pasajes del texto platónico, pero siempre en directa dependencia del principio de que el comportamiento ignorante o basado en meras opiniones es la mayor de las mentiras en que puede incurrir un hombre⁸, mientras que los filósofos son aquellos que aman sobre todo aprender y conocer «la realidad siempre existente», y en su naturaleza se hallan «la veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a ésta y la inclinación a la verdad», aspirando siempre «a la verdad íntegra» (*República* VI 485b-485d). Esta perspectiva resulta imprescindible para comprender por qué el Estado ideal platónico es un Estado fundado sobre la verdad, construido sobre el conocimiento de esta, derivándose de ello el rechazo a la mentira, que no es otra cosa que expresión de la falta de conocimiento⁹.

La pregunta acerca de la licitud del mentir, no obstante, seguía en el aire, y precisaba de una respuesta concreta. Aparece aquí, en el Sócrates platónico, la concepción de la mentira como «remedio», «la mentira expresada en palabras», «útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo» (*República* II 382c), a disposición únicamente de los gobernantes-filósofos que, conocedores de la verdad, devienen en médicos capaces de utilizar una medicina como la mentira que los profanos no deben ni tocar¹⁰. Especial importancia tendrá el «administrar medicamentos» en cuestiones como la regulación de las relaciones sexuales y la política de control demográfico en la *República* platónica, pues ésta se basará en la manipulación sistemática de los sorteos que gestionan la unión de hombres y mujeres; para ello «sabemos que hace falta un médico más audaz», porque «parece que los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados [...] todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios» (*República* V 459c-460b). De modo que, finalmente, en Platón se rechaza lo que él califica como «verdadera mentira», odiada por dioses y hombres, que es bási-

⁸ «... lo que yo quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene, y que esto es lo que es más detestado [...] sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso [...] “una verdadera mentira”: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada en palabras es solo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura» (*República* II 382a-382c).

⁹ «... declararemos que un alma está mutilada cuando, por una parte, odia la mentira voluntaria y la soporta difícilmente en ella misma y se irrita sobremanera si son otros los que mienten, pero, por otra parte, admite fácilmente la mentira involuntaria, y no se irrita si alguna vez es sorprendida en la ignorancia, sino que se revuelca a gusto en ella como un animal de la especie porcina» (*República* VII 535e).

¹⁰ «... la mentira es [...] útil para los hombres bajo la forma de un remedio, es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos [...] Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernen el Estado» (*República* III 389b).



camente la falta de conocimiento de la realidad y que genera toda clase de males, mientras que se acepta la licitud moral de «la mentira expresada en palabras» en tanto que remedio a disposición del gobernante conocedor de la verdad, filósofo y médico (*República* II 382a-382d; Jaeger, 1978: 804-807). A pesar de las dificultades existentes para conocer con exactitud el pensamiento socrático, no cabe duda de que en el mismo existía una estrecha relación entre mentira y medicina¹¹, así como entre el médico y el gobernante (Taylor, 1961: 126).

Nos encontramos ante un problema moral que fue central para el pensamiento griego y para sus concepciones acerca de la educación. Una prueba de ello es el interés que despertó en los griegos el modo en que los persas educaban a sus niños. Heródoto explicó que los persas solo enseñaban tres cosas a sus hijos entre los cinco y los veinte años, a saber: «a montar a caballo, a disparar el arco y a decir la verdad» (*Historia* I 136, 2); no en vano, consideraban «que mentir constituye la mayor deshonra» (*Historia* I 138, 1). Esta idea llega hasta Jenofonte, que investiga en la *Ciropeдия* las leyes de los persas relativas a la educación: «Los niños que van a la escuela pasan su tiempo aprendiendo la virtud de la justicia», siendo castigados aquellos que engañaban, calumniaban y mentían; también aprenderían las virtudes de la templanza y la sobriedad (*Ciropeдия* I 2, 2-8). En otro pasaje Jenofonte explica una ley persa que establecía «que simplemente se enseñara a los niños, como nosotros enseñamos a los criados a que en su comportamiento con nosotros digan la verdad, no engañen, no roben ni saquen ganancia por medios fraudulentos, y, si hacen algo al margen de estas normas, se les castigue...» (*Ciropeдия* I 6, 33). De modo que, a través de Jenofonte, un autor bien conocido en España¹², también llegó la idea socrá-

¹¹ Así parece concluirse de una intervención de Sócrates traída por Jenofonte, después de que su interlocutor hubiese clasificado a la mentira en el lado de la injusticia: «Y si alguien, viendo que su hijo necesita medicación y se niega a tomar la medicina, le engaña dándole la medicina como si fuera comida y utilizando esta mentira lo salva, ¿en qué lugar habrá que poner este engaño?» (*Recuerdos de Sócrates* IV 2, 14 y 17).

¹² Aunque bastante desconocida, existía en Castilla una circulación manuscrita de textos de Jenofonte a finales de la Edad Media. Así, la *Ciropeдия* de Jenofonte se hallaba en la biblioteca de Enrique de Villena († 1434) (Antelo Iglesias, 1991: 310); en la de D. Pedro Fernández de Córdoba († 1517), marqués de Priego, encontramos «el libro de Genofonto de mano enquadernado en pergamino» (Quintanilla Raso, 1980: 368). Las primeras ediciones impresas de traducciones de Jenofonte al castellano son, no obstante, algo posteriores a la redacción de *Omnibona*, puesto que los *Económicos* no se imprimieron hasta 1546 y la edición de sus obras traducidas por Diego Gracián de Alderete se publicó en Salamanca en 1552 (Beardsley, 1970: 5-6). Resulta revelador de la distancia existente entre *Omnibona* y el pensamiento de Erasmo de Rotterdam el hecho de que este, al enumerar las lecturas recomendadas para la formación del príncipe, expresase un juicio verdaderamente negativo acerca de Jenofonte: «Los dos historiadores gentiles, Heródoto y Jenofonte, proponen las más de las veces un pésimo modelo de príncipe, puesto que escribieron su historia con esta doble finalidad, deleitar con su narración o hacer el retrato de un general egregio. Salustio y Tito Livio escribieron magníficamente muchas historias y, todas ellas, con gran erudición, pero no aprueban todo lo que cuentan y aprueban algunas cosas que un príncipe cristiano no debe hacer en modo alguno. Cuando oigas hablar de Aquiles, de Jerjes, de Ciro, de Darío, de Julio César no te dejes llevar por el prestigio de su glorioso nombre. Estás oyendo la historia de grandes y enfurecidos ladrones, como en algún pasaje los llama Séneca» (*Educación del príncipe cristiano*, 2018: 96-97).



tica de que la educación era «el mayor bien para los hombres» (*Apología de Sócrates* 21). Más aún, alguno de los escritos de Jenofonte, como la *Ciropedia*, constituye un importante punto de inspiración para *Omnibona*¹³.

Parece claro, pues, que el Estado diseñado en *Omnibona*, el Reino de la Verdad, al igual que sucede en la *República*, no es sino una concreción práctica de la verdad, solo que en el caso de la utopía castellana se construye a partir de la verdad revelada. Para hacerlo posible se desterró la mentira y se universalizó la educación en el Reino de la Verdad.

¹³ Pensamos que algunas características del Reino de la Verdad están tomadas de la Persia de la *Ciropedia*, así como algunos rasgos de Prudenciano pueden estar directamente relacionados con el perfil de Ciro diseñado por Jenofonte en esta obra. Sucede así, por ejemplo, en el libro III de *Omnibona*, en que se visita el palacio del rey Prudenciano y se explica el «buen regimiento» que había en él. En efecto, lo que más admira a Caminante Curioso fue «ver la gente, grandes y pequeños, muy bien criados y limpios y honestos, hasta los cocineros y moços de caballos, que no había hombre que hiziese ruido ni jurase, aunque trataban unos con otros y muchos entraban y otros salían y cada uno hacía su oficio con alegría y sosiego» (*Omnibona*, 88). Recuerdan estas palabras el clima creado por Ciro en su corte: «Así pues, con esta conducta, creó en su corte un ambiente de disciplina entre los inferiores que los hacía ceder ante sus superiores y un gran respeto y decoro recíprocos; allí no se acertaría a oír a nadie gritar de cólera ni reírse desmesuradamente en su alegría, sino que, viéndolos, se podría pensar que realmente vivían para la belleza» (*Ciropedia* VIII 1, 33). También recuerda a la *Ciropedia* el sistema de espías al que recurre Prudenciano para asegurarse de la correcta aplicación de las decisiones de gobierno y justicia: «para saber si se haze lo que él tiene mandado», «... envía secretamente a personas de quien se confía por diversas partes de su reino, para que sepan si se guarda lo que tiene mandado en todas las cosas en que él ha proveído y si hay otras cosas que remediar», «... siempre envía el rey sus espías secretas, para saber cómo se guarda y executa la justicia en sus reinos en todos, grandes y pequeños» (*Omnibona*, 39, 47, 54); Jenofonte, por su parte, se refiere a la multitud de los «ojos» y «oídos» de Ciro que le informaban «de cuanto era oportuno saber [...] y en todas partes hay temor de decir algo que disguste al Rey, como si él mismo estuviera oyendo, y de hacer algo que le disguste, como si él mismo estuviera presente» (*Ciropedia* VIII 2, 10-12). Incluso la concepción del monarca como modelo de virtud para sus súbditos, que con solo su conducta contribuye de manera decisiva a ordenar su reino, parece tener un correlato en la *Ciropedia*. Leemos en *Omnibona*: «Y por esto dize el rey Prudenciano que el rey o señor ha de estar muy sobre aviso para ser dechado de virtudes, de que todos saquen labores de buenas obras, porque tanto será a Dios más agradable y terná en el Cielo mayor corona de gloria para siempre cuantos más por su buen exemplo sirvieren a Dios y guardaren sus mandamientos y siguieren sus consejos y mejoraren sus vidas. Y por el contrario, tanto serán dignos de más castigo cuantos por su mal exemplo ofendieren a Dios. Y por esto dize que los reyes y señores han de vivir muy recatados, más que las personas particulares, aunque cada uno es obligado a dar buen exemplo a su próximo y más a los de su casa y a sus súbditos» (*Omnibona*, 90). Ciro, por su parte, «en lo que respecta a aquellos que se ponían a su disposición, juzgaba que el mejor medio para incitarlos a las acciones nobles, ya que él era su soberano, consistía en procurar mostrarse él mismo a sus súbditos como el hombre más adornado de virtudes del mundo [...] estimó que para los hombres el buen soberano era una ley con ojos, ya que se basta para imponer el orden, ver quién es indisciplinado y castigarlo. Con este criterio, ponía de manifiesto, primero, en esta época, ya que gozaba de más felicidad, que se esforzaba más en el cumplimiento de los deberes relativos a los dioses...» (*Ciropedia* VIII 2, 21-23). Otras ideas presentes en la *Ciropedia*, como el establecimiento de premios y certámenes para promocionar la práctica de la virtud (VIII 2, 26) o el rechazo a la acumulación de tesoros y riquezas por parte de un rey que se comporta como un buen pastor para con su pueblo y busca agradar a los dioses antes que nada (VIII 2, 14-23), también son recurrentes en *Omnibona*.



La mentira, sin embargo, no desaparece únicamente por la fidelidad inquebrantable a la verdad que profesa el rey Prudenciano, sino también a causa de un absoluto rechazo a su empleo en cualquier circunstancia; en este aspecto, *Omnibona* es hija ya de una tradición cristiana perfectamente establecida desde el *Contra mendacium* de san Agustín, que rechazaba de manera categórica el recurso instrumental a la mentira incluso para alcanzar los fines más loables (san Agustín, 1972: 541-611), y que por ello se aparta de la solución platónica. En el Reino de la Verdad, el rey no consiente ni admite la mentira, de ahí que «no hay persona en todo aquel reino que diga mentira, burlando ni de veras, después que allí reina este señor [...] agora son conocidos por gente de verdad, todos huelgan de su conversación y de tratar con ellos, porque saben que no habrá falta en lo que dixeren y que cumplirán lo que prometieren» (*Omnibona*, 34-35).

El viajero Caminante Curioso lo comprobará en la ciudad de Omnibona, puesto que

después que en ella se trata verdad, todos viven alegres y contentos y sin diferencias, ni tienen enemistades, y de maravilla veréis alguno que se vaya a quejar. Tan puestos están todos en razón y viven en mucho amor y conformidad unos con otros y, sin sentirlo, se han hecho ricos y viven todos en paz y en mucho sosiego, que ver la conversación de la gente parece que se vee un traslado del Cielo en la tierra [...] aquí me parece que se conoce a Dios de verdad... (*Omnibona*, 50).

En efecto, gracias al buen gobierno ha desaparecido el «engaño» en las ventas y tratos (*Omnibona*, 55, cf. Pérez García, en prensa), y la mentira ya no está presente ni en la corte ni en el palacio real¹⁴, ni en los pleitos y causas judiciales (*Omnibona*, 222-231), y tampoco en la vida militar¹⁵. El Reino de la Verdad vive bajo una auténtica exaltación del valor de la verdad: de los trece colegios universitarios, doce llevan los nombres de los apóstoles, y el de «los mancebos» se ha denominado «Jesús de la Verdad» (*Omnibona*, 205); este es precisamente también «el apellido de la gente de guerra», un «Jesús de la Verdad» que como grito de guerra (únicamente cuando fuese justa) atraerá la victoria sobre los enemigos en el campo de batalla (*Omnibona*, 258); a «los que son reyes y grandes señores» se les recuerda «el consejo del rey David» de que no deberán admitir en su casa servidores mentirosos (ni a maliciosos o blasfemos), remitiendo expresamente a los *Salmos* 5 y 100 (*Omnibona*, 155-156)¹⁶.

¹⁴ *Omnibona*, 88-89 («procura que en su casa ninguno diga mentira, burlando ni de veras»).

¹⁵ *Omnibona*, 252, los soldados «no habían de dezir mentira, burlando ni de veras, a sabidas».

¹⁶ *Sal* 101, 7 (*Vulgata* 100): «No habitará en mi casa el que comete fraude; el que habla mentirosamente no permanecerá ante mí»; *Sal* 5, 5. 7. 10: «Pues no eres tú Dios que se agrada del impío, ni será tu huésped el perverso [...] Das a la perdición al mentiroso; al sanguinario, al fraudulento, los abomina Dios [...] Pues no hay en su boca sinceridad; su interior no es más que malicia; un sepulcro abierto es su garganta, halagan con sus lenguas».



Como *Omnibona* no se cansa de repetir, el decir la verdad y el vivir conforme a ella es la causa de la prosperidad material y espiritual de la sociedad. Por ello, enseñar a los hijos a decir la verdad (como hacían los persas según Heródoto y Jenofonte) se convierte en la clave de la conservación del régimen ideal establecido por Prudenciano, pues no solo su hijo y heredero

seguirá las buenas costumbres que tuvo su padre, y los pueblos proseguirán el buen regimiento que han acostumbrado, y la gente particular enseñará a sus hijos a obedecer y decir verdad, pues han visto por experiencia cuánto mejor les va, para sus ánimas y para el descanso de sus conciencias y para sus haciendas, después que son buenos y acostumbran a decir verdad, que cuando dezían mentira y tenían tratos ilícitos y no tenían compasión de sus próximos en sus trabajos (*Omnibona*, 48).

A decir la verdad se aprende, por tanto, en la familia, pero también en la escuela. De hecho, más allá de los aspectos curriculares del ambicioso sistema educativo diseñado en *Omnibona* (Laspalas, 2018), el enseñar a los niños a decir la verdad y rechazar la mentira se convierte en objetivo esencial del mismo; para ello serán imprescindibles maestros y maestras «muy enemigas de decir mentira ni consentir que ninguno la diga», que sabrán sacar «hombres que siempre digan verdad y que no consientan que ninguno mienta»:

En esto se pone mucho cuidado, que a ningún niño ni niña ni mayor le consienten decir mentira, burlando ni de veras. Y si la dize, le castigan con mucho rigor, según su edad, públicamente, para que todos escarmienten y ninguno ose mentir (*Omnibona*, 140).

La educación es, finalmente, como en la *República* de Platón, la base sobre la que se asienta la perfección alcanzada en el reino. Al sistema educativo se dedica el libro IV, con mucho el más extenso de *Omnibona*, y a la universidad el libro V; entre ambos ocupan casi el 30% de todo el texto de la obra. El grado de detalle de la propuesta (Laspalas, 2018) y la minuciosa memoria económica que la acompaña delatando una decidida y ambiciosa voluntad de realización efectiva (Pérez García, en prensa) son pruebas inequívocas del protagonismo que el autor de *Omnibona* otorga a la educación. No en vano se afirma que de la educación de los niños «ha venido el bien todo que hay en esta tierra» (*Omnibona*, 68). Y Prudenciano exclama con emoción: «Y por esto, puedo decir con verdad que las escuelas de los niños y niñas en esta ciudad y en todo mi reino son fuentes de virtudes para servir a Dios y salvar las ánimas, y mineros de tesoros muy grandes para los bienes temporales y para gobernar mi reino y para hazer la guerra a mis enemigos y vencellos sin costa» (*Omnibona*, 152).

Por todo lo expuesto hasta aquí entendemos que la utopía *Omnibona*, empujando por el mismo nombre del Reino de la Verdad, se ha escrito teniendo muy presente a la *República* de Platón, de manera similar a como procede Moro en su *Utopía*, imposible sin el punto de referencia platónico. Sin embargo, si en *Utopía* se muestra una sociedad regida por los principios de la naturaleza descubiertos por la razón humana (*Utopía*, 97-105), solo superables por una religión revelada como



explica el mismo Rafael Hitlodeo¹⁷, en *Omnibona* el viaje conducirá a Caminante Curioso «a una tierra donde hallaría lo que buscaba muy cumplidamente», el país «donde Dios era más conocido y mejor servido», «el Reino de la Verdad, donde reina el rey Prudenciano» (*Omnibona*, 33-34), una utopía excelente en tanto que construida sobre el conocimiento proporcionado no solo por la razón humana, sino también por la verdad revelada.

Los paralelos de carácter utópico entre estas tres obras como consecuencia de la aplicación práctica de la verdad no son pocos, excediendo su análisis los límites de estas páginas. Uno de ellos tiene que ver con la óptima organización militar, que asegura la victoria sobre los enemigos (*Utopía*, 116-124; *Omnibona*, libro VII); la creencia de que la excelente preparación militar derivada de un Estado perfectamente ordenado permitirá la victoria sobre un ejército enemigo muy superior en número es común a la *República* y a *Omnibona*¹⁸, y no es ajena a *Utopía*¹⁹. Podría decirse lo mismo de lo referente al rechazo del empleo de la coacción en la educación de los niños²⁰. Otros paralelos, como el de la guerra justa y las limitaciones en el uso de la violencia militar (Jaeger, 1978: 651-655; *República* v 469b-471d; *Utopía*, 116-124; Pérez García, 2018), o la creencia en la suficiencia de un solo gobernante recto para generar un Estado feliz (Prudenciano y Utopo equivaldrían a ese «uno solo» capaz de llevar «a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble», cf. *República* VI 502b), tienen que ver antes con la tradición del propio pensamiento político occidental y su transmisión histórica que con una necesaria correspondencia de carácter filosófico entre estas obras.

¹⁷ «Tales son sus teorías acerca de la virtud y del placer; la razón humana no podría hallar otras más verdaderas, a menos que una religión revelada desde el cielo inspirase al hombre algo más puro» (*Utopía*, 105-106).

¹⁸ *República* IV 422c («En tal caso, muy probablemente resulte fácil para nuestros hombres, entrenados para la guerra, combatir contra enemigos que sean el doble o el triple en número que ellos»); *Omnibona* IV, cap. 99, 151-152 («Y si fueren a la guerra, soy cierto que les hará Dios muy grandes mercedes y que habrán victoria contra sus enemigos, si procuran que la guerra sea justa. Y sé que valdrán más diez mil que cien mil que no sean buenos cristianos, porque dize Dios: “Si guardares mi ley, cinco de vosotros vencerán a ciento de nuestros enemigos, y diez de vosotros harán huir a diez mil” [cf. *Lev* 26, 8]; “y si no guardares mis mandamientos, iréis huyendo sin que nadie os persiga, y las hojas de los árboles se os antojarán hombres” [cf. *Lev* 26, 36]. Veis aquí, por la boca de Dios, que valen más para la guerra mil hombres buenos cristianos que cient mil soldados blasfemadores de Dios y de sus santos»).

¹⁹ *Utopía*, 122: «Recuerdan muy bien que más de una vez les ha ocurrido que, vencido y desbaratado el grueso de su propio ejército, y cuando el enemigo, creyéndose ya dueño de la victoria, acosaba por doquier a los derrotados, unos cuantos Utópicos dejados como reserva y atentos a la ocasión, atacaron de repente al adversario disperso y confiado en su misma excesiva seguridad, y cambiaron por completo el resultado de la contienda...».

²⁰ *República* VII 536d-537a: «en el alma no permanecerá nada que se aprenda coercitivamente [...] no obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando»; *Omnibona*, 138: «[los niños] están siempre alegres, porque los maestros los tratan con amor y tienen sus tiempos para holgar antes de comer y en la tarde»; *Utopía*, 50: «esos malos maestros que, mejor que enseñarlos, prefieren azotar a sus discípulos».



2. VERDAD Y CONSEJO: *OMNÍBONA* Y *UTOPIA*

El tema de los consejeros de príncipes y de la importancia de la calidad del consejo para el buen gobierno está presente, como se sabe, de manera general en el pensamiento humanista de las primeras décadas del siglo xvi (Skinner, 1993, vol. 1, 242-247), y obviamente sucede lo mismo en *Omnibona*, que en este aspecto cumple con lo requerido para un *Regimiento de Príncipes*, como ya ha sido puesto de manifiesto (Merle, 2018: 334-337). El asunto había sido asimismo largamente analizado en la tratadística política castellana del siglo xv. Sin pretender una exhaustividad que no permiten estas páginas, hay que recordar que Rodrigo Sánchez de Arévalo, en su *Suma de la Política* (ca. 1454-1455), dedica varias de sus *Consideraciones* a explicar «quáles deven ser los consejeros de los reyes», indicando que el «buen príncipe» debería tener «sabios e discretos consejeros, hábiles e espertos e prudentes», además «deven ser onestos e de buenas costumbres, otrosí sutiles e providentes, verdaderos e no lisonjeros»; además, «deve todo rey o príncipe mucho onrrar e favorecer e acatar a los sabios e ponerlos en su casa e consejos»:

E no solamente deve el rey onrrar a las personas sabias, más aún deve mucho favorecer a los estudios e escuelas, ministrándoles rentas e mantenimientos e dándoles singulares maestros porque en su reyno aya copia de sabios en diversos saberes e sciencias porque de la sciencia e esperiencia procede todo consejo e, según dize Salomón, donde ay muchos consejos ay será mucha salud.

Rodeado de consejeros de tales calidades, el gobernante debería finalmente «con industria examinar e discutir sus consejos» (Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1944: 97-105; Antelo Iglesias, 1985: 41). En su exposición, que se apoya en textos de la Biblia, Séneca, Cicerón y Aristóteles, encontramos de nuevo un largo ejemplo referido a la historia persa y al rey Jerjes, que en este caso ha llegado hasta la *Suma de la Política* por la vía de la transmisión medieval de Pompeyo Trogo y Valerio Máximo, de tanto éxito en Castilla.

Por su parte, Gómez Manrique (1412-1490) comienza su *Regimiento de Príncipes* tratando precisamente del consejo, y abre su intervención dirigiéndose al príncipe y diciéndole que

quiero hablar sin recelo
y deciros la verdad.
La cual dicen muy poquitos
a sus reyes y señores,
ca procurando favores
corren tras sus apetitos
con consejos lisonjeros,
no buenos, mas voluntarios;
a los cuales consejeros,
más que siervos verdaderos,
pueden llamar adversarios (Gómez Manrique, 1947: 37).



Esos malos consejos, sigue Manrique, habrían sido la causa de la caída de grandes reyes del pasado, desde Roboán, Saúl, Nerón, Sardanápalo y don Rodrigo hasta Pedro el Cruel; no es casualidad que el *exemplum* que Gómez Manrique exponga con mayor detalle no sea otro que el del persa Jerjes (Gómez Manrique, 1947: 37-42). Por ello exhorta al príncipe:

Tened en vuestros consejos
hombres justos, sabidores,
de la virtud celadores,
en las discriciones viejos
[...]
Por ende, rey poderoso,
vos haced todas las cosas,
especial las ponderosas,
con buen consejo y reposo (Gómez Manrique, 1947: 47-48).

Estos textos, que no hacen sino recoger una doctrina común, muestran de nuevo la importancia de la relación entre consejo y verdad, significando esta tanto lo opuesto a la mentira y falsedad como el conocimiento obtenido por el estudio y/o la experiencia. Aquí está ya destilada una larguísima tradición de pensamiento que hunde sus raíces en el platonismo, en tanto que vincula conocimiento verdadero y buen gobierno, y en el agustinismo, puesto que el seguimiento de la verdad exige decirla. No cabe duda de que en aquella cultura política estaba profundamente arraigada la convicción de que el buen gobierno no sería posible al margen de la verdad, y que para conocerla resultaban claves los consejos dados al gobernante. Es aquí donde *Omnibona*, con su Reino de la Verdad, cobra sentido histórico.

Será el tema del consejo el que me permitirá acercarme, siquiera de manera inicial, a la cuestión mucho más amplia y compleja de las relaciones entre *Omnibona* y *Utopía*; precisamente en esta cuestión Moro escribe haciendo continuos guiños y referencias al tratamiento hecho por Platón en la *República* acerca del problema de la relación entre el gobernante y la verdad.

En mi opinión, resulta notable el paralelismo entre *Utopía* y *Omnibona* en sus comienzos, ya en sus respectivos libros primeros. El argumento del libro primero de *Utopía* se plantea a partir de un largo diálogo y discusión que Rafael Hitlodeo mantiene con Tomás Moro y Pedro Egidio acerca de la conveniencia o no de si los sabios (como Hitlodeo lo es por lo visto y aprendido durante sus viajes) deben entrar al servicio de los gobernantes (reyes y príncipes) a fin de orientar su acción mediante sus consejos (*Utopía*, 47-71). Las premisas a partir de las cuales sus interlocutores plantean a Hitlodeo la conveniencia de tal proceder, a saber, la sinceridad y fidelidad a la propia conciencia, la ausencia de deseo de poder y riqueza, la voluntad desinteresada de servicio al bien común del pueblo, propias de un «espíritu generoso y verdaderamente filosófico», contrastarían con las actitudes habituales de «los que anhelan la amistad de los poderosos», de los propios príncipes más preocupados en «conquistar, lícita o ilícitamente nuevos reinos, que de administrar bien los que poseen», así como de los «consejeros regios» caracterizados por la soberbia, el gusto por la adulación y el deseo de influir lo más posible en la voluntad del príncipe (*Uto-*



pia, 47-49). De nuevo el largo diálogo (*Utopía*, 49-62) que sigue y continúa a este, en el que participará el propio Hitlodeo y que tiene lugar en la mesa y presencia de John Morton († 1500), cardenal arzobispo de Canterbury y canciller de Inglaterra, termina con una escena (*Utopía*, 60-62) que pone de manifiesto el carácter adulator de la mayoría de los comensales²¹, y que solo llegará a su fin cuando las verdades e ironías expresadas por un bufón a través de la broma provoquen una agria discusión con un fraile enfurecido y el cardenal decida, ante ello, poner fin a la misma y levantarse de la mesa; durante este segundo diálogo, los tertulianos no harían sino adaptarse a la que interpretaban como opinión del prelado a fin de granjearse su favor²², mostrando carecer de cualquier interés por la verdad.

Ambos diálogos permiten a Tomás Moro introducir un largo discurso de Rafael Hitlodeo acerca de la corrupción generalizada de los consejeros reales que se construye explícitamente sobre una discusión de la doctrina platónica del gobierno de los filósofos (*Utopía*, 62-71). Aduladores, hipócritas y dispuestos a aceptar cualquier cosa²³, los consejos dados por los consejeros de los gobernantes (que Moro, gracias al personaje Hitlodeo, muestra a través de una supuesta reunión del Consejo del rey de Francia) no serían sino «maquinaciones» guiadas por la falsedad absoluta y sin más objetivo que la ambición de poder y riqueza, carentes incluso de reparos ante la posibilidad de recurrir a la guerra para alcanzar tales fines (*Utopía*, 63-65). *Utopía*, por boca de Hitlodeo, aporta un largo repertorio de lo que «los consejeros tratan y maquinan con cualquiera de los reyes»: manipulaciones monetarias e injustas recaudaciones de impuestos con el pretexto de una supuesta guerra; imposición y cobro de multas abusivas o indebidas; corrupción de jueces y quiebra del derecho, abuso del poder y de los mecanismos legales vigentes; y, finalmente, el engaño del pueblo por medio de la demagogia, hablando falsamente de paz y sin otro fin que la generación en el mismo de la resignación con el objetivo de aniquilar cualquier capacidad de resistencia o rebelión (*Utopía*, 65-67).

Son estas opiniones de Rafael Hitlodeo las que permiten a Tomás Moro introducir en su argumentación el tema platónico del gobierno de los filósofos (*Utopía*, 63, 69-71). Primero insistiendo en su exhortación al viajero portugués de servir a los príncipes: «... como piensa tu amado Platón, los Estados serían felices si reinasen los filósofos o filosofasen los reyes. ¿Cuán lejos no estará la felicidad si los filósofos no se dignan siquiera comunicar sus consejos con los reyes?», a lo que Hitlodeo responde recordando la falta de disposición de estos a aceptar los consejos de los filósofos, puesto que «si los reyes, imbuidos y emponzoñados desde niños con perversas opiniones, no filosofaban, jamás aprobarían los consejos de los filósofos»

²¹ «Así que terminó de hablar el Cardenal, todos a porfía elogiaron con entusiasmo las ideas que menospreciaron cuando yo las expuse, y en especial lo concerniente a los vagabundos, solo por el hecho de haberlo añadido él» (*Utopía*, 60).

²² «Como el Cardenal no mostró desaprobación, toda la tertulia asintió, con excepción del fraile» (*Utopía*, 61).

²³ «... llegando en su adulación al extremo de halagar y admitir casi en serio las invenciones de un parásito, que su amo, por broma, no despreciara» (*Utopía*, 62-63).



(*Utopía*, 63). Reyes (y consejeros) tales serán «sordos» y «sordísimos» (*Utopía*, 68) a quienes les expliquen que «debe el monarca cuidar el reino de sus mayores, favorecerlo en todo lo posible, convertirlo en el más floreciente, amar a sus súbditos y hacerse amar de ellos, vivir su misma vida, gobernarlos dulcemente y dejar en paz a los demás reinos, porque el que le ha tocado en suerte es para él suficientemente grande y aun excesivo» (*Utopía*, 65).

En un segundo momento, y tras la tajante aseveración de Hitlodeo de que «no hay lugar ante los príncipes para la filosofía» (*Utopía*, 69), Moro insistirá en que la participación en los consejos reales podrá servir para alcanzar, al menos, el mal menor, ya que no el bien²⁴. La respuesta de Hitlodeo, ya definitiva, apunta a la raíz del problema, la incompatibilidad de la verdad con la mentira, y la imposibilidad de transigir con esta en modo alguno:

Con tal procedimiento, respondió él, solo lograría, al procurar remedio a la locura de los demás, enloquecer junto con ellos; pues si quisiera hablar con verdad, necesitaría decirles estas cosas. Por lo demás, si el mentir es propio de un filósofo²⁵, desde luego no lo es de mí. Y aunque mis palabras les resulten desagradables y molestas, no veo porqué deban parecerles insólitas hasta la necedad. Si les hablase de aquellas cosas inventadas por Platón en su República, o de las que hacen los Utópicos en la suya, aunque fuesen, como en realidad son, mejores, podrían, no obstante, parecerles extrañas por existir aquí la propiedad privada, al paso que allí todo es común. Mi discurso, salvo que no puede ser agradable a los que han decidido en su fuero interno lanzarse por otros derroteros, ya que les obliga a volver atrás y les muestra los peligros, ¿qué tuvo que no convenga o no pueda decirse en cualquier lugar? Si hay que silenciar como insólito y absurdo cuanto las perversas costumbres de los hombres han hecho parecer extraño, habría que disimular entre los cristianos muchas cosas enseñadas por Cristo [...]. Creo que muchos sagaces predicadores han seguido tu criterio; porque como las costumbres humanas se acomodan difícilmente a las normas de Cristo, adaptaron ellos su doctrina, como regla de plomo, a las costumbres, para poder conciliarlas de alguna manera. No creo que con ello hayan adelantado otra cosa que el permitir a los hombres ser malos impunemente. Ya ves que yo no sería útil en los Consejos reales, pues, u opinaría de manera distinta a los demás, lo cual equivaldría a no opinar nada, o lo haría de idéntico modo, caso en el cual me haría cómplice de su locura, como dice el Mición de Terencio (*Utopía*, 70).

Frente al Hitlodeo que se niega a ofrecer sus consejos al príncipe por ser la verdad rechazada por los gobernantes, en el libro primero de *Omnibona Caminante*

²⁴ «Si no es posible desarraigar las malas opiniones, ni poner remedio a defectos inveterados, según tu modo de pensar, no por eso se debe abandonar el Estado, ni dejar la nave en medio de la tempestad, por no poder dominar los vientos [...] se ha de intentar y procurar, en la medida de lo posible, arreglar las cosas satisfactoriamente y conseguir, al menos, que lo que no pueda transformarse en bueno sea lo menos malo posible, pues no es hacedero que todo sea bueno, a menos que la humanidad lo sea, cosa que no espero hasta dentro de algunos años» (*Utopía*, 78-79).

²⁵ Alusión al comportamiento de los gobernantes-filósofos de la *República* (*vid supra*).



Curioso es conducido por Amor de Dos Grados al Reino de la Verdad, llamado así «porque no hay persona en todo aquel reino que diga mentira, burlando ni de veras», a causa de reinar allí el rey Prudenciano. De ser considerados sus habitantes como «la gente más mentirosa que había en el mundo», han pasado a ser «conocidos por gente de verdad» (*Omnibona*, 34-35). La abolición de la mentira ha provocado un rápido enriquecimiento del reino, como consecuencia de su obediencia a la verdad, es decir, a Dios. El hecho, que se presenta como un acontecimiento ocurrido históricamente, se explica a partir de una alusión evangélica: «pues dize Jesucristo por su boca divina que los que dizen verdad son hijos de Dios y los mentirosos tienen al diablo por padre» (*Omnibona*, 35, cf. *Jn* 8, 42-44). Y a continuación se presenta a Prudenciano, modelo de rey cristiano²⁶ que, a pesar de ser «hombre bien sabido y de buen juicio», pide consejo en todo a consejeros competentes a los que siempre exige que le digan la verdad:

... nunca haze cosa sin consultalla con letrados buenas personas, encargándoles la conciencia para que le digan verdad de lo que sienten en cualquier negocio. Y si alguno siente que por pensar que le agrada no le dize la verdad de lo que siente a la clara, repreéndele y tiénele en poco; y a quien le dize muy a la clara su parecer, aunque sea lo contrario de lo que el rey querría, en su ausencia alábale mucho y tiene cuidado de hazelle mercedes, en habiendo aparejo, y procura de contino de tomar su consejo. Y por conocer los letrados de su reino y los de su consejo su condición, no hay hombre que le ose dezir mentira ni hablalle con cautelas; y de aquí ha procedido que en su casa no hay quien diga mentira, porque saben de cierto que el que mintiere se ha de tener por despedido. Y de aqueste principio ha emanado en su reino que todos dizen verdad, grandes y pequeños (*Omnibona*, 35).

El comportamiento de Prudenciano es, pues, en lo referente al consejo y la verdad, una antítesis exacta de lo que criticara Rafael Hitlodeo, lo cual resulta más comprensible si consideramos, como bien apunta Skinner, que la *Utopía* se aparta en este punto, al menos en el plano retórico, de la respuesta habitual dada por la literatura de consejos para príncipes (Skinner, 1993: vol. I, 244). La consecuencia principal de la conducta de Prudenciano también genera una realidad opuesta a la de aquellos príncipes ambiciosos: así, el sometimiento a la verdad (por «seguir el consejo de Dios») produce la riqueza del monarca («por ser este rey tan deseoso de servir a Dios en todas las cosas, hale dado Dios muchas riquezas»), a diferencia de la injusta fiscalidad que nunca genera los ingresos necesarios²⁷. Esta cuestión, que es central en *Omnibona*, es expuesta pormenorizada y detenidamente en esta utopía castellana, haciendo derivar del establecimiento de un sistema fiscal justo un

²⁶ «... es muy prudente y muy gran cristiano y siempre procura en todas las cosas que se haga lo que cree ser a Dios más agradable y para su gloria, y lo que más cumple para la salvación de las ánimas de sus vasallos y próspera gobernación de su reino» (*Omnibona*, 35).

²⁷ «Y por el contrario, vemos que los señores que injustamente fatigan a sus vasallos, mientras más dineros allegan, más necesidades tienen, y menos les basta para lo que han menester» (*Omnibona*, 37).



reino bien ordenado regido por un monarca que rechaza el recurso a la guerra para ampliar sus posesiones (Pérez García, 2018); de esta manera, Prudenciano se situaba en las antípodas de lo que denunciara Hitlodeo, precisamente por su fidelidad a la verdad. De nuevo, la razón ofrecida para explicar lo sucedido en el Reino de la Verdad no es más que una cita evangélica: «Buscad primero el Reino de los Cielos y su justicia y todas las cosas que hubiéredes menester se os darán añadidas» (*Omnibona*, 36, cf. Mt 6, 33).

3. CONCLUSIONES

El continuo recurso de *Omnibona* a citas evangélicas para explicar el éxito de las reformas emprendidas por Prudenciano en el Reino de la Verdad no es casual. Expresa la clara voluntad de su autor de afirmar que la perfección alcanzada deriva únicamente de la aplicación en este mundo de los principios de la verdad revelada, de la religión cristiana: a causa de que el Estado de *Omnibona* ha sido ordenado conforme a la plenitud de la verdad, puede superar en sus logros al de los utópicos, construido únicamente sobre la razón natural del hombre. Y al rechazar taxativamente el recurso a la mentira en cualquier circunstancia, *Omnibona* significa una apuesta radical más allá de la *República* platónica. Con todo, el planteamiento de *Omnibona*, dependiente de una precisa concepción de la verdad, engarza no solo en la teología de san Agustín, sino también directamente en la tradición del pensamiento socrático, plenamente integrado en la cultura occidental (Moore, 2019; Courcelle, 1975).

Tras la constante pretensión de simplicidad expositiva que evidencia el anónimo autor de *Omnibona* con sus frecuentes alusiones evangélicas y la aparente ausencia de referencias a autoridades, se pone de manifiesto una concienzuda formación intelectual, un profundo conocedor de la tradición del pensamiento político y ético occidental recibida tanto de sus fuentes medievales como de los nuevos textos generados por la cultura del Humanismo. En este sentido, la elección del aparentemente extraño nombre de Reino de la Verdad remite directamente al problema central de la vida política, planteado desde Platón y pensado una y otra vez en la tradición occidental ante la dramática cotidianeidad del uso de la mentira por parte de aquellos que detentan el poder político. El autor de *Omnibona* sabía de lo que hablaba.

RECIBIDO: 30-06-2023; ACEPTADO: 02-09-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ MÁRQUEZ, C. (1992): *El mundo del libro en la iglesia catedral de Sevilla en el siglo XVI*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla.
- ANTELO IGLESIAS, A. (1991): «Las bibliotecas del otoño medieval. Con especial referencia a las de Castilla en el siglo XV», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, H.^a Medieval*, 4: 285-350.
- ANTELO IGLESIAS, A. (1985): «La ciudad ideal según fray Francisc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo», *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid: 19-50.
- ARENDT, H. (2018): «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona: 347-402.
- ARISTÓTELES (1994): *Moral, a Nicómaco*, ed. Patricio de Azcárate, Espasa Calpe, Madrid.
- ARISTÓTELES (1988): *Política*, ed. Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid.
- AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel (1982): «Utopías españolas en la Edad Moderna», *Chronica Nova*, 13: 27-51.
- BEARDSLEY, T.S. (1970): *Hispano-Classical Translations printed between 1482 and 1699*, Duquesne University Press, Pittsburgh.
- BIBLIA de Jerusalén. *Quinta edición, revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2018.
- CARRERAS ARTAU, J. (1943): «Las “repeticiones” salmantinas de Alfonso de Madrigal», *Revista de Filosofía*, 1: 211-236.
- CORREA CALDERÓN, E. (1981): *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500-1936)*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- COURCELLE, P. (1975): *Connais-toi toi-même: de Socrate à Saint Bernard*, Études Augustiniennes, París.
- DE MADRIGAL, A. (2003): *El gobierno ideal*, EUNSA, Pamplona.
- ERASMO de Rotterdam (2018): *Educación del príncipe cristiano*, ed. P. Jiménez Guijarro y A. Martín, Tecnos, Madrid.
- FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, A. [El Tostado] (1507): *Libro de las diez cuestiones vulgares propuestas al Tostado...*, Hans Gysser de Silgenstat, Salamanca.
- GALINO CARRILLO, M.^aA. (1948): *Los tratados sobre educación de príncipes. Siglos XVI y XVII*, CSIC, Madrid.
- GARCÍA LÓPEZ, D. (2000): «Arquitectura, urbanismo e infraestructuras viarias interurbanas en el país de un rey prudente. Sobre una utopía madrileña», *Madrid. Revista de Arte, Geografía e Historia*, 3: 287-322.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (en prensa): *Entre ficción utópica y reformismo en tiempos de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2018): *Omnibona. Utopía del siglo XVI*, SEMYR-IEMYR, Salamanca.
- GARCÍA PINILLA, I. (2013): «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», Nakládalová, I. (ed.), *Religion in Utopia. From More to the Enlightenment*, Academia Verlag, Sankt Augustin: 41-70.
- GARCÍA VALVERDE, J.M. (2012): «Filosofía de Grecia y Roma», *La Antigüedad en el Fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla: 355-370.



- GÓMEZ MANRIQUE (1947): *Regimiento de Príncipes y otras obras*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, J.L. (2018): «El Reino de la Verdad ante el espejo de la bibliografía», Vega, M.ªJ. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 37-109.
- HERÓDOTO (2006): *Historia I. Libros I-II*, ed. Francisco R. Adrados y Carlos Schrader, Gredos, Barcelona.
- JAEGER, W. (1985): *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- JAEGER, W. (1978): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- JENOFONTE (1993): *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, trad. J. Zaragoza, Editorial Gredos, Madrid.
- JENOFONTE (1987): *Ciropeida*, ed. Ana Vegas Sansalvador, Editorial Gredos, Madrid.
- JUDERÍAS, J. (2014): *La Leyenda Negra de España*, ed. Luis Español, La Esfera de los Libros, Madrid.
- LASPALAS, J. (2018): «Omnibona y las escuelas españolas a mediados del siglo XVI», Vega, M.ªJ. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 245-263.
- LILLO CASTAÑ, V. (2021): «Introducción», Moro, T., *El buen estado de la república de Utopía*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: XI-CCXXXIV.
- LILLO CASTAÑ, V. (2017): «Estado de la cuestión», *Omnibona. Utopía del siglo XVI*, SEMYR-IEMYR, Salamanca: 9-21.
- LILLO CASTAÑ, V. (2016): «Un reformista en la corte de los Austrias: sobre el autor de *Omnibona*, una utopía castellana anónima del siglo XVI», *Studia Aurea*, 10: 105-129.
- MANUEL, F.E. y MANUEL, F.P. (1979): *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, J. (1980): «Utopía y reforma de la Inquisición», Pérez Villanueva, J. (ed.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI, Madrid: 219-229.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1892): «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», *Ensayos de crítica filosófica*, Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid: 5-192.
- MERLE, A. (2018): «El buen gobierno de Prudenciano entre consejo y secreto», Vega, M.ªJ. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 327-346.
- MOORE, Ch. (ed.) (2019): *Brill's companion to the reception of Socrates*, Brill, Leiden-Boston.
- PÉREZ GARCÍA, R.M. (2018): «*Omnibona*, utopía católica para un reino de este mundo. La tradición del reformismo cristiano medieval y la oposición política en la Castilla de Carlos V», Vega, M.ªJ. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 139-193.
- PÉREZ GARCÍA, R.M. (en prensa): «*Omnibona*. Los fundamentos teológicos del bienestar», García Pinilla, I. (ed.), *Entre ficción utópica y reformismo en tiempos de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.
- PLATÓN (2020): *Diálogos IV. República*, ed. Conrado Eggers Lan, Gredos, Barcelona.
- QUINTANILLA RASO, M.ª de la C. (1980): «La biblioteca del marqués de Priego (1518)», *En la España medieval*, 1: 347-383.



- REDONDO, A. (2015): «Revisitando el concepto de “utopía y algunas de sus manifestaciones en la España del siglo XVI y principios del siglo XVII”», *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*. <https://doi.org/10.4000/e-spania.24395>.
- RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO (1944): *Suma de la Política*, ed. J. Beneyto Pérez, CSIC, Madrid.
- SAGRADA BIBLIA. *Versión directa de las lenguas originales*, por E. Nacar Fuster y A. Colunga Cueto, BAC, Madrid, 1986.
- SAN AGUSTÍN (1972): «Contra la mentira», *Obras de San Agustín. XII. Tratados morales*, BAC, Madrid: 541-611.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO (1994): *Suma de teología*, 5 vols., BAC, Madrid.
- SKINNER, Q. (1993): *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México.
- TAYLOR, A.E. (1961): *El pensamiento de Sócrates*, Fondo de Cultura Económica, México.
- UTOPIAS *del Renacimiento. Moro. Campanella. Bacon* (1990): estudio preliminar de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires.
- VEGA, M.ªJ., ed. (2018): *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

