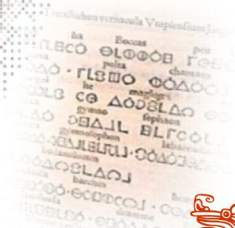


# 1ER COLOQUIO



## MODERNIDAD, EDUCACIÓN Y UTOPIA A 500 AÑOS DE UTOPIA DE TOMÁS MORO



COMPILADOR:  
MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDÓÑEZ



Instituto Superior de Ciencias de la Educación  
del Estado de México

1ER COLOQUIO

1ER COLOQUIO



**1er Coloquio**  
**MODERNIDAD, EDUCACIÓN Y UTOPIA.**  
**A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro**

Instituto Superior de Ciencias de la  
Educación del Estado de México

Dra. Ada Esthela Rosales Morales  
*Directora*

Dr. Enrique Mejía Reyes  
*Coordinador de Difusión y Extensión*

**Comité Editorial**

Dra. Ada Esthela Rosales Morales  
*Presidenta*

Dr. Enrique Mejía Reyes  
*Secretario*

Dra. María del Carmen F. Sánchez Flores  
Dra. María Eugenia Luna García  
*Consejeras Técnicas*

Mtra. Elisa Estrada Hernández  
Mtra. María del Carmen Flores Ceja  
Mtro. Juan Bernardo Alfonseca Gíner de los Ríos  
Mtra. Rocío Elizabeth Salgado Escobar  
Mtra. Josefa Mejía García  
*Vocales*

**1er Coloquio**  
**Modernidad, Educación y Utopía.**  
**A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro**

Miguel Ángel Sobrino Ordóñez  
(Compilador)

D.R. © Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

D.R. © Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México ISCEEM

Ex Rancho Los Uribe, Sta. Cruz Atzacapotzaltongo. C.P. 50030

Toluca, Estado de México. Teléfono (01 722) 2 72 70 22

Correo electrónico: [isceem\\_dif@edomex.gob.mx](mailto:isceem_dif@edomex.gob.mx)

Página web: [www.isceem.edu.mx](http://www.isceem.edu.mx)

ISBN: 978-607-9055-08-0

ISBN: 978-607-9055-08-0



Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra sea cual fuere el medio –mecánico, electrónico o de cualquier otro tipo– sin el consentimiento por escrito del editor.

## Índice

Presentación <i>Miguel Ángel Sobrino Ordóñez</i>	9
Modernidad, educación y utopía. A 500 años de Utopía de Tomás Moro <i>Olga Lilia Plata Hernández</i>	13
La idea de Utopía a principios del siglo XXI <i>Jorge Velázquez Delgado</i>	17
Del género utópico a la razón utópica <i>Miguel Ángel Sobrino Ordóñez</i>	25
Los desórdenes del tiempo. Utopía, ucronía y crisis del orden antiguo en la primera modernidad <i>José Luis Egío</i>	35
El pensamiento utópico frente al desencanto de la modernidad <i>María Cristina Ríos Espinosa</i>	53
Del término al concepto de utopía <i>Isidro Manuel Javier Gálvez Mora</i>	75
Distopía y realismo político <i>Ernesto Cabrera García</i>	85
Utopía, educación y técnica <i>Rodolfo Ruiz Fragoso</i>	91
La utopía de un mundo inclusivo. La perspectiva desde un kantismo contemporáneo <i>Francisco Javier Castillejos Rodríguez</i>	99

La dimensión imaginaria, una posibilidad utópica del fenómeno educativo <i>Sergio Dotor Fernández</i>	105
La importancia de la <i>Utopía</i> para la formación del sujeto político <i>Gabriela Mendoza Viguera</i>	113
Utopías y distopías en la formación docente <i>Vianey Monroy Segundo</i>	121
Ética y política en la propuesta utópica de Lévinas y Buber <i>María del Carmen Camarillo Gómez</i>	133
El final de la filosofía y la fundación del conocimiento, como utopía del pensar <i>Roberto Andrés González</i>	145
La propuesta utópica de Ignacio Ellacuría <i>Marco Antonio Monroy Jiménez</i>	161
Utopía e iglesia de los pobres en dos comunidades católicas de Nicaragua <i>Juan Monroy García</i>	197
Entre la Escatología y Utopía <i>Samuel López Olvera</i>	209



## *Presentación*

El presente volumen contiene las ponencias que fueron presentadas en el **1er Coloquio “Modernidad, Educación y Utopía. A 500 años de Utopía de Tomás Moro”**, que se realizó en las instalaciones del Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México (ISCEEM) los días 23 y 24 de junio de 2011. Parte de ellas fueron presentadas públicamente y discutidas en dicho evento, aquí se muestran las versiones ampliadas de dichas ponencias. La temática del Coloquio se estableció en torno a dos ejes: el primero, analizar la relación que existe o pueda existir entre modernidad, educación y la utopía, sobre todo a partir de los diversos discursos que han planteado el fin de la modernidad, la psicologización de la educación y el final de las utopías; el segundo eje rector, fue la obra *Utopía* de Tomás Moro, cuyos 500 años de su primera edición celebraremos dentro de algunos años, con la finalidad de analizar a partir de nuestro contexto lo que dicha obra puede decirnos hoy día, así como la estructura y función que el pensamiento o la razón utópica le cabe en nuestros días.

Quien no es especialista en Tomás Moro, normalmente sólo sabe tres cosas de él: que escribió un libro titulado *Utopía*, que fue decapitado bajo el reinado de Enrique VIII de Inglaterra, y que para la iglesia católica es un santo canonizado el 10 de febrero de 1935. Pese al interés que tiene la vida misma de Tomás Moro, fijémonos en particular en el primer aspecto señalado: su obra *Utopía*. En el año 2016 se cumplirán los 500 años de su primera edición realizada en Lovaina en los talleres del editor Frobes, el modelo utópico no se basa ya en un orden ideal trascendente, sino que tiene su fundamento en la razón y es el resultado de un proceso de racionalización, la construcción histórica de la utopía no depende de la intervención de los dioses, sino que es una obra plenamente humana. Con el paso de los años, la obra ha tenido múltiples interpreta-

ciones pero es indudable que su publicación fue génesis de un patrón literario que sería aceptado y seguido por otros muchos autores para así constituir el género utópico pues a partir de su publicación el concepto de 'utopía' ha pasado a formar parte fundamental de la estructura de la mente humana, del lugar donde el hombre anhela y proyecta sus sueños de perfección y en una proyección hacia el futuro; y todo ello desde la angustia, desde la inconformidad, desde la vaciedad o desde la sinrazón que siempre ofrece el momento presente. Lo utópico se presenta como una alternativa a una realidad no convincente e insatisfactoria para el hombre y funde sus raíces en la negación del determinismo y en la posibilidad de la superación de las estructuras y situaciones desajustadas, y a la mejora de las condiciones de vida.

Mucho se ha discutido sobre el sentido de la *Utopía*. Algunos autores no ven en ella sino un juego retórico, una ejercitación literaria, destinada, sobre todo, a manifestar el gusto que, según nos dice Erasmo, experimentaba Moro por la paradoja. Tal hipótesis parece hoy desechable. Pero aún queda por saber si en la *Utopía* debemos ver una mera sátira a las instituciones de su época y de su patria o un programa (o, al menos, una anticipación imaginaria) de la sociedad ideal, de tal modo que por boca del narrador se expresen las opiniones sociales y políticas del propio autor. La primera lectura fue sustentada ya por Francisco de Quevedo, quien escribió: «*Yo me persuado que fabricó aquella política contra la tiranía de Inglaterra, y por eso hizo isla de su idea, y juntamente reprehendió los desórdenes de los más Principes de su edad. Fuérame fácil verificar esta opinión; empero no es difícil que quien leyere este libro la verifique con esta advertencia mía: quien dice que se ha de hacer lo que nadie hace, a todos los reprehende; esto hizo por satisfacer su celo nuestro autor*»<sup>1</sup>. Sea la que fuera la interpretación que se le dé, es indudable que la obra de Moro se ocupa de situaciones y problemas sociales concretos; al mismo tiempo que propone la posibilidad de vida en sociedad en orden y armonía sostenida por medio del fomento de instituciones políticas, sociales, económicas, culturales y religiosas diferentes a los de las comunidades contemporáneas de su época; por esas razones un lector moderno de la obra se preguntaba: «*How are we to account for the circumstance that an early sixteenth-century thinker on the periphery of Europe managed to produce such an advanced book?*»<sup>2</sup>. Lo anterior hace necesario pensar la obra misma, sobre todo, porque cuando en 1557, unos veinte años después de la muerte de Tomás Moro, William Roper, su yerno, escribió la *Vida de Sir Tomás Moro*, en ninguna parte del relato se encuentra ni siquiera una referencia a la *Utopía*, el libro que puso Moro entre los humanistas europeos. Lo cierto es que la lectura de *Utopía* contribuyó a generar entre sus contemporáneos una conciencia crítica que fue asumida por la modernidad y ha llegado hasta nosotros.

<sup>1</sup> Francisco de QUEVEDO VILLEGAS, "Noticia, juicio y recomendación de la *Utopía* y de Tomás Moro", en Tomás MORO, *Utopía*, Madrid, Edimat Libros, 2010, pág. 37.

<sup>2</sup> George M. LOGAN, *The Meaning of More's Utopia*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pág. 260.

La crítica coincide en destacar la ambigüedad presente en el libro, pues no se sabe a ciencia cierta si Moro pretendía convertir su obra en un programa de acción o si tan sólo se trata de un juego intelectual. Contribuye aún más a este hecho el que Moro diseñara su ciudad ideal con arreglo al valor simbólico de los números: así, el número de habitantes, el número de barrios o de casas, o el número de pasos que separa unos lugares de otros, no responden a estimaciones reales, sino puramente simbólicas. No es difícil apreciar la ironía que vertebra la obra, pero el autor abandona el terreno crítico, por lo que parece entonces acertado calificar *Utopía* como un programa lúdico: es el desarrollo divertido de una hipótesis personal sobre el funcionamiento de una sociedad perfecta, en el que su autor otorga un marco literario al mundo intelectual de lo utópico. ¿Pero es *Utopía* sólo un género literario? Wellek y Warren afirman que un género literario «es un sistema de obras que ve modificarse sin cesar sus relaciones internas mediante la adición de nuevas obras, que aumenta como una totalidad en movimiento» Por tanto, en ocasiones, a partir de una obra madre se puede definir el género subyacente en un proceso que se conoce como *monogénesis*, y que sin lugar a dudas es aplicable para el caso de la *Utopía*<sup>3</sup>. La historia del pensamiento utópico nos muestra que no se puede reducir la ‘utopía’ a un género literario, sino que la publicación de la obra de Moro permitió el desarrollo del pensamiento y de la razón utópica. Así, pese a que en el lenguaje coloquial es frecuente que se abuse del concepto ‘utopía’ al denominar como utópico tanto a lo irrealizable, lo imposible o lo ensoñado, lo deseable, y a la vez lo impracticable como lo engañoso, lo imaginario e incluso a cualquier propuesta insensata o irracional, es innegable que ‘utopía’ es una categoría esencial dentro del debate filosófico, político y cultural contemporáneo, pues se trata de una categoría que engloba el debate sobre la forma de vida justa y digna de la sociedad y del individuo.

A lo largo de la historia esta obra ha generado diversas reacciones entre sus detractores y apologistas y, justamente es esta extensa literatura la que nos interesa analizar y repensar a partir de los más representativos comentaristas, reconociendo y discutiendo las definiciones de las categorías de modernidad, educación y utopía que se han formulado a partir del siglo XVI, esto con la finalidad de juzgar si tales categorías se pueden conservar, redefinir y relacionar con nuestro presente. Pero además, ante el discurso neoconservador que nos plantea el final de las utopías o el final de la historia, que nos ofrece la plausibilidad de la no existencia de alternativas, de la erosión de la esperanza, es urgente pensar desde nuevos *locis* el papel que tiene la razón utópica en la actualidad, pues las mujeres y los varones somos sujetos responsables y creativos del proceso de construcción de lo real.

Las autoras y los autores de las ponencias que la presente obra recoge abordan la ‘utopía’ y lo ‘utópico’ desde muy diversas perspectivas; tenemos

<sup>3</sup> René WELLECK y Austin WARREN, *Teoría literaria*, Madrid, Gredos, 1982 (4ª. ed.), pág. 359.

una polifonía de voces en torno a un mismo objetivo: pensar y repensar la dimensión utópica del ser humano. El valor del conjunto de los trabajos que constituyen el presente volumen habrá de ser determinado por sus lectores. En cuanto a compilador de dichos trabajos, sólo me queda reseñar que la intención y la de los autores de cada contribución ha sido aportar un elemento más a la confrontación sistemática entre la Modernidad, la Educación y la Utopía, tomando como pre-texto el próximo aniversario de la publicación de *Utopía*. El contenido del presente volumen se ha estructurado de acuerdo al orden que fuera establecido en el programa del Coloquio.

Y como de bien nacido es ser agradecido, sirvan estas últimas líneas de nuestra Presentación para dejar testimonio de reconocimiento a las personas que hicieron posible la realización del Coloquio. A las personas que conforman el personal administrativo del Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México (México), en particular a su actual directora Dra. Ada Esthela Rosales Morales, sin cuyo apoyo y colaboración tanto el Coloquio como la publicación de la presente memoria no hubieran sido posible. Gratitud también al personal de la Coordinación de Difusión y Extensión del Instituto, en especial a su Coordinador Dr. Enrique Mejía Reyes. Muy especial constancia quiero dejar de la ayuda recibida de mis alumnos y alumnas del Doctorado en Ciencias de la Educación promoción 2010-2012, del mismo Instituto, quienes asumieron la no fácil tarea de ser anfitriones de los participantes provenientes de diversas universidades del país. Y finalmente al doctor Jorge Velázquez Delgado y a la licenciada Olga Lilia Plata Hernández quienes asumieron, con un servidor, la responsabilidad de organizar el Coloquio. A todos mi profundo agradecimiento.

*Miguel Ángel Sobrino Ordóñez*  
*Verano del 2011*

## **Modernidad, educación y utopía. A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro**

*Olga Lilia Plata Hernández<sup>1</sup>*

Es para mí un honor y un enorme placer dirigirme a ustedes en este acto de inauguración del coloquio sobre Modernidad, Educación y Utopía y darles la bienvenida. En primer lugar, en nombre de los organizadores del evento quiero expresar nuestro más profundo agradecimiento a los directivos del Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México (ISCEEM) por las facilidades que nos han otorgado para la realización de este coloquio.

También deseo agradecer la presencia en esta reunión de nuestros compañeros ponentes y asistentes provenientes de la Universidad Autónoma Metropolitana, de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Universidad de Murcia, del Instituto Cultural Helénico, de la Universidad Autónoma del Estado de México y del Instituto Superior de Ciencias de la Educación de Estado de México.

La idea de un Seminario que tomara como tema principal de estudio la *utopía*, en particular la *Utopía* de Tomás Moro, nació del interés en la extensa literatura crítica que a lo largo de la historia ha ido surgiendo. Así, desde hace algunos meses se había gestado la intención de organizar un coloquio en el cual pudiéramos conversar en torno a este tema visto desde diferentes aristas, y justamente la tarea y el propósito por el cual nos hemos reunido toca este punto; el preguntarnos si existirá hoy día alguna utopía o utopías que puedan ayudar a una humanidad tan desencantada de sí misma, sobre todo en una

<sup>1</sup> Estudiante de la Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

época en la que los profetas del fin de las utopías han proliferado; entre otras muchas cuestiones que se pueden discutir a propósito del tema.

En este caso, lo que el seminario sobre utopía pretende es extender estos eventos a diferentes instituciones, a la manera del proyecto sobre *Maquiavelo y sus críticos* que lleva a cabo el Dr. Jorge Velázquez con sus alumnos y colegas más allegados, buscando nuevas propuestas y estrategias de trabajo que desarrollen un proyecto con miras al futuro, pues el objetivo principal es un Congreso Internacional en el año de 2016 con la misma temática: Modernidad, Educación y Utopía. A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro. Además de esto, otros objetivos del proyecto son los siguientes:

1. Continuar con el Seminario Permanente sobre Modernidad, Educación y Utopía.
2. Participar en diversos foros nacionales e internacionales relacionados con la temática del seminario.
3. La publicación de libros colectivos como resultado de las investigaciones que se realicen en torno a los estudios críticos sobre Tomás Moro y la temática del seminario. Ya de esta primera reunión se está trabajando en la edición electrónica de la memoria de Coloquio.
4. Crear una red de discusión filosófica en torno a estos tres temas fundamentales.

De lo cual esperamos que todos puedan colaborar activamente en el proyecto.

Dicho lo anterior, a propósito del tema del Coloquio: “Modernidad, educación y Utopía. A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro”, podemos mencionar que de Moro se ha dicho demasiado, como por ejemplo, que fue la figura más atractiva en los comienzos del siglo XVI, uno de los más importantes representantes del Renacimiento inglés junto con Colet y Erasmo; un erudito, abogado, estadista y mártir que influyó en un género literario particular: la descripción futurista e idealista de una sociedad ideal; también en el campo de la ciencia política a Moro se le atribuye la paternidad de algunas ideas; por último, su contribución al pensamiento educativo en la Europa del siglo XVI es muy importante aunque lamentablemente suele pasarse por alto. Todo esto nos muestra que Tomás Moro fue tanto un visionario inspirado como un crítico de la sociedad de su época.

Para poder discutir en torno al pensamiento de Tomás Moro hay tres categorías que nos parecieron necesarias para comprender su filosofía: *modernidad*, *educación* y *utopía*, categorías de las cuales, hablaré un poco acerca de ellas con el objetivo de justificar el por qué fueron elegidas para titular el evento; iniciaré por la última de ellas.

Se podría decir que la utopía es una muestra significativa de las inquietudes de un tiempo; la utopía funciona como un síntoma primario de las aspiraciones y valores que circulan en una época determinada, y justamente, el propósito de Moro al escribir *Utopía*, era abrir los ojos del pueblo a los males

sociales y políticos del mundo circundante, como la inflación, la corrupción, los malos tratos a los pobres, las guerras sin finalidad alguna, la ostentación de la corte, el abuso del poder entre otros tantos males sociales.

Así pues, el principal objetivo de la utopía visto desde esta perspectiva será la de convencer acerca de lo que debe ser y este logro sería la prueba más contundente de la veracidad de sus argumentos explicativos. Sin embargo esa no es la única perspectiva desde la cual se puede atender a la utopía, y esto lo veremos a lo largo del programa de ponencias. Pues la utopía toma de las diferentes ciencias, sobre todo de las ciencias sociales los elementos explicativos que le permiten acomodar los hechos históricos de un modo determinado ya que lo que está en juego en la utopía no es la científicidad de sus juicios interpretativos sino más bien el hecho de intentar representar un escenario acerca de lo que debe o debiera ser. Por eso la utopía no apunta a ser verás sino más bien convincente, es decir, llegar al destinatario del discurso y predisponerlo a la acción. Y eso es justamente lo que hace la *Utopía* de Moro, un texto que ha logrado en algún momento, o en varios, provocar entusiasmos multidisciplinares y convergencias sociales inexplicables.

En cuanto a la educación podemos decir que Moro era un decidido partidario de la educación superior para la mujer, basada en el estudio de los clásicos y la filosofía como antidoto de las monótonas clases de música, bordado y cocina que se solían dar como únicas y fundamentales para la mujer por esas épocas. Así lo describe su amigo Erasmo de Rotterdam: “En el hogar de Moro, se diría que ha renacido la Academia de Platón... no hay nadie, ya sea hombre o mujer que no lea y estudie las artes liberales. A nadie se le ve nunca ocioso. El cabeza de familia gobierna la casa con gentileza y amabilidad, y no con altivez y reprimendas frecuentes”. A Moro le interesaba tanto la disciplina, siempre dentro de un ambiente civilizado y cortés, así como el debate libre entre los sexos.

Las grandes aportaciones de Moro en cuanto a la educación hoy en día nos podrían parecer triviales, por ejemplo, la responsabilidad del Estado en la educación, la educación mixta y la educación para los adultos, los programas equilibrados, la educación moral al mismo tiempo que académica y el uso de la lengua nacional, sin embargo de ahí proviene nuestra tradición pedagógica. Gracias a la *Utopía* de Moro, la educación en la modernidad (categoría de la cual toca hablar) es como es.

La modernidad se puede definir como la posibilidad política reflexiva de cambiar las reglas del juego de la vida social. La modernidad es también el conjunto de las condiciones históricas materiales que permiten pensar la emancipación conjunta de las tradiciones, las doctrinas o las ideologías heredadas, y no problematizadas por una cultura tradicional. Por estas dos características, la utopía puede seguir siendo tan moderna como existan posibilidades políticas, cambios de reglas sociales, condiciones sociales que permitan pensar la libertad y tradiciones y costumbres que deban ser problematizadas.

De esta manera, el lugar de Tomás Moro en la historia de la humanidad está asegurado, no sólo por ser el autor de *Utopía*, sino también por su oposición al principio de tiranía y por el claro ejemplo que nos legó mediante su utopía de que la conciencia y la moral pueden triunfar sobre el mal. Por esto, quizás el secreto de Moro fuera que, siendo capaz de vivir en el mundo, parecía apartado de él en sus observaciones que tanto atraían a la gente. Era, dicho otra forma, capaz de ver las dos caras de un argumento.

Así pues el presente Coloquio persigue un objetivo particular, analizar y repensar la *utopía* a partir de los más representativos comentaristas y detractores, reconociendo y discutiendo las definiciones de las categorías de modernidad y educación que se han formulado a partir del siglo XVI, esto con la finalidad de juzgar si tales categorías se pueden conservar, redefinir y relacionar con nuestro presente.

Sin más, sean bienvenidos a este Coloquio del cual esperamos sacar muchas propuestas y diferentes lecturas sobre el pensamiento utópico desde diferentes perspectivas que enriquezcan el análisis del tema que hoy nos convoca.



## La idea de Utopía a principios del siglo XXI

*Jorge Velázquez Delgado<sup>1</sup>*

Para la historia los pocos años transcurridos en lo que va del presente siglo, prácticamente no significan nada. Es, si se quiere, una edad bastante breve. Un tiempo muy corto y hasta hoy poco representativo para hablar históricamente de lo verdaderamente ocurrido. Pero no es un tiempo efímero, principalmente si se consideran dos acontecimientos históricos que de un modo u otro están determinando los derroteros de la humanidad. Nos referimos a la caída de la Torres de Nueva York y a la crisis económica en curso cuya característica fundamental radica en que, al ocurrir justo en el centro mismo de la dominación global, ésta tiene efectos y una dimensión proporcional a dicha globalización. Es por esto que, sin embargo y al igual que todo momento histórico, nuestro actual momento presente contiene y expresa un conjunto de determinantes entre las que encontramos las promesas o fracasos del pasado que continúan combinándose con las expectativas y esperanzas del presente. De este modo la utopía no puede ser declarada otro mueble inservible de la historia. Por ser fundamentalmente un tiempo de espera a través del cual se quiere de una vez por todas, satisfacer las grandes ideales, esperanzas e inquietudes que la humanidad ha expresado por siglos. Y el siglo XX a pesar de ser hasta hoy el más dramático de la historia por las proporciones y dimensiones que alcanzó la violencia, nunca se mostró ajeno a desplegar sus propias inquietudes e imaginarios utópicos. Después de todo este siglo nace verdaderamente con las promesas de dos importantes revoluciones: la Rusa de 1917 y la Mexicana de 1910-17.

<sup>1</sup> Profesor e Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Sustancialmente el concepto de utopía continúa siendo el mismo en cuanto que significa el irrenunciable derecho de la especie humana por controlar su propio futuro. O bien, por darse a sí misma un mundo imaginario al cual los emparentamos con las diferentes ideas del cielo o del paraíso que se ha forjado la humanidad a través de sus más diversas culturas. En este sentido es irremediable que hasta hoy aceptamos que no existe tal lugar. Que éste es un simple imaginario más de nuestros propios desvaríos y deseos. En particular en épocas de agudas crisis en las que todo horizonte de futuro se presenta carente de un mínimo atractivo. O bien, cargada de un tal vez necesario pero incomprendible escepticismo.

En otras palabras, la utopía hoy refleja más que nada a un ilusionismo ingenuo. Producto a la vez de la imparable avalancha de visiones apocalípticas que circularon a lo largo y ancho del siglo XX. Visiones en las que la maquinaria cinematográfica ha jugado un relevante rol. El siglo XX fue por antonomasia un siglo antiutópico o de utopías negativas en la que toda posible idea utópica se reducía a una feroz desesperanza. O a un estoicismo desenfrenado que en ocasiones ha querido pasar como el verdadero espíritu de nuestro tiempo. A un laberinto sin salida y plagado de enormes catástrofes naturales así como de sistemas sociales absolutamente totalitarios. A locura de la más extrema tiranía. Reformular el concepto de utopía es una tarea inevitable de nuestro tiempo. Sobre todo en estos días en que la debacle del neoconservadurismo privatizador y globalizante, ha caído también estrepitosamente como en su momento ocurrió con la caída del muro de Berlín. Y en esto el parangón no es gratuito. Dicha reformulación implica antes que nada hablar de nosotros mismos, de la experiencia vivida en los últimos cincuenta años. Como implica a la vez la inevitable revisión del invaluable legado que nos ha heredado todo el pensamiento utópico a través de sus más importantes representantes.

Pero, desde mi punto de vista y manteniendo una posición abiertamente cínica, es decir, crítica sobre la actual coyuntura histórica en la que los enormes paradigmas de la reflexión social concentrados en las contradicciones que produjeron los diversos sistemas capitalistas así como los diversos sistemas socialistas, la mejor manera de retomar el enorme reto que en estos momentos implica repensar el problema del pensamiento utópico, significa fundamentalmente adherirnos a lo que ha sido siempre la utopía: un modo radical de expresar un compromiso y una rebelión ética concentrada esencialmente en la crítica radical a los excesos de la actual sociedad. Es decir, a los complejos sistemas de dominación y enajenación que imperan.

Y así como Tomás Moro decía que en su mundo existía una isla donde las ovejas devoran a los hombres –extraordinaria metáfora que por cierto la expone Karl Marx para hablarnos sobre la acumulación originaria del capital–, hoy podemos decir que existe en el mundo una avenida –Wall Street– en donde los edificios devoran a los hombres. No decimos en donde los edificios arrojan

a los hombres desde las alturas, pues esto fue lo ocurrido hace menos de un siglo. En aquellos años en que el capitalismo no llegaba a ser tan abiertamente cínico como lo ha sido en su ya agónica fase conocida como neoconservadurismo privatizador. Fase que también expresaba sus inquietudes utópicas al proyectar, por un lado, una inquietud milenaria y, por otro, al difundir con bombo y platillo y a nivel planetario las supuestas bondades de la sociedad abierta. Es decir, el modelo utópico neoliberal al cual, una vez dada la diáspora marxista de los años 90, se adoptó como irrenunciable y única alternativa de futuro para toda la humanidad. O del tristemente célebre fin de la historia. Los posmodernos contribuyeron de forma no menos cínica en todo esto una vez que en su guerra de trincheras se posesionaron de los ámbitos críticos de la sociedad. En especial de las academias universitarias. Haciendo así en varias ocasiones sólidas migas con las corrientes neoconservadoras las cuales al menos entendían bastante bien lo que estaba ocurriendo en todo aquello que definieron, desde sus parámetros ideológicos, como sociedad postindustrial: que una vez que hemos aterrizado en el futuro, volver a especular sobre el sentido de la historia ya sea desde un horizonte trascendente o inmanente, no tiene el más mínimo sentido. Quedando, de este modo, la humanidad entera prisionera a un eterno presente. Es decir, al tiránico imperio de la contingencia. A una realidad sin expectativa de futuro. Que es, el futuro, como bien sabemos, impredecible e indeterminable en todos sus sentidos. Prueba de ello es justamente lo que vivimos en estos momentos en que se ha disparado la enésima crisis del capitalismo.

Por lo dicho entendemos que la utopía es un modo de representación del mundo, una ideología si se quiere, que a través de sus modos discursivos confronta incluso mediante una estrategia de la neutralidad, la irrenunciable lucha humana por construir un mundo alternativo al presente. Desde este punto de vista lo esencial a todo pensamiento utópico es el posicionamiento ideológico-político que lo caracteriza. Es decir, frente al cinismo de los sistemas de dominación y control social existentes, la utopía emerge como una especie de oasis en medio del desierto y, como observamos, proyectando su propio cinismo entendido como un planteamiento y problematización ética radical; como una rebelión ética la cual valiéndose incluso de la ironía, muestra y señala a las más absurdas y vergonzosas prácticas del poder.

De este modo la utopía se niega a ser el consuelo de la impotencia de los eternamente derrotados: en especial de las clases desposeídas. No representa un escalón más del estoicismo. Pues pretende ser parte del reclamo de un orden social más justo, libre e igualitario. Y, en este sentido, la utopía como parte innegable de la tradición humanista, es también crítica a todo eventual sistema social que justifica y valora a la vida contemplativa sobre la vida activa. Es por ello que nunca dejaremos de pensar que la verdadera clave hermenéutica para la comprensión del utopismo moderno recae en la idea de trabajo que en particular proyectaron las llamadas utopías renacentistas y la moderna sociedad industrial.

Desde esta perspectiva la utopía en la modernidad es reconocida como parte de la contradicción entre el trabajo y el capital. La crisis de la utopía es la crisis del valor que la modernidad le asignó al trabajo como principio axial del hombre moderno. La reformulación de toda nueva propuesta utópica debe partir de este problema, es decir, de la revalorización de la idea del trabajo como principio material y basamento de toda posibilidad utópica. Del trabajo como praxis liberadora y ontocreadora del hombre.

El profundo sentido seductor que encierra la utopía radica justo en esto: en proyectar también medios y recursos prácticos para el cambio social. Y si bien en general los discursos utópicos hasta hoy conocidos son de carácter esencialmente descriptivo, el experimento utópico en sus múltiples variantes históricas sugiere medios y recursos prácticos. Existe así un fundamento esencialmente normativo el cual es juzgado por los críticos y detractores del utopismo, como la causa y raíz profunda de todo régimen totalitario. De toda eventual tiranía. Son así tales críticos y detractores del pensamiento utópico quienes, sin reflexionar las dimensiones críticas de dicho pensamiento, nunca alcanzan a visualizar los horizontes de nuevas prácticas sociales que en general llegan a ser la más evidente crítica a los excesos de una sociedad corrompida y decididamente comprometida a no generar por ninguna razón condiciones para una mayor justicia e igualdad mediante la riqueza socialmente disponible.

Por lo hasta aquí dicho se perciben dos modos radicalmente confrontados sobre la sensibilidad que ha proyectado la historia de la modernidad. Por un lado tenemos a un cinismo que por lo general viene envuelto con densos ropajes de realismo y, por otro, un cinismo radical que busca enmendar los estragos que provoca dicho realismo a la par de comprometerse con los componentes más elementales del llamado proyecto de la modernidad. De este modo y desde sus orígenes la utopía como reflexión crítica, encierra dos elementos fundamentales: en primer lugar su hasta hoy inconfundible crítica a los sistemas de propiedad que genera la moderna sociedad capitalista y, en segundo término, su no menos aguda crítica a toda forma de acumulación de la riqueza. En tal sentido la utopía continúa siendo una forma de pensar desde otro horizonte al problema de la comunidad humana, en especial a partir de criterios asociativos muy diversos y críticos a la sociedad capitalista. Son estos elementos los que han dado fuertes motivos a la inviabilidad de un tipo de sociedad como es la que en diferentes momentos y circunstancias han expuesto los pensadores alineados bajo este pensamiento. Lo que resalta de dicho pensamiento son los factores comunitarios y socialistas que lo distingue. Como es, por otro lado, el individualismo lo que esencialmente caracteriza al pensamiento antiutópico del siglo XX. Un individualismo con señas muy particulares en cuanto que éste por lo general es, paradójicamente, un tipo particular de heroicidad que al no tener lugar en una comunidad que se reproduce a sí misma mediante diversas fórmulas totalitarias, termina aislado, marginado o expulsado de dicha comunidad.

Así, la enorme moraleja que encierra el antiutopismo es, supuestamente, la de un grito desgarrado de libertad que únicamente tiene cabida ante el problema de lo que este pensamiento consideró que es la desmesurada e inevitable ampliación del Estado como fenómeno típico del siglo XX. Es aquí cuando el fantasma del *big brother* alcanza su verdadera dimensión. Es decir, como el centro de un pensamiento político que siempre ha planteado que una sociedad de los iguales como es las que reflejan las actuales tendencias históricas, son producto de la desmedida intervención del Estado en los ámbitos públicos, privados e incluso íntimos. O bien, que es producto de un intenso e inaceptable lavado de cerebro en todos los individuos de esa sociedad totalitaria. Lavado de cerebro realizado por diversos medios entre los que destacan los de comunicación masiva o los nuevos descubrimientos científicos. Lo que en el fondo se quiere decir es que debe ser al Estado a quien debemos señalar como la principal fuerza socializante de la modernidad. Que es el Estado la fuente e instrumento principal del anti-individualismo que de siempre ha caracterizado al pensamiento utópico. Pero en todo caso lo que sin duda quiere decir este anti-utopismo es que es preferible vivir en esta sociedad con todas sus contradicciones, desigualdades y sistemas de control y represión que nos impone, a experimentar otro orden social en el que supuestamente es la expresión más radical de la negación de toda idea de *libertad individual*. Cosa que bien interpretada quiere decir de toda libertad de empresa y de explotación social. La utopía así debe continuar siendo la crítica a la sociedad de mercado; sobre todo cuando dicha pretensión abre sus puertas a la posibilidad de materializar la utopía del mercado total. Lo ocurrido recientemente fue la caída estrepitosa de esta utopía. De un totalitarismo afianzado en la tiranía del mercado en donde la existencia de la pobreza es algo que provoca bastantes problemas. Pero es en esas regiones de pobreza donde nacen los nuevos proyectos y actitudes utópicas que influyen ya en la sensibilidad utópica del nuevo siglo. Ejemplo de ello son los nuevos movimientos sociales y en especial en problema del indigenismo en Latinoamérica.

Por todo ello lo que sugiere veladamente el neoconservadurismo es que es preferible seguir como estamos, que a continuar la desenfrenada carrera de la ciencia y tecnología que únicamente nos promete un mundo más deshumanizado, robotizado, y con infinidad de catástrofes ambientales. Que es necesario frenar al progreso antes de que el destino nos alcance. A que ese futuro que se nos viene encima, se convierta en la peor pesadilla jamás pensada por hombre alguno. Lo que nunca se menciona es que la ciencia y la tecnología pueden ser objeto de un nuevo humanismo el cual en vez de estar al servicio del capital, estén al servicio del género humano. Y esto no es imposible o algo inviable. Pero consideramos que pensar hoy utópicamente significa enfrentar a los graves problemas y retos del presente. Y estos no se pueden enclaustrar exclusivamente en aceptar estoicamente que hoy somos prisioneros de un eterno presente y sin ninguna salida u horizonte de futuro.

La utopía es por ello un irrenunciable instrumento para la comprensión y prognosis de una cierta circunstancia histórica. Es, en otro sentido, parte de una conciencia de la inmediatez. De aquello que nos es más próximo. Es lo que nos conlleva a tomar conciencia de los problemas y males que más nos aquejan bajo una determinada situación histórica. Pues no tiene ningún caso reflexionar, por ejemplo, cómo será la sociedad humana dentro de un millón de años. Hemos mencionado que hoy la reformulación del concepto de utopía pasa inevitablemente por una revisión crítica de lo que hemos vivido (y padecido) en las últimas décadas. Lo que se quiere decir es que es urgente y necesario reflexionar sobre nuestro más próximo pasado. Existen fechas claves que permiten hacer un rápido paisaje de lo ocurrido en esas décadas. La crisis de 1929, el ascenso del fascismo y del nazismo, la Segunda Guerra Mundial, los apasionantes y trágicos años sesenta, los golpes de Estado y la guerra sucia en Latinoamérica, las luchas por la democracia y la búsqueda de vías latinoamericanas del socialismo, los intensos procesos de industrialización y modernización, el Estado de bienestar, los intolerantes años del neoconservadurismo, la revolución sexual, el feminismo, etc. etc.

Se podrá observar así que todos estos procesos históricos fueron también la expresión de diversos modos e inquietudes utópicas. Positivas y negativas. De eso no hay duda. Son, como hemos querido dar a entender, reflejo, si se quiere, de los problemas de nuestro tiempo así como de la búsqueda de otras vías o alternativas ya sea para la construcción de una sociedad diferente a la actual o bien, de la crisis de conciencia que tenemos respecto a esos horizontes de futuro que se abren y que encierran el germen del totalitarismo o de situaciones absurdamente apocalípticas. En resumen, la utopía es parte inherente a la urgencia del cambio social e histórico. Es un medio para enderezar los asuntos del presente como lo es la acumulación infinita de la riqueza en unas cuantas manos. Como es también un recurso para definir qué posibilidades se tienen o se deben de adoptar para superar la crisis de una sociedad que se siente y se sabe prisionera de la corrupción moral y política como es la que reflejan los débiles sistemas de organización social que tenemos hoy y en los cuales la siempre defendible sociedad democrática se encuentra a años luz. En tal sentido la utopía no es la simple realización de la mejor forma de pensar la armonía y la paz social. Es, como se puede ver, un contra valor que confronta a los principales ejes de la acción humana en su pretensión individualista de corrupción y enriquecimiento ilimitados.

Y habría que mencionarlo como una verdad ineludible y contundente: si no hubieran existido hombres que se atrevieron a ver más allá de sus narices, la injusticia y desigualdad social seguramente sería más tremenda de la hasta hoy conocida. La inquietud histórica del pensamiento utópico pasa hoy incuestionablemente por plantear nuevos esquemas para una sociedad alternativa que a la vez de retomar las experiencias del siglo XX —en especial de dos sistemas

globales de organización social como lo son el socialismo y el capitalismo en su fase más madura, sistemas que mostraron importantes y significativos avances históricos, cosa que jamás debe ser escatimada–, contribuya a superar los enormes niveles de desigualdad social a la vez de señalar cuáles son realmente los retos ambientales que se tienen actualmente. Todo ello sin ignorar que el eje de todo este pensamiento utópico debe seguir siendo el despliegue de la libertad, es decir, la necesidad de superar todos aquellos factores que contribuyen al mantenimiento de índices indescriptibles e inaceptables de alienación y cosificación social.





## Del género utópico a la razón utópica

Miguel Ángel Sobrino Ordóñez<sup>1</sup>

El término ‘utopía’ se encuentra en los textos y contextos más diversos; lo encontramos tanto asumiendo el papel de sueños y quimeras, como revistiéndose de la seriedad de las ciencias sociales<sup>2</sup>; como afirma Bonet, «los términos ‘utopía’ y ‘utópico’ no dejan de ser ambiguos y polivalentes. De modo que en la idea de utopía coexisten elementos de muy diversa índole, desde lo puramente literario hasta lo político y religioso, desde lo subjetivo e individual a lo colectivo y universalizante»<sup>3</sup>. La propuesta del utopismo resulta de los ideales humanistas del Renacimiento, acogida posteriormente por la modernidad. La imaginación exaltada por el descubrimiento de América y la revalorización de la cultura griega producen un florecimiento de las utopías. La primera, la que formó la palabra de un sustantivo y una partícula griegos, la que inauguró el género, y la más célebre es la de Tomás Moro publicada en 1516: *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, clarissimi disertissimique viri Thomae Mori inclityae civitatis Londinensis civis et vicecomitis*<sup>4</sup> [*La mejor República y la Nueva isla de Utopía. Librito áureo en verdad, no menos saludable que festivo, del muy ilustre e ingenioso varón Tomás Moro, ciudadano y sheriff de la ínclita ciudad de Londres*]. Según algunos estudiosos de la obra, la descripción de un Estado ideal donde reinan la tolerancia religiosa y la felicidad social pretendía criti-

<sup>1</sup> Profesor Investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México y Docente Investigador del Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México.

<sup>2</sup> LIBANIO, J. B., *Utopía y esperanza cristiana*, México, Ediciones Dabar, 2000, 11.

<sup>3</sup> BONET, D., “La utopía como horizonte”, en AA. VV., *Lo utópico y la utopía*, Barcelona, Integral, 1984, pág. 10.

<sup>4</sup> En la segunda edición realizada en París, la frase *nec minus salutaris quam festivus* fue reemplazada por *non minus utile quam elegans*.

car las luchas religiosas y el gobierno de la Inglaterra de entonces. Este tono crítico que busca señalar la irracionalidad de la realidad sociopolítica continúa presente en todas las construcciones utópicas contemporáneas. Así fue como Marx calificó de “utópicas” las luchas del proletariado contra los capitalistas hasta tanto no se organizaran o el capitalismo se desarrollara más. Además, habría que remontarse hasta el Estado ideal de Platón en la *República* para hallar las fuentes históricas del utopismo. Por eso debe pensarse más bien en el utopismo como un anhelo esencial al hombre que lo impulsa a no encontrarse satisfecho con el mundo que le ofrecen.

A partir de lo anterior se puede afirmar que la utopía —o el utopismo— es tan antigua como la humanidad. Existe desde siempre en la historia humana como tendencia a una vida mejor, libre, vivida en paz con uno mismo, con la naturaleza, con la divinidad o las divinidades, y en sororidad y fraternidad con los demás seres humanos. Es anterior a que Platón formulara el ideal de gobierno en la *República* hace veinticuatro siglos y a que Tomás Moro creara el neologismo a principios del siglo XVI. Moro crea, inventa este término, pensando la palabra latina *nusquam*. *Nusquema* se llamó en un principio este libro como consta en carta dirigida a Erasmo; más antes de pasar a la imprenta recibe el título griego definitivo de *Utopía* («en ningún lugar»), lo que le permitiría jugar con el similar término de *eutopia* («en el mejor lugar»)⁵.

Sin embargo nos encontramos con una serie de problemas que surge de la crítica textual: la descripción de una isla que no tiene nombre propio, sino que lo recibe de su gobernante: *el rey Utopos*; como sostiene Andrés Vázquez de Padra: «Por dondequiera que se examine, la *Utopía* es un fabuloso despliegue de ambivalencias y de ironías. A primera vista la obra se ajusta a estrictas descripciones históricas, enraizadas en la realidad del momento; es densa y rica en su fondo científico, pero está atravesada de cabo a rabo por la ambigüedad de la ironía; y envuelta en reticencias y absurdos. Para crear este ambiente se sirve el autor de diversos procedimientos literarios y gramaticales. Así, por ejemplo, del uso sistemático de lo litotes⁶, que es modo de afirmar por doble

⁵ Poch, Antonio, “Estudio Preliminar”, en Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Tecnos, 1996 (3ª. ed), LV-LVI. El término “utopía” permite una doble composición en relación con sus raíces etimológicas: *ouk* + *topos* = no + lugar, y *eu* + *topos* = buen + lugar. La primera composición expresa la dimensión de irrealizabilidad, de no-lugar, de carácter fantástico, ideal, irreal de la utopía. Es lo deseado inalcanzable, el lugar que no existe en ningún lugar. Es la presencia ausente, la realidad irreal, los deseos nostálgicos, la alteridad sin identificación, regida por la lógica de lo fantástico. La segunda composición quiere expresar, no tanto el aspecto de “ausencia de lugar”, sino la dimensión de fin (telos) de la utopía. Quiere ser una realidad buena; así la utopía se presenta como proyecto humano resultante de relaciones humanas; debería existir en algún lugar y por eso convertirse en modelo deseable.

⁶ La *atenuación* (del latín *attenuatio*), también denominada *litotes*, *litotes* (del bajo latín *litōtes*, y este del griego *λιτότης*) o *litote* (del francés *litote*), es una figura retórica, relacionada con la ironía y el eufemismo, mediante la cual se afirma algo, disminuyendo (*atenuando*) o negando lo que se dice, o no expresando todo lo que se quiere dar a entender, pero dejando clara la intención. Constituye en realidad una clase de perífrasis o circunloquio. *Aquello no estuvo nada mal*. (estuvo muy bien); *Eso es poco inteligente por tu parte*. (es una tontería); *Juan, tu novia... no es muy guapa ¿eh?* (es fea) o *no aplaudo tu decisión*, son claros ejemplos de una litotes.

negación, o negando lo contrario de lo que se quiere afirmar. O bien el empleo consciente de fórmulas verbales que oscurecen la orientación del pensamiento y duplican contradictoriamente su sentido. Un ejemplo magistral de ello es la consideración con que Moro cierra la obra: «así como no puedo asentir a todo lo que dijo, así también he de confesar de buen grado que en la República de los utopienses hay muchas cosas que desearía ver implantadas en nuestras ciudades, aunque, la verdad, no es de esperar que lo sean». La imagen que de la isla de Utopía nos da Rafael Hythlodeo está arropada en realidades invisibles, cuando no en humo. Los nombres de sus gentes y geografía son un mentís a la realidad existencial, son negativos o irónicos: Utopos es el rey que da nombre a la isla inexistente. La capital, Amauroto («esfumada a la vista»), está atravesada por el caudaloso río Anydro (río «sin agua»). El gobernador se denomina «Ademus», es decir, «sin pueblo» sobre el que gobernar. Todo este conjunto de realidades, inexistentes o de ficción, dependen del persona clave, de Rafael Hythlodeo, testigo y narrador de la isla de Utopía, hombre culto y hablador. Pero, examinado de cerca; Rafael —«medicina de Dios», «Dios sana»— mal se aviene con Hythlodeo —«hablador a tontas y a locas»— en cuya veracidad se basa toda la obra<sup>7</sup>. El texto de la obra se funda en la oposición y el contraste: la descripción de Utopía es una réplica a la descripción de las sociedades de la Europa de Moro. La descripción de la República utópica nos lleva, por oposición y contraste, a lo que acaece en la sociedad inglesa, en la corte del rey de Francia o en torno a la mesa del cardenal Morton: hambre, guerras, ociosidad, robos, venalidad de los jueces, desigualdad de los ciudadanos, ignorancia del pueblo, rapacidad de los poderosos. Así se establece la posibilidad de una nueva política, de un modo distinto de gobernar; o dicho de otra manera, se expresa en anhelo de una sociedad distinta y radicalmente otra que la que se tiene en la actualidad; la descripción de esta isla ideal es el verdadero libelo de acusación de los abusos de su tiempo, puesto que Utopía constituye una especie de arquetipo de la imaginación política<sup>8</sup>.

Pero, ¿es acaso la obra de Moro un “libro de ficción o de fantasía”? Claude Levi-Strauss refiriéndose un día a lo que Sartre había escrito afirmaba que el mejor homenaje que le podía rendir era analizar críticamente sus palabras. Sin parámetros de comparación, creo que el mejor homenaje que hoy día podemos rendir a Tomás Moro es repensar críticamente su pensamiento, en especial las implicaciones que ha tenido y puede tener su pensamiento expresado en su obra *Utopía*, como posibilidad de una nueva política, entendida a la manera de Platón como *Politeia*, un tipo de organización política que surge de la relación de tres dimensiones: *Paidea – Virtus – Polis*. Y digo pensar críticamente, porque no creo en los “ilustrados”, ni mucho menos en los “profetas”, sino que creo en aquellas personas que ante su contexto expresaron palabras que bus-

<sup>7</sup> VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés, “Introducción” a Santo Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Rialp, 1989, 21-22.

<sup>8</sup> LIBANIO, J. B., *Utopía y esperanza cristiana*, México, Ediciones Dabar, 2000, 23.

caban su transformación. Pero además, considero que el pensar críticamente a Tomás Moro desde la realidad de América Latina es ante todo un servicio de sororidad y fraternidad a todos los seres humanos sin ningún afán de enseñarles o dirigirles su propio por-venir, puesto que pensamos desde una situación de indigencia.

Los que hemos estado más o menos cerca del pensamiento filosófico latinoamericano podemos afirmar que una de las cuestiones que aparece de manera recurrente es “la cuestión de la utopía”, misma que “remite a la operatividad del componente utópico en la movilización social en pro de transformaciones estructurales”. Así, pensar desde la razón utópica es pensar desde la propia historia y quizá, “vivir en función de un lugar y un tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano”. De tal manera que el debate sobre dicha cuestión se ha ido centrando sobre la forma utópica, sus características epistémicas y su grado de trascendencia. Al mismo tiempo que en relación con este último punto está a discusión si opera o no como idea límite y qué consecuencias políticas y teóricas conllevan una u otra decisión”. Sobre todo cuando hemos sido testigos de innumerables discursos que sostienen, desde diversos ámbitos teóricos que estamos ya en el “fin de las utopías”<sup>9</sup>, que es una de las formas como se ha manifestado el clima de la modernidad opulenta; o dicho de otra manera: ya no tiene sentido pensar en el por-venir, y que el descrédito de las utopías revelan una crisis de civilización, una falta de esperanza en la posibilidad de una sociedad radicalmente diferente. En lo que sigue a continuación voy a referir algunas ideas marginales en torno a la cuestión de la utopía que me preocupan. Es decir a partir de la problematización misma que nos presenta la razón utópica en razón de sus dos elementos estructurales: como crítica del presente existente y como propuesta de lo que debería existir.

El sueño, la aspiración y la lucha por una sociedad más justa, libre y fraterna ha sido y es una constante en la historia humana. Esta ilusión esperanzada y legítima, por estar enraizada en la naturaleza insatisfecha del hombre y en su afán de perfección, ha dado vida a numerosos proyectos, teorías y narraciones que, al contemplarse por los contemporáneos del “soñador” como “irrealizables” se han adscrito al género impreciso de la “utopía”. La cuestión de la utopía, remite a la operatividad del componente utópico en la movilización social en pro de transformaciones estructurales. Desde el pensamiento latinoamericano el debate, sobre dicha cuestión, se ha ido centrando sobre la forma utópica, sus características epistémicas y su grado de trascendencia. Afirmando, al mismo tiempo, que en relación con este último punto está a discusión si opera o no como idea límite y qué consecuencias políticas y teóricas conllevan una u otra decisión. Sin embargo, la operatividad del componente que llamamos utópico –como propuesta de lo que debería existir–, no es posible sin una profunda inconformidad entre lo que propone y la realidad actual; es

<sup>9</sup> MARCUSE, Herbert, *Das Ende der Utopie*, Berlin, Verlag Peter von Maikowski (trad. Española, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1966).

decir, parte de la no aceptación del mundo tal y como existe, de un rechazo del orden establecido, del sistema social y económico vigente. En este sentido, la utopía es negación de la legitimación que una sociedad hace de sí misma y que se juzga la única legítima. La utopía como razón utópica es negación de la aceptación pasiva del presente.

Si echamos una mirada a la historia del pensamiento, podemos comprobar que como las utopías mismas, el estudio analítico de la utopía ha tenido una larga tradición que se remonta a los griegos. La convicción de que ciertos “Estados ideales” demandaban un examen crítico fue expresada en primer lugar por Aristóteles en el Libro II de la *Política*, donde iniciaba la controversia contra los Estados “ideados por filósofos” y se ocupaba sucesivamente de Platón, de Faleas de Calcedonia y de Hipódamo de Mileto. A partir de aquel remoto tiempo, las visiones de la sociedad ideal han adoptado dos formas de estructuración. Una ha sido descriptiva, que se patentiza en un dramático retrato narrativo de un modo de vida que era tan intrínsecamente bueno y que resolvía todos los anhelos profundos de los hombres, que dicha visión obtenía, sin discusión alguna, la aprobación. El otro modo ha sido más racionalista; en él se hace patente una reflexión que expresa los principios subyacentes a una sociedad óptima, los cuales son puestos en discusión y analizados en profundidad. La anterior distinción se puede ver ya en Platón. Al comienzo del *Timeo*, Sócrates expresaba una vaga insatisfacción respecto a un mero discurso sobre el armazón de una ciudad ideal tan como había aparecido en la *República*:

Esta impresión se asemeja a la que uno podría sentir cuando, habiendo visto en alguna parte unos hermosos seres vivientes, bien sea representados en una pintura, bien sea realmente en vida, pero en estado de reposo, experimentar uno el deseo de ver que por sí mismos se ponían en movimiento y hacían realmente algunos de los ejercicios que parecían adecuados a sus cuerpos. He aquí lo que yo siento, por mi parte, a la vista del Estado cuyos trazos hemos recorrido... (1127b)

Hay un hecho que parece incuestionable: Pese a la casi infinita cantidad de páginas que se han escrito sobre la utopía y lo utópico, para todos es bastante claro que tales términos no han dejado de ser ambiguos, polivalentes y polisémicos. Sin embargo, existe una dimensión común en la ingente selva de definiciones: una determinada visión del mundo que históricamente es capaz de alterar el orden real de lo establecido y aceptado como “normalidad social”.

Sin pretender hacer aquí una exposición en torno a este tema si considero necesario dilucidar las estructuras epistémicas que se coimplican en lo que podemos llamar “la razón utópica”, pero sobre todo el problema que me presenta el paso del nivel epistémico a la realidad social. Confieso que en las no pocas ocasiones que he escuchado o leído palabras en torno a la “utopía” han sembrado en mí no pocas interrogantes; sobre todo me he preguntado con insistencia cómo es posible el paso entre una razón utópica y la construcción de la realidad social, o cómo es posible que el pensar utópico de un pequeño grupo se pueda

convertir en proyecto histórico de sociedades como las nuestras en América Latina. Lo anterior sólo es posible cuando se parte de la afirmación que “vivir es también en lo imaginario, en lo que todavía no es pero debería ser, en lo que estaría bien, en lo que ojalá fuese, en el mundo ético de la solidaridad, el amor, el hedonismo, el erotismo, la abundancia de lo suficiente para todos, la posibilidad de desarrollar las capacidades propias y ajenas. La oportunidad de descubrir todo lo que el hombre tiene como fuerza de su creatividad”. Lo anterior lo puedo aceptar, pero quedan dudas al ver que mucho del discurso raya en literatura y ficción. Sobre todo cuando parece que la “razón utópica” en América Latina no ha sido otra cosa más que pura discursividad ficcionaria que nada ha transformado; pues a pesar de todo lo dicho desde la utopía nuestra situación se ha ido transformando más por otro tipo de discursos y no por los que provienen de la razón utópica.

Con lo anterior entramos de lleno al segundo elemento estructural de la razón utópica: “propuesta de lo que debería existir”. La utopía opta por lo que debe existir, pero nunca ha existido, esto significa que no hay testigos que nos digan que lo que se propone es lo mejor, porque se sitúa del lado del sueño, del proyecto, de la búsqueda, del deseo de un ideal posible frente a lo real; es decir intenta expresar en planes, proyectos, modelos alternativos creados desde una racionalidad imaginativa que es capaz de transformar y visualizar realidades totalmente nuevas, distintas, diferentes a partir de la existencia actual que no permite el desarrollo humano. En este sentido no se sitúa en el nivel de la racionalidad deductiva ni estratégica, ni del proyecto ético; sino que supera la realidad fáctica. Sólo a partir de la comprensión de la realidad del presente es posible imaginar la superación de la misma. La utopía no es ficción porque está enraizada en la historia. Es producto de la imaginación creadora que se expresa en una imagen de la sociedad perfecta que sirve de horizonte hacia un proyecto histórico concreto.

Aquí estamos ya frente a un problema que parece enfrentar a los verdaderos utópicos a los filósofos abstractos que se han dedicado más a describir y a debatir sobre lo que significaría un proyecto utópico. Naturalmente, ninguna forma utópica se encuentra nunca en estado puro y simple, porque el retrato viviente se asienta sobre un conjunto de supuestos psicológicos implícitos acerca de la naturaleza humana, y la exposición discursiva de los principios utópicos recurre a una frecuente ilustración. Lo anterior significa que hablar de pensamiento utópico es hablar de estructuras de sentido y de las operaciones que las producen. Estructuras y operaciones de sentido que patentizan relaciones entre el discurso y la realidad, pero surge el no pequeño problema de cómo compaginar ambas dimensiones, pues parece que la “razón utópica se queda sobre todo en una especie de anhelo imaginario, o mejor dicho en un “imaginario fantástico”, y como tal, parece que no puede tener incidencia en las transformaciones que requiere un determinado tipo de sociedad. Quizá aquí lo más conveniente sea la postura que nace del legado de Adorno y Horkheimer cuando afirman

que “no sabemos qué tipo de sociedad queremos, pero si sabemos qué tipo de sociedad no queremos”, pero matizando dicha afirmación. La matización es importante, pues las utopías tienen dos momentos que no pueden descomponerse, sino que han de conjugarse dialécticamente: la crítica y la alternativa. El primer momento es la crítica, el rechazo de las condiciones de vida vigentes: injusticia, opresión, alienación, desigualdad, uniformidad, totalitarismo, etc. Este momento es prioritario y absoluto, ya que en él se basa la importancia del segundo momento, que es la propuesta de alternativas. El impulso hacia un mundo mejor viene del rechazo de las condiciones del presente.

He afirmado que ambos momentos se tienen que conjugar dialécticamente, pues si se acentúa desmesuradamente el primero y se descuida el segundo, puede caerse en el fatalismo, en el pesimismo, en el derrotismo, en la desesperanza y, en definitiva en la pasividad —esa es la crítica que Bloch hacía a los pensadores de la Escuela de Fracfort—. Si por el contrario, lo que predomina es la propuesta de alternativas, sin prestar la atención debida a la crítica, puede caerse en el optimismo ingenuo y en la confianza ciega —esa es la crítica de que son objeto los diferentes socialismos utópicos del siglo XIX, por parte del marxismo.

Ciertamente las utopías tratan básicamente de ideas referentes a potencialidades humanas y, por tanto, la razón utópica ha de ser amplia y extensa, apuesta y se funda en un optimismo de lo humano, basado, por decirlo con términos de Vaz Ferreria, tanto sobre la «utopía psicológica» (principio de perfección de los miembros componentes de la sociedad), en donde la educación desempeña un papel de suma importancia, como sobre la «utopía histórica» (principio de perfección de las condiciones existentes)<sup>10</sup>. La utopía lleva a una revolución antropológica, que tiene que ver no sólo con la transformación de las estructuras sociales, sino también con el cambio en la vida individual, en la vida cotidiana, en los hábitos y costumbres que, querámoslo o no, forman parte del sistema y con frecuencia le legitiman. Dicha revolución antropológica interpela en lo profundo del ser persona. Lo anterior lo afirmo a partir de un hecho muy simple: cualesquiera que sean las tipologías en las que se presenta la utopía, en el fondo todas ellas parten de un supuesto: las cosas van mal; a continuación, las cosas han de llegar a ir mucho mejor, pronto o bastante pronto; las cosas no mejorarán hasta ese grado por sí mismas, por un crecimiento o desarrollo “natural” de las cosas tal y como son, por lo que es necesario, desarrollar un plan y ponerlo en ejecución, en cierto sentido, “artificialmente”, pero en este contexto “artificial” implica —incluso exige— un optimismo intelectual racional, perfeccionado al máximo que se funda en la emancipación de la razón respecto de sí misma, en especial de su propia sombra: la razón instrumental.

<sup>10</sup> LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique, “Introducción” a Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Edimat Libros, 2010, 23.



La utopía pertenece a las condiciones del ser humano por esa razón su presencia es inerradicable. Donde existe el sueño diurno, la imaginación y la fantasía, se da la capacidad para saltar sobre lo que nos circunda y a menudo nos aprisiona. Lo que acontece con la sociedad sólo adquiere sentido al ser incorporado a una estructura discursiva, lo que equivale a ser organizado desde un punto de vista; así, el sentido utópico puede ser considerado como una estructura discursiva, es decir, la utopía es un producto de una organización discursiva que pretende la transformación de una realidad intolerable; y en este sentido siempre está amenazado por la degradación y la tergiversación. La utopía desvaría cuando se entrega sin más al ensueño y la imaginación. No toda imaginación es sin más utópica, sino la controlada por la reflexión y la mirada crítica hacia la realidad inhumana o contradictoria de la realidad. De lo contrario, desembocamos en puros ejercicios del deseo y estamos frente a una fábrica de vanas ilusiones. Pero también le acecha el peligro de la sustantivización o del diseño concreto del futuro. Tal utopía es peligrosa porque más que abrir la historia la cierra y conduce hacia totalitarismos; paraliza la realidad y reduce a la comunidad humana a meros seguidores de un líder, un partido, una organización o ideología que ya tiene las claves de la historia y de la sociedad del futuro y que, por tanto no necesita del ejercicio creativo de la libertad. Hay que tener en cuenta, como recordaba permanentemente Horkheimer, que la utopía sólo se puede definir negativamente: como lo todavía no alcanzado, como lo que no debe continuar ni proseguir, como lo que se manifiesta como inhumano y contradictorio... Pero queda todo el abanico de lo posible para ser explotado como caminos de realización. La utopía por su propia naturaleza se frustra siempre. De ahí que a la utopía le ronda el peligro de pretender legitimarse enmascarándose.

La razón utópica tiene que mantener una vigilancia continua frente a dos ideologías que la matan: el cientificismo con su pensamiento fuerte y la llamada posmodernidad con su *pensiero debole*. De la primera, por la composición de la *forma mentis* cientifista: confianza en la razón, crédito a la ciencia y a la técnica; neopelagianismo acrítico (o, si se quiere, optimismo prometeico), que adjudica a la condición humana un natural y espontáneo tropismo hacia la permanente autosuperación. De la segunda, al sostener el fin de los grandes relatos, con sus ofertas globales de valor y sentido, sólo nos resta el ejercicio de las anamnesis, no la prognosis; es decir, recorrer como un parásito aquello que ha sido ya pensado. En un postrero gesto de lucidez, podrá también confeccionar una apología del nihilismo, al constatar que “del ser ya no queda nada” y que es preciso ir a una “cura del adelgazamiento del sujeto”.

Pero esto ya es un largo tema para discutir y creo que lo mejor es dejarlo para otro tiempo y lugar. Sólo me resta decir, que pensar la “razón utópica” en América Latina exige pensar y repensar a Tomás Moro.



### Referencias bibliográficas

- BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 1999.
- COTARELO, R. (comp.). *Las utopías en el mundo Occidental*, Guadalajara, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981.
- LENS TUERO, J. – CAMPOS DAROCA, J., *Utopías del mundo antiguo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- LIBANIO, J. B., *Utopía y esperanza cristiana*, México, Ediciones Dabar, 2000.
- LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique, “Introducción” a Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Edimat Libros, 2010
- MANUEL, F. E. – MANUEL, F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Vol. I, Madrid, Taurus, 1984.
- MARCUSE, Herbert, *Das Ende der Utopie*, Berlin, Verlag Peter von Maikowski (trad. Española, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1966).
- MOLMAR, T., *El utopismo, la herejía perenne*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- MONCLUS, A., *El pensamiento utópico contemporáneo*, Barcelona, CEAC, 1981.
- NEUSÜSS, A., *Utopía*, Barcelona, Barral editores, 1971.
- POCH, Antonio, “Estudio Preliminar”, en Tomás MORO, *Utopía*, Madrid, Tecnos, 1996 (3ª. ed).
- VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés, “Introducción” a Santo Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Rialp, 1989.



## Los desórdenes del tiempo. Utopía, ucronía y crisis del orden antiguo en la primera modernidad

José Luis Egío<sup>1</sup>

Aunque a la hora de considerar el género utópico se suele ligar la posibilidad de un orden político y social perfecto a un marco espacial tan restringido como irreal, lo cierto es que la ausencia de tiempo o el desplazamiento temporal es otra de las características esenciales del género que Tomás Moro restaura en la primera Modernidad. Al mismo tiempo, la utopía es el resultado o manifestación de una crisis epocal en la que toda Europa está inmersa. El buen orden antiguo, las relaciones de subordinación natural descritas por Aristóteles en su *Política* y aceptadas como fundamentación incontestable del poder político se resquebrajan. El florentino Machiavelli presenta su *Príncipe* a Lorenzo de Médicis en 1513. Francisco I, un joven príncipe a la italiana, es coronado rey de Francia en 1515. Las distancias entre las grandes casas nobiliarias y los príncipes, otrora humildes *primus inter pares* se agrandan y cortesanos y consejeros profesionales, interesados en acrecentar la autoridad de sus señores, amenazan con nuevas doctrinas el equilibrio tradicional entre corporaciones y estados. En una fecha y contexto muy cercanos, 1516, redacta Moro su *Utopía*. Como el resto del continente, Inglaterra conoce el gobierno de un Enrique VIII que en los años venideros sorprenderá a Europa con decisiones rupturistas e innovadoras. A partir de estos y otros elementos, intentaremos comprender la *Utopía* como una de las reacciones *posibles* a la crisis de los fundamentos religiosos, sociales y políticos que tiene lugar en las primeras décadas del siglo XVI.

<sup>1</sup> Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia (España). joseluisegio@hotmail.fr

## Introducción

Tras haber escuchado ya dos intervenciones de gran interés que nos permiten comprender alguna de las características esenciales en la definición del género utópico, mi intervención se centrará en profundizar en algunos de los elementos fundamentales para comprender su carácter moderno y las características del tiempo en el que se da, por así decirlo, este apremio por construir, aunque sea simplemente sobre el papel, un mundo organizado sobre bases económicas, sociales y políticas totalmente “otras”.

Ya constatamos que la utopía juega con un lector desorientado en la inmensidad de los espacios geográficos que los descubrimientos han abierto para el pensamiento europeo. Línea ecuatorial, trópicos y latitudes ficticias se combinan para hacer verosímil la existencia de una sociedad perfecta ubicada en los resquicios que separan el mundo conocido y el que otra multitud de relatos de viajes, no necesariamente utópicos, va dando a conocer.

De forma paralela, el florecimiento del género utópico se enmarca también en el resquicio o umbral temporal que marca la escisión entre dos grandes épocas de la historia de la Humanidad. A un lado el mundo antiguo y sus seguridades, su orden estamental, sus príncipes cristianos, una vertebración política en la que las Cortes y capitales de Imperios apenas cuentan con instrumentos para permear en las lógicas particulares de lo local y regional. Al otro, el mundo moderno, que se adivina ya por las grandes innovaciones en la interrelación social y en las formas de gobierno que Moro denuncia amargamente en la primera parte de su *Utopía*. En oposición a la estabilidad temporal, a los hábitos y costumbres engendrados por un respeto secular a leyes y tradiciones antiguas, el orgullo de los innovadores ha creado un caos, ha *desordenado el tiempo*, ha sumido a los individuos en un vaivén de guerras, de cambios y de alianzas que se transforman en pretextos para nuevos combates y exacciones.

Como intentaremos mostrar a lo largo de esta intervención, la investigación sobre la utopía moderna, que habitualmente ha sido enfocada por la historiografía en una perspectiva diacrónica y como un género y una pluralidad de “programas políticos” que por sí solos constituyen un objeto de estudio y el mismo material de base con el que fundamentar la constitución de una disciplina independiente de estudios utópicos, descuida aspectos esenciales de su naturaleza y significado al presentarla como un fenómeno “deslavazado” y ajeno al conjunto de circunstancias que marcan la irrupción de la primera modernidad.

Como veremos, el problema esencial que subyace o que permite entender el renacimiento o rescate del género utópico a comienzos del siglo XVI no es tanto un problema de lugar o *topos*, sino un problema de tiempo o *cronos*. Cuando Moro se decide a presentar su relato fantástico al estrecho círculo de humanistas con los que mantiene una relación epistolar, sella el nacimiento de un género literario que debemos entender, desde una perspectiva sincrónica,

como una de las reacciones epocales posibles a la serie de males o desórdenes del tiempo propios de la primera Modernidad. La especulación utópica es, en este sentido, una de las vías que se abren al pensamiento ante el derrumbamiento de las columnas que sostenían y limitaban el ejercicio de la autoridad política y religiosa poco tiempo atrás, pero no la única.

Creemos, por tanto, que la tarea a acometer por la historia intelectual en su esfuerzo renovado por comprender el significado y la carga de profundidad que representa la *novedad* que Moro aporta a la literatura y la filosofía, pasa por diagnosticar la amplitud de este *mal-estar en (y con) el propio tiempo* en los escritos de su siglo, con independencia de que la historiografía los haya considerado o no utópicos.

Moro y su *Utopía* comparten con una buena serie de tratadistas políticos del siglo XVI la convicción de que el buen orden antiguo y las relaciones de subordinación natural descritas por Aristóteles en su *Política* y aceptadas como fundamentación incontestable del poder político durante siglos se resquebrajan. Los valores y conducta cristiana que hacían al rey cabeza y guardián de la salud del cuerpo místico del reino, sin descuidar a uno sólo de sus súbditos y que justificaban la posición preeminente del noble en tanto que escudo y espada de la comunidad, son abandonados de forma progresiva y van dejando paso a un combate de todos contra todos. Vivimos en unos tiempos caóticos, en los que el noble dirige su espada contra el campesino que lo sustenta, en los que el rey, movido por intereses exclusivamente dinásticos, quiere aprovechar los recursos de su reino para hacerse con otros nuevos y en los que campesinos y artesanos, ignorantes de la suerte que correrán en un futuro próximo, oscilan entre seguir resignándose a aceptar las plagas que Dios envía al mundo como castigo colectivo del pecado o tomar ellos mismos las armas para lograr una reforma del orden temporal que acabe con los abusos que padecen.

En este sentido, la primera parte del relato utópico que Moro redacta en 1515 no hace sino describir un “estado de cosas” característico de la política su tiempo, relato extraordinariamente afín a las máximas que el florentino Machiavelli parece prescribir a Lorenzo II de Médicis cuando le dedica su *Príncipe* en 1513 y a los principios que Francisco I, un “joven príncipe a la italiana”<sup>2</sup> en opinión de Jacques Pujol, parece decidido a seguir cuando, al ser coronado rey de Francia en 1515, decide relegar a los grandes consejeros de su antecesor (me refiero, en este caso, a Claude Seyssel, gran sistematizador de las tradiciones de gobierno de la Corona de Francia en su *Monarchie de France*, tratado político de enorme importancia que es redactado, precisamente, en la misma fecha que la *Utopía*).

Por estas mismas fechas, los otros dos grandes monarcas de la Cristianidad, el futuro Carlos I de España y V de Alemania y el joven Enrique VIII

<sup>2</sup> Jacques POUJOL, “Biographie de Claude de Seyssel” en Claude de SEYSSSEL, *La Monarchie de France*, Paris, Librairie d’Argences, 1961 (orig. 1519), p. 16.

de Inglaterra comienzan a llevar a cabo sus primeros planes políticos y a dar muestras de esa conducta arriesgada y ambiciosa que tanto aborrece Tomás Moro. El primero, que llegará a ser el más grande soberano de todos los tiempos, titular de un Imperio en el que de acuerdo a la geografía y a la fanfarronería patria nunca se oculta el Sol, acaba de ser nombrado señor de los Países Bajos por los Estados Generales y es el firme aspirante a ocupar el trono de Castilla, con respecto a la cual Moro le otorga ya el reconocimiento de “príncipe”<sup>3</sup> (su autoproclamación como rey de Castilla y Aragón se producirá poco después, en marzo de 1516). El segundo, que en 1515 cuenta con apenas 24 años, es rey de Inglaterra desde hace sólo cinco años. En su breve periplo político ha tenido tiempo para, como Francisco I, alejar de la Corte a los consejeros de su padre, llegando a ejecutar a dos de ellos (Richard Empson y Edmund Dudley) y para desatar una nueva guerra con Francia por las mismas posesiones continentales que habían suscitado la interminable Guerra de los Cien Años (1337-1453) en los siglos XIV y XV.

En este ambiente insano, caracterizado por las tensiones políticas y las perspectivas de una guerra europea sin fin es en el que Moro escribe su *Utopía*, lanzando a la vez una crítica devastadora a los reinos, príncipes y consejeros de su tiempo y uno de los más increíbles órdenes o propuestas de regeneración social y política que ha conocido la historia del pensamiento político.

### **Primeros índices del interés de moro por el tiempo: su angustia personal. “Sólo me reservo para mí, es decir, para las letras, lo demás, que es nada”**

Contrariamente a la proverbial e interesada ignorancia de las coordenadas geográficas que Moro manifiesta en las primeras páginas de su *Utopía* (en las que Moro confiesa, con un embarazo fingido, no haber reparado en la necesidad de preguntar a Hitlodeo por el “pequeño detalle” relativo a la ubicación de la isla de Utopía<sup>4</sup>), las referencias temporales sobre el período de composición de la obra, los quehaceres de su autor en ese preciso momento y el contexto general de guerra y crisis social y económica por las que atraviesa el continente europeo son muy abundantes.

Los párrafos que abren la *Utopía* nos transmiten la impresión de un hombre extremadamente agotado por sus ocupaciones (y eso que en este momento, Tomás Moro representa sólo a la ciudad de Londres en algunas reuniones diplomáticas y no ha llegado a ser aún el canciller de Inglaterra, máxima autoridad judicial y política tras el mismo rey) y ansioso ante la falta de tiempo para el cultivo de las letras y para mantener los compromisos intelectuales que ha adquirido ante amigos como Pedro Egidio.

<sup>3</sup> El texto de Moro habla del “serenissimo Castellae principe Carolo”, Thomas MORE, *L'Utopie* (texto latino y traducción al francés de Marie Delcourt), Genève, Droz, 1983 (orig. 1516).

<sup>4</sup> “Nam neque nobis in mentem uenit quaerere, neque illi dicere, qua in parte novi illius orbis Utopia sita sit” (“ni a nosotros se nos ocurrió preguntarle, ni a él decirnos en qué parte de aquel mundo nuevo está situada Utopía”), *Ibid.*, p. 38.

El librito que Egidio esperaba “hace mes y medio” ha quedado concluido “al cabo de un año” de trabajo. La tarea no ha sido fácil ya que, pese a que Moro dice haberse limitado a “relatar sencillamente lo escuchado” sin gran exactitud y elocuencia (la aparente sencillez es una prueba de la autenticidad de su relato), sus “restantes ocupaciones” como juez y diplomático apenas si le han dejado “tiempo” para dedicarse “a tan reducido trabajo”.

Oigamos la voz del propio Moro:

Mientras asiduamente defiendiendo unas causas forenses, sigo otras, defino éstas como árbitro y dirimo aquellas como juez; mientras visito a éste en cumplimiento de mi deber y a aquél por razones de amistad; mientras consagro a los otros en el foro casi todo el día y el resto a los míos, sólo me reservo para mí, es decir, para las letras, lo demás, que es nada<sup>5</sup>.

Añádanse a las ocupaciones profesionales que tanta trascendencia están adquiriendo ya en estos compases iniciales de la Modernidad y que Weber constata también subrayando el hincapié que Lutero hace por estas mismas fechas en la noción alemana de *Beruf*, la importancia de los cuidados que hay que prodigar a familia, criados y amigos, tiempo “perdido” en la esfera de esa administración del hogar que los grandes sabios de la Grecia clásica (de los que, no lo olvidemos, Moro es admirador y en cierto modo epigono) bautizaron con el nombre de economía y despreciaron por la misma serie de razones. Un cierto estoicismo de inspiración igualmente clásica impregna este lamento inicial y casi obsesivo del autor:

En todo lo que he dicho se pasan los días, los meses, los años. ¿Cuándo entonces, escribir? Pues aún no te he hablado del sueño ni de la comida, que a muchos les quita no menos tiempo que el sueño mismo, consumidor casi de la mitad de la vida.

Por lo que a mí respecta, sólo dispongo del tiempo que robo al sueño y a la comida, que, aunque exiguo, me ha permitido terminar lentamente y enviarte, amigo Pedro, esta Utopía para que la leas y me adviertas si algo se me ha pasado por alto<sup>6</sup>.

La primera inconformidad que Moro manifiesta con la época en la que le ha tocado vivir tiene que ver, por tanto, con el escaso tiempo que la sociedad de la primera Modernidad concede a los individuos insignes para su cultivo personal y el de las letras. Comparemos la situación en la que se encuentra Moro con la de las personas que realizan funciones semejantes en el contra-relato utópico, con el escaso trabajo que los principales magistrados tienen en una sociedad

<sup>5</sup> “Dum causas forenses assidue alias ago, alias audio, alias arbiter finio, alias iudex dirimo; dum hic officii causa visitur, ille negotii; dum foris toum ferme diem aliis impartior, reliquum meis; relinguo mihi, hoc est literis, nihil”, *Ibid.*, p. 36.

<sup>6</sup> “Inter haec quae dixi, elabitur dies, mensis, annus. Quando ergo scribimus? nec interim de somno quicquam sum locutus ut nec de cibo quidem, qui multis non minus absumit temporis quam somnus ipse, qui vitae absumit ferme dimidium. At mihi hoc solum temporis adquiro, quod somno ciboque suffuror, quod quoniam parcum est, lente, quia tamen aliquid, aliquando perfeci, atque ad te, mi Petre, transmisi Utopiam, ut legeres, et, si quid effugisset nos, uti tu admoneres”, *Ibid.*, p. 37.

bien ordenada como es la de Utopía. Según nos refiere Hitlodeo, la satisfacción del pueblo con sus gobernantes es tal que “las querellas que presentan los particulares, que suelen ser bien pocas, las juzgan y terminan presto”<sup>7</sup> los traniboros reunidos en Consejo con el Príncipe.

No sólo los jueces y magistrados no pierden su tiempo en las investigaciones y causas enrevesadas que obligan a Moro a desplazarse continuamente, sino que gracias a la buena regulación de la producción y los oficios y a la moderación en los deseos y placeres que distingue a unos ciudadanos bien educados, nadie trabaja en Utopía como “bestia de carga trabajando continuamente desde por la mañana temprano hasta la noche”. Reflexionando sobre la situación de campesinos y artesanos en toda Europa, pero también sobre su propia condición de magistrado saturado por los problemas de una sociedad desordenada, Moro considera:

Esto sería peor que ser esclavo, y es, sin embargo, la vida de los trabajadores en todas partes, menos en Utopía. Dividen allí el día y la noche en veinticuatro horas; trabajan tres antes del mediodía y luego vanse a comer; después de la comida, cuando ya han descansado dos horas, trabajan otras tres y van a cenar<sup>8</sup>.

Como vemos, las distintas necesidades materiales cuya satisfacción resulta imprescindible para todo trabajador –comida, vestido y reposo– están bien cubiertas en Utopía. También los hombres de letras, a diferencia del Moro que presenta el relato, encuentran en la isla el tiempo necesario para satisfacer su gran pasión. Y es que, puesto que el armónico orden social y económico que impera en la isla permite que el tiempo de trabajo de los pobladores de la isla no se extienda más allá de las seis horas diarias (recordemos que hoy en día la jornada laboral de ocho horas sigue pareciendo “utópica” a los adalides de la productividad y la competitividad laboral), cada individuo puede gozar del tiempo suficiente para cultivar sus aficiones, sean éstas el reposo, los juegos no lucrativos o la cultura y las letras, promovidas por el Estado utópico pero no obligatorias.

Es allí costumbre solemne dar lecciones y lecturas cada día en las primeras horas de la mañana las cuales sólo tienen obligación de oír los que han sido elegidos para ser letrados. No obstante, una gran multitud de hombres y mujeres, según sus gustos, oyen una u otra de ellas. Pero a los que prefieren aprovechar este tiempo trabajando en su propio oficio –pues son pocos los

<sup>7</sup> “Tranibori tertio quoque die, iterdum, si res postulat, saepius, in consilium cum principe veniunt. De republica consultant, controversias privatorum si quae sunt, quae perquam paucae sunt, mature dirimunt”, *Ibid.*, pp. 110-111.

<sup>8</sup> “Syphograntorum praecipuum ac prope unicum negotium est, curare ac prospicere ne quisquam desideat otiosus, sed uti suae quisque arti sedulo incumbat, nec ab summo mane tamen, ad multam usque noctem perpetuo labore, velut iumenta, fatigatus, nam ea plusquam servilis aerumna est; quae tamen ubique fere opificum vita est, exceptis Utopiensibus: qui cum in horas viginti quatuor aequales diem connumerata nocte dividant, sex duntaxat operi deputant; tres ante meridiem, a quibus prandium ineunt, atque a prandio duas pomeridianas horas quum interquieverint, tres deinde rursus labori datas cena claudunt”, *Ibid.*, p. 113.



que están bien dotados para elevar su alma por medio de la contemplación o meditación estudiosa— no se les prohíbe hacerlo; y son alabados por ser así más útiles a la República<sup>9</sup>.

### **El dilema del sabio moderno. Influir en el consejo de los príncipes y quedar a su merced o aceptar una vida de privaciones**

Además de la inconformidad con el desregulado sistema productivo de su tiempo, Moro tiene otras razones para sentirse insatisfecho con las posibilidades que la sociedad en la que vive ofrece a un hombre de su talento. Contrariamente a los sabios de la Atenas clásica, ciudadanos libres en su mayoría de participar (o no) en el foro público y de ocupar (o no) cargos políticos eminentes, no sólo Moro, quien en esta época parece intuir ya el futuro que le espera como consejero real, sino otras grandes figuras del pensamiento político de la primera Modernidad (y el caso de Maquiavelo, me parece paradigmático en este sentido) parecen abocadas a la necesidad de elegir entre someter su talento a la voluntad de los príncipes o aceptar una vida marcada por las privaciones y por una miseria más que probable.

Pocos son los hombres de letras que gozan de la fortuna y los privilegios suficientes como para no tener inquietudes económicas y vivir al margen de las intrigas de Cortes y reinos, disponiendo del tiempo necesario para emprender viajes, conocer nuevas tierras, debatir pausadamente con sus afines y ordenar sus argumentos con la debida elocuencia. En este sentido, el Hitlodeo de la *Utopía*, libre de cargos y libre, al mismo tiempo, de trabas que le obligen a medir o moderar sus puntos de vista sobre la decadente sociedad de su tiempo, aparece como el *alter ego* del joven Moro, como ese filósofo y viajero que al Tomás Moro juez, diplomático y aspirante a consejero real o eclesiástico le hubiera gustado llegar a ser.

La escisión concienical de Moro está ligada, como decimos, a las características del tiempo que le ha tocado vivir, una época marca por rupturas políticas y religiosas de gran trascendencia, que engendran una enorme desconfianza entre partidos y una total incomprensión hacia la figura del sabio “autónomo”, empeñado en gobernarse de acuerdo a su propia ley. Recordemos que en esta época (en torno a 1510) que precede al estallido de la Reforma hasta el “pacífico” y dialogante Erasmo ha tenido que abandonar Italia, la patria espiritual de todos los humanistas y refugiarse en la tranquila Basilea, donde proseguirá sus estudios y su labor editorial.

<sup>9</sup> “Solenne est enim publicas cotidie lectiones haberi antelucanis horis, quibus ut intersint ii duntaxat adigintur, qui ad literas nominatim selecti sunt. Ceterum ex omni ordine mares simul ac feminae, multitudo máxima, ad audiendas lectiones, alii alias, prout cuiusque fert natura, confluit. Hoc ipsum tempus tamen, si quis arti suae malit insumere, quod multis usu venit, quorum animus in nullius contemplatione disciplinae consurgit, haud prohibetur: quin laudatur quoque, ut utilis reipublicae”, *Ibid.*, p. 114.

Por ello, no debe resultarnos extraño que Moro recurra en su *Utopía* a un instrumento, a un personaje ficticio para exponer los principios de “filosofía escolástica” que le resultan “agradables entre amigos íntimos y en conversación familiar”, principios que como su *alter ego* -Hitlodeo afirma “no caben en los Consejos reales donde se tratan graves asuntos con sesuda autoridad”<sup>10</sup>.

La opinión que Moro decide reconocer como propia ante el público es la del Moro realista, aquella que anima a recibir el envite de la política desde la perspectiva del Platón más optimista, heredada por Agustín de Hipona y las corrientes neoplatónicas del Renacimiento a las que Moro es afín.

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 al Estado, ni dejar la nave en medio de la tempestad, por no poder dominar los vientos. Y no es imponiéndoles un lenguaje desacostumbrado e insólito, a sabiendas de que no ha de tener ningún peso ante personas convencidas de lo contrario, sino por medio de un rodeo, como 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<sup>11</sup>.

Ya que la política nace en sí mismo de un mal, de la misma incapacidad de los hombres para vivir en sociedad de forma armoniosa y sin que sea necesario establecer una autoridad superior que los coarte y que, llegado el caso, los castigue, admitamos entonces —dice el Moro realista— que no es posible transformar ni a la sociedad ni a su administración en un bien pleno, en una unidad en la que reine por doquier la virtud y la bondad. Se trata de una convicción, de una forma de entender la política como “mal menor” a la que, gracias a la recuperación de esta misma herencia agustiniana y a la reflexión sobre la realidad “inegable” del pecado original llegarán teólogos protestantes como Lutero y Calvino y a la que, ya con el cambio de siglo, deberán amoldarse también los teóricos católicos de la razón de Estado, figuras de la talla de un Botero, Rivadeneira, Álamos de Barrientos o Mártir Rizo. Manteniendo un rechazo formal del maquiavelismo no dudarán a la hora de hacer girar el pensamiento de reputación más ortodoxa hacia las nuevas coordenadas de lo político. Un cambio semejante en la orientación y los paradigmas del pensamiento político sólo es posible si dejamos de entenderlo exclusivamente como un resultado de la “pluma diabólica” de Maquiavelo y pasamos a abordarlo como una de

<sup>10</sup> “Apud amiculos in familiari colloquio non insuavis est haec philosophia scholastica; ceterum in consiliis principum, ubi res magna auctoritate aguntur, non est his rebus locus”, *Ibid.*, p. 91.

<sup>11</sup> “Si radicatus evelli non possint opiniones pravae, nec receptis usu utiis mederi queas ex animi tui sententia, non ideo tamen deserenda respublica est, et in tempestate navis destituenda quoniam ventos inhibere non possis, at neque insuetus et insolens sermo inculcandus, quem scias apud diversa persuasos pondus non habiturum; sed obliquo ductu conandum est atque adnitendum tibi, uti pro tua virili omnia tractes commode, et quod in bonum nequis uertere, efficias saltem ut sit quam minime malum. Nam ut omnia bene sint fieri non potest, nisi omnes boni sint: quod ad aliquot abhinc annos adhuc non expecto”, *Ibid.*, p. 92.

las formas en las que pensamiento e ideología se adaptan a las circunstancias cambiantes de un siglo que, de forma casi unánime, genera sensaciones de desagrado, desasosiego y temor.

### **Crítica a los jóvenes príncipes y a los nuevos principios de gobierno. Inglaterra y Francia, monarquías contra-utópicas**

No es una casualidad que, entre todos los reinos de la Europa cristiana, Tomás Moro considere a la Francia de Francisco I el reino peor administrado. En el juicio nefasto que el santo realiza sobre el país vecino pesan, sin duda, motivos coyunturales. En efecto, la Francia de Francisco I y de sus antecesores ha logrado desde hace décadas atraer el odio de las naciones vecinas y de los humanistas de talante pacifista por la reiteración de las empresas guerreras con las que pretende poner bajo su dominio a las repúblicas del norte y centro de Italia.

Justo en los meses en los que Moro redacta su *Utopía* se precipitan los acontecimientos que dan lugar a la estrepitosa batalla de Marignano, combate que por su elevado número de muertos en el campo de batalla, más de 12.000, una cifra nada habitual en su época, supone también un indicador de las tendencias exterminadoras que distinguen a la guerra total moderna.

En septiembre de 1515 Francisco I ha derrotado a los cantones suizos y a Maximiliano Sforza en una batalla que parece asegurarle por largo tiempo el dominio sobre el Milanésado, eterno objeto de deseo por parte de los monarcas franceses y se siente en condiciones de imponer sus condiciones al resto de monarcas de la Cristiandad.

La entrevista a la que alude Moro en las líneas iniciales de *Utopía* y en la que junto a otros diplomáticos ingleses participa para intentar solventar las diferencias existentes entre Enrique VIII y Carlos I de Castilla tiene que ver, seguramente, con la necesidad en que ambos monarcas se encuentran de construir una alianza capaz de frenar las altas ambiciones de un príncipe dispuesto a hacer la guerra a todos sus vecinos con tal de aumentar sus dominios.

Atendiendo a los principios que inspiran su política exterior e interior, la Francia del joven Francisco I aparece como el prototipo de los nuevos reinos europeos, hostiles ya a toda consideración moral o religiosa que los desvíe de sus objetivos bélicos y confiados en los principios de un maquiavelismo que precede en varias décadas a Maquiavelo y de una razón de Estado que no encontrará su conceptualización definitiva hasta principios del siglo XVII.

Atendiendo a cómo imagina Rafael Hitlodeo la discusión sobre materias de Estado que tiene lugar en el Consejo del Rey de Francia por estas fechas, no podemos albergar ninguna duda con respecto a que la teorización que Maquiavelo, Botero y otros tratadistas políticos de la primera Modernidad hacen de las máximas de la razón de Estado es posterior a su aplicación en una realidad que parece empeñada en superar los crímenes de ficción y en la que la política de la simulación, la traición y el *coup d'État* están ya plenamente vigentes.

Ea, imáginame en la corte del rey de Francia y formando parte de su Consejo cuando, en el más secreto retiro y presidiendo él mismo a los varones más sabios, se están tratando cuestiones tan graves como éstas: los medios e intrigas para conservar a Milán, atraer de nuevo la escurridiza Napolés, destruir luego a los venecianos, someter a Italia entera, domeñar más tarde a Flandes, Brabante, toda Borgoña y a otros muchos pueblos, ya invadidos de antemano con el pensamiento<sup>12</sup>.

De forma sutil e indirecta, en una obra como la *Utopía*, en la que la historiografía ha subrayado principalmente su contribución al florecimiento de una serie de relatos sobre repúblicas ideales, se introduce una de las críticas más precoces y al mismo tiempo, más certeras, a esa política basada en la simulación y en la violación de la palabra dada que se está extendiendo en Europa y que amenaza con minar los fundamentos de las relaciones entre los reinos y repúblicas cristianas.

Si volvemos otra vez a la Corte del Rey de Francia y escuchamos los consejos que emanan de sus asesores más sabios nos encontramos con que:

(...) uno aconsejará hacer con los venecianos un pacto duradero sólo en la medida de sus propias conveniencias (...); otros, en fin, pensarían en la conveniencia de captarse al rey de Castilla con el señuelo de una alianza familiar y de atraerse con el aliciente de determinada cantidad a algunos de sus cortesanos. Surge entonces la mayor dificultad de todas, o sea la conducta a seguir con Inglaterra; habrá de tratarse de la paz y de asegurar por medio de estrechísimos lazos una unión siempre débil; se les llamará amigos, aunque se les tenga por enemigos; se tendrá preparados, como un cuerpo de guardia, a los escoceses, atentos a cualquier ocasión, para lanzarlos inmediatamente al menor movimiento de los ingleses. Convendrá además favorecer ocultamente, pues los tratados prohíben que se haga a las claras, a algún noble desterrado que se crea con derecho al trono, para tener como en el puño, por este medio, al príncipe del que desconfían<sup>13</sup>.

Pese al carácter ficticio que a todas luces presenta el relato, la enumeración de los criterios que la Francia del momento sigue en su política exterior y que Moro conoce bien por su actividad diplomática, no puede ser más certera. Sin

<sup>12</sup> “Age, finge me apud regem esse Gallorum, atque in eius considere consilio, dum in secretissimo secessu, presidente rege ipso in corona prudentissimorum hominum, magnis agitur studiis, quibus artibus ad machinamentis Mediolanum retineat, ac fugitivam illam Neapolim ad se retrahat: postea vero evertat Venetos, ac totam Italiam subiiciat sibi; deinde Flandros, Brabantos, totam postremo Burgundiam suae faciat ditionis, atque alias praeterea gentes, quarum regnum iam olim animo invasit”, *Ibid.*, p. 81.

<sup>13</sup> “Hic dum alius suadet feriendum cum Venetis foedus, tantisper duraturum, dum ipsis fuerit commodum (); alius interim censet Castelliae principem aliqua spe affinitatis irretiendum, atque áulicos nobiles aliquot in suam factionem certa pensione esse pertrahendos; dum maximus ómnium nodus occurrit, quid statuendum interim de Anglia sit? Ceterum de pace tractandum tamen, et constringenda firmissimis vinculis semper infirma societates, amici vocentur, suspiciantur ut inimici; habendos igitur paratos velut in statione Scotos, ad omnem intentos occasionem, si quid se commoveant Angli, protenus immittendos; ad haec fouendum exulem nobilem aliquem occulte (namque id aperte ne fiat prohibent foedera) qui id regnum sibi deberi contendat, ut ea velut ansa contineat suspectum sibi principem”, *Ibid.*, pp. 81-82.

ir más lejos, apenas un par de años antes, los escoceses, apoyados secretamente por el rey de Francia, han intentado invadir el norte de Inglaterra. Durante su reinado, Francisco I irá aún más allá en la ruptura de las pautas tradicionales en materia de asuntos bélicos y llegará a convertir a un monarca musulmán como Solimán El Magnífico en un fiel aliado frente a los Habsburgo.

Esta forma nueva de desatar guerras a traición y concertar alianzas inusitadas o tan magníficamente celebradas como precarias y efímeras, causa sorpresa e indignación en la época y se enfrenta a las críticas antitiránicas que serán un hábito recurrente en la literatura antimoderna de finales de siglo. Hasta los mismos capitanes franceses, recordando sus empresas militares en décadas posteriores, mostrarán sus escrúpulos de conciencia al recordar la alianza con el turco, viéndose « constraint de confesser que la vergongne a de beaucoup surmonté le profit ». En palabras de François de La Noue, uno de los capitanes más longevos y valerosos del siglo XVI, las insólitas alianzas que algunos monarcas cristianos establecen con los príncipes musulmanes para atacar a otros reinos de la Cristiandad “n'en rapportent autre fruit qu'un apprentissage de tres-mauvaises coutumes qui infectent de corruption les particuliers, & embrouillent de preceptes tyranniques l'esprit de ceux qui gouvernement”<sup>14</sup>.

En medio de Cortes en las que se justifican éste y otros atropellos a los fundamentos religiosos y principios morales que deberían inspirar toda acción de gobierno y ante príncipes que están dispuestos a todo por agrandar sus dominios y su patrimonio de Estados hereditarios, parece no haber lugar alguno para consejeros que defienden la paz y se esfuerzan por dirimir los términos de un acuerdo justo para todos los actores del tablero internacional.

Ya señalamos en la Introducción de nuestro trabajo como Seyssel, defensor de la nobleza en Francia pero partidario de una cierta permeabilidad estamental y de una automoderación del monarca en su acción de gobierno, debe abandonar la Corte de Francia en el mismo 1515 en el que Moro redacta su *Utopía*.

Los paralelismos entre las críticas a los males que ambas obras detectan en sus reinos respectivos son muy significativos. Si Seyssel condena que los reyes franceses recurran cada vez más a la venta de las magistraturas en Francia y considera en cambio muy necesario y saludable el que se abra el acceso a los mismas a los individuos del pueblo mediano y llano que acrediten las virtudes y capacidades requeridas para el ejercicio de los distintos cargos, el ficticio Rafael Hitlodeo no le está a la zaga al considerar imprescindible “que los cargos públicos no se soliciten, ni se vendan, ni hayan de desempeñarse con boato, para no obligar a sus titulares a procurarse dinero con fraudes y rapiñas y evitar la necesidad de proveer en hombres ricos cargos que deberían ser desempeñados por personas competentes”<sup>15</sup>. Lo que aún siendo a todas lu-

<sup>14</sup> François LA NOUE, *Discours politiques et militaires*, Genève, Droz, 1967, pp. 424, 429.

<sup>15</sup> “(...) tum magistratus ne ambiantur, neu dentur venum, aut sumptus in illis fieri sit necesse (alioquin et occasio datur per fraudem ac rapinas sarcienae pecuniae, et fit necessitas eis muneribus

ces lógico parece imposible de alcanzar en los reinos inglés y francés (en este último, la venalidad de los cargos públicos seguirá vigente hasta el final del Antiguo Régimen) es uno de los principios elementales de la ética política que impera en Utopía, en la que “el que solicita algún cargo público pierde toda esperanza de conseguirlo”<sup>16</sup>.

La extensión de la venalidad de las magistraturas es sólo una de las plagas que se extienden en la Europa del momento. En los pasajes más críticos con los monarcas y consejeros políticos de su tiempo, Moro arremete contra unos monarcas que están dispuestos a todo no sólo con tal de adquirir nuevos dominios, como ya vimos, sino con el mismo propósito de aumentar su autoridad sobre sus propios súbditos.

Con este fin ponen en práctica los reyes indignos una serie de máximas de gobierno que, si nos fijamos en las guerras sin tregua y en la ola de empobrecimiento que sacuden a la Europa del momento, parecen estar en boga en cada Corte. Si trazamos un paralelismo entre los principios que Moro condena de forma rotunda y los principios tiránicos que Maquiavelo parece prescribir a Lorenzo II de Médicis, volvemos a observar una coincidencia sorprendente y podemos avanzar en nuestro diagnóstico de los males del tiempo en el que se gesta el renacimiento del género utópico. En distintos pasajes de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (L. I, Caps. 1 y 2, L. II, Cap. 7 y L. III, Caps. 16 y 25), Maquiavelo liga la riqueza de los habitantes de una región a su disposición a la desobediencia y la rebelión. Desde este punto de vista, el que se mantenga en la pobreza a los súbditos aparece como la mejor garantía para evitar que éstos lleguen a hacerse algún día con los medios necesarios para organizar levantamientos capaces de derrocar al monarca o mermar su autoridad.

El consejo que antaño fuera unánimemente detestado como precepto tiránico<sup>17</sup> es, a principios del siglo XVI, una máxima fundamental para entender el funcionamiento de las Cortes europeas. Como señala Moro en su *Utopía* el interés de los príncipes por la acumulación de “tesoros”, les lleva a especular con el valor de la moneda, establecer nuevas tasas, demandar ingresos para guerras ficticias<sup>18</sup>. La simulación y el engaño juegan un papel fundamental a la hora de implementar los nuevos abusos y exacciones, ya que es norma común el que las nuevas tasas y dispensas se establezcan bajo el pretexto de que el Príncipe pretende gravar “cosas perjudiciales al pueblo”, dando así la impresión de que

praeficiendi divites, quae potius fuerant administranda prudentibus)”, *Utopía, op. cit.*, p. 97.

<sup>16</sup> “Qui magistratum ullum ambierit, exspes omnium redditur”, *Ibid.*, p. 166.

<sup>17</sup> En este sentido, el famoso jurista Alciato se hace eco de la tradición política latina cuando cataloga el “opulencia tyranni, paupertas subiectorum” entre los principios tiránicos recogidos en sus *Emblemas*, de 1531. La edición lionesa de 1550 fue editada en facsímil hace algunos años. Andrea ALCIATO, *Emblemata*, Hants, Scholar Press, 1996. Traducción española *Emblemas*, Ed. y comentario de Santiago Sebastián, prólogo de Aurora Egido y trad. actualizada de Pilar Pedraza, Madrid, Akal, 1985.

<sup>18</sup> *Utopía, op. cit.*, pp. 84-85.

“no perdonará a ningún particular nada contrario al bien del pueblo, como no fuese a costa de una gran cantidad”<sup>19</sup>.

El arranque de esta forma moderna de entender la autoridad como dominio, que los súbditos de las grandes monarquías empiezan a padecer mucho antes de que teóricos como Maquiavelo o Moro puedan plasmar por escrito lo que aún no son sino impresiones borrosas de una fase de transición y de unos cambios en proceso, coincide también con el rescate de los principios jurídicos más proto-absolutistas del Imperio Romano, que algunos de los juristas de principio del siglo XVI se esfuerzan en rescatar en la compilación de Justiniano. La doctrina que establece que todos los bienes del reino pertenecen al rey tiene su origen en esta fuente y goza también, según denuncia Moro, de un crédito inusitado en la época.

En efecto, perteneciéndole los bienes de todos e incluso los hombres mismos y no poseyendo cada uno sino lo que la benevolencia regia le consiente, importa mucho al rey, y en ello estriba su seguridad, que los particulares posean lo menos posible, para que no se ensoberbezca el pueblo con riquezas y libertad”. Los reyes consideran, por ello, que la pobreza y la miseria son sus mejores aliados al privar “a los oprimidos todo generoso impulso de rebelión”<sup>20</sup>.

Moro señala en cambio a la pobreza como el caldo de cultivo de las rebeliones: “¿Quién, en fin, se lanza con ímpetu más audaz a subvertirlo todo, con la esperanza de lucrarse en algo, sino el que ya no tiene nada que perder?”<sup>21</sup>. Los acontecimientos no tardarán en darle la razón. En la década siguiente se producirán grandes levantamientos campesinos en Alemania, Carlos I tendrá que empeñarse a fondo para derrotar a los comuneros castellanos e imponer por la fuerza innovaciones fiscales basadas en una concepción semejante de las finanzas públicas y Francisco I se enfrentará a continuas revueltas de campesinos y artesanos<sup>22</sup>, asfixiados por las contribuciones forzosas que se verá obligado a exigir cuando, víctima de sus ambiciones territoriales desmesuradas, sea derrotado y capturado por los ejércitos del Emperador en Pavía y lleve a la Corona de Francia a una bancarrota de la que sólo logrará restablecerse, parcialmente, en las primeras décadas del siglo XVII.

<sup>19</sup> “( ) dum ab alio admonetur, uti sub magnis multis multa prohibeat, maxime talia, qua ene fiant in rem sit populi; post pecunia cum illis dispenset, quorum commodis obstat interdictum; sic et a populo gratiam iniri, et duplex adferri compendium; vel dum hi multantur, quos quaestus cupiditas pellexit in casses, vel dum aliis vendit privilegia tanto pluris quanto siliacet fuerit melior princeps, utpote qui gravatim quicquam contra populi commodum privato cuiquam indulgeat, et ob id non nisi magno pretio”, *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>20</sup> “( ) praeterea nihil iniuste regem facere, ut maxime etiam velit, posse, quippe omnia omnium euis esse, ut homines etiam ipsos, tantum vero cuique esse proprium quantum regium benignitas ei non ademerit, quod ipsum ut quam minimum sit principis multum referre, ut cuius tutamentum in eo situm sit, ne populus divitiis ac libertate lasciviat, quod hae res minus patienter ferant dura atque iniusta imperia; quam contra egestas atque inopia retundat animos ad patientes reddat, adimatque pressis generosos rebellandi spiritus”, *Ibid.*, p. 87.

<sup>21</sup> “( ) quis intentius mutationi rerum studet, quam cui minime placet praesens vitae status?”, *Ibid.*, p. 88.

<sup>22</sup> Henry HELLER, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, Montreal, McGill-Queen's Univ. Press, 1991, p. 23.



La voz de Moro se alza como advertencia sobre estos monarcas de nuevo cuño que parecen empeñados en adquirir la gloria militar aún a costa de ganarse la reputación ignominiosa de tiranos execrables. Además de pronunciarse a favor del normativismo y de la serie de principios éticos que, respaldados por la tradición, han regulado durante siglos las relaciones entre reyes y súbditos, Moro recupera una distinción fundamental en la teoría política clásica. El jurista inglés no quiere reconocer como legítimo a aquel soberano que de monarca sólo tiene el título. Ilegítimos son, por tanto, todos aquellos príncipes que gobiernan pensando en su patrimonio o dominios personales y no en la felicidad pública, como hiciera el buen cónsul Cayo Luciano Fabricio. Para ser reconocido por sus súbditos como rey legítimo el monarca debe conservar en todo caso la “majestad” o dignidad inherente a su cargo, que no tolera mácula alguna ni la puesta en práctica de principios tiránicos con el fin de conservar o aumentar un determinado dominio territorial.

En palabras de Moro, al rey que, siendo “odiado o despreciado por sus súbditos”, se empeña en conservar su autoridad sobre ellos “por el ultraje, el despojo y la confiscación reduciéndolos a la mendicidad, más le valdría renunciar inmediatamente al reino que retenerlo con tales procedimientos que, aunque le conserven su título, le hacen perder la majestad, pues no es propio de la dignidad real gobernar a mendigos, sino a gentes felices”<sup>23</sup>.

Es otra fuente romana, la *lex digna vox* de Teodosio que el jurista italiano Baldus de Ubaldis había glosado en la segunda mitad del siglo XIV, la que fundamenta la distinción entre rey por mero título y rey con majestad. Su apelación a la dignidad inherente a la figura regia es recuperada por el jurista hugonote Innocent Gentillet al final de esa larga serie de guerras francesas que la historiografía ha convenido en designar como guerras de religión y que son, en realidad, uno más de la larga serie de conflictos desatados por las resistencias estamentales, campesinas, urbanas y provinciales al militarismo y absolutización de la autoridad monárquica que experimenta el siglo XVI. A diferencia de esos cortesanos serviles que lisonjean a su príncipe afirmando “que no puede hacer nada injusto”<sup>24</sup>, lo que equivale a decir que la voluntad del monarca es el único criterio que distingue la justicia de la injusticia y que el monarca está exento del cumplimiento de toda ley, la *lex digna* considera la sumisión a las leyes como la característica esencial de un ejercicio de la *majestas* digno y noble.

Et à la verité tous les bons empereurs romains ont tousjours tenu ce langage, et ont ainsi pratiqué leur puissance, comme nous lisons par leurs histoires: et mesmes l'empereur Theodose en a fait une loy expresse, laquelle

<sup>23</sup> “(...) quod si rex aliquis adeo aut contemptus esset aut invisus suis, ut aliter eos continere in officio non possit, nisi contumeliis, compilatione et sectione grassetur, eosque redigat ad mendicitatem, praestiterit illi profecto regno se abdicare, quam his retinere artibus, quibus quanquam imperii nomen retineat, certe amittit maiestatem: neque enim regiae dignitatis est imperium in mendicis exercere, sed in opulentos potius atque felices”, *Utopia, op. cit.*, p. 67.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 87.



(parce qu'elle est belle et bien remarquable) je veux icy traduire de mot à mot. *C'est parole* (dit-il) *digne de la majesté de celuy qui regne, de se dire prince lié aux loix, tant pend nostre autorité de celle du droict. Et à la verité c'est plus grand' chose que l'empire mesme, de soumettre son empire et puissance aux loix. Et ce que nous ne voulons nous estre loisible, nous le remonstrons aux autres princes par l'oracle de nostre present edict (...)*<sup>25</sup>.

Podríamos hablar de otros principios y prácticas tiránicas prescritas o descritas en *El Príncipe*, condenadas por Moro en su Utopía y denostadas aún como novedades perniciosas del siglo varias décadas después. Pienso, por ejemplo, en la condena del jurista inglés al uso político de la religión o a la multiplicación y complejidad creciente del sistema legal, estrategias que buscan embaucar y confundir a los pueblos para que aprueben todas las acciones del monarca o no puedan recurrirlas en caso de que ésta atente contra sus intereses.

Por razones de espacio y tiempo, ¿cómo no?, pasamos a abordar sin embargo la última de las cuestiones a la que habíamos prometido responder en el título de nuestra comunicación, a saber, cuál sea la naturaleza del marco temporal que define a la sociedad de Utopía.

### **La utopía, a caballo entre la tentación ucrónica y el culto al “buen orden antiguo”. Otras manifestaciones de la “nostalgia temporis” en la primera modernidad**

Tras haber abordado cuestiones como el desasosiego personal que suscitan a Tomás Moro, prototipo de hombre moderno, sus múltiples ocupaciones y la ausencia de tiempo para el cultivo de las letras, la dependencia general con respecto a príncipes y cortes en la que se encuentran los hombres insignes de este tiempo y el resto de innovaciones y principios de gobierno tiránicos que espíritus generosos como Moro denuncian como males característicos de su siglo, ha llegado la hora de fijarnos en las características del marco temporal que caracteriza a la sociedad utópica que Moro nos presenta en la segunda parte de su obra.

Ante la ausencia de una ubicación real de la república de Utopía, que resulta ciertamente una de sus características esenciales, podríamos caer en la tentación de afirmar que lo propio de la sociedad utópica es también su indefinición temporal. Si nos fijamos en los detalles temporales que, aunque de forma un tanto imprecisa, nos proporciona la *Utopía* de Moro y el resto de textos canónicos del género utópico moderno (pienso en *La Nueva Atlántida* y en *La Ciudad del Sol*), observamos que las sociedades ideales que Bacon, Campanella y Moro nos describen son en realidad sociedades de rancio abo-lengo, cuya construcción y orden social arrancan de un tiempo que antecede incluso al nacimiento de Jesucristo.

<sup>25</sup> Innocent GENTILLET, *Discours contre Nicolas Machiavel*, Genève, Droz, 1968 (orig. 1576), p. 86.

Utopía es, en este sentido, un Estado mucho más antiguo que el resto de los que se conocen, habiendo sucumbido los Estados que nacieron en esa época —ubicada por Hitlodeo en torno al siglo II o III a.C.— por la corrupción de sus leyes políticas<sup>26</sup>. El éxito de Utopía se funda, por tanto, en la conservación de las leyes del mítico legislador Utopo, padre de la patria, por así decirlo, y modelador de ésta hasta en los detalles más pequeños. Los fundamentos establecidos por el legislador se han conservado en la isla durante el largo período de 1760 años acaecido desde la creación de la comunidad política. Ello atestigua la importancia que en Utopía se concede a la historia en general y al fundamento histórico del buen orden político en particular.

Moro sigue en este punto una idea firmemente enraizada en la mentalidad de su siglo, de corte marcadamente aristotélico, que considera que la mayor antigüedad y el asentamiento de las leyes en la costumbre son distintivos del Estado bien ordenado. La novedad y los cambios incesantes en las leyes generan en cambio un desorden irremediable y ponen a todo orden político bajo amenaza de su propia disolución.

Observemos, en cambio, lo poco que ha cambiado Utopía en el transcurso de 1760 años, apenas algunos elementos técnicos ligados a la construcción o al adorno de calles y plazas, pero nada en lo que ha de ver con sus leyes políticas:

Consta en sus *Anales*, que abarcan su historia en un espacio de 1760 años desde la toma de la isla, y que ellos conservan piadosa y diligentemente, que las casas, en un principio, eran bajas y como chozas y cabañas.

En el momento en el que Moro escribe, los edificios residenciales han conocido una evolución positiva y son ya de “tres pisos, sus paredes de piedra viva, cemento o ladrillo por fuera y de apretada argamasa por dentro”. Sólo en pequeños detalles como la ordenación urbana (o mejor dicho, en su “ornato y demás cuidados”, que Utopo dejó a la posteridad “al darse cuenta de que para esto no bastaba la vida de un hombre”<sup>27</sup> se admiten y se ven con ojos positivos los cambios.

<sup>26</sup> “En lo que mira a la antigüedad de los Estados, replicó Rafael, sólo podrías pronunciarte con exactitud si hubieses leído las historias de aquel mundo, según las cuales hubo en él ciudades antes que aquí hombres”. “Quod ad vetustatem, inquit ille, rerum attinet publicarum, tum pronuntiare posses rectius, si historias illius orbis perlegisses; quibus si fides haberi debet, prius apud eos erant urbes quam homines apud nos”, *Utopía, op. cit.*, p. 98.

<sup>27</sup> “Nam totam hanc urbis figuram, iam inde ab initio descriptam ab ipso Utopo ferunt. Sed ornatum, ceterumque cultum, quibus unius aetatem hominis haud suffecturam uidit, posteris adiciendum reliquit. Itaque scriptum in annalibus habent, quos ab capta usque insula mille septingentorum ac sexaginta annorum complectentes historiam diligenter et religiose perscriptos adservant, aedes initio humiles, ac veluti casas et tuguria fuisse, quolibet ligno temeré factas, parietes luto odductos, culmina in aciem fastigiata stramentis operverant. At nunc omnis domus visenda forma tabulatorum trium; parietum facies aut sílice aut lateris constructae denique in alveum introrsus congesto rudere”, *Ibid.*, p. 109.

En los demás aspectos la isla conserva una inmutabilidad salvífica. Hasta “los trajes son uniformes en toda la isla desde tiempo inmemorial y sólo se diferencian según el sexo del que los lleva o su condición de casado o soltero”<sup>28</sup>.

Desde este punto de vista, la utopía moderna se revela como una hija de su tiempo y de su siglo y puede ser puesta en relación con dos de las ideas más queridas por los humanistas y eruditos de este tiempo. En primer lugar, al tratarse de repúblicas que, fundadas en los tiempos clásicos, se han mantenido, por así decirlo, casi intactas y alejadas del contacto con otros pueblos, con ese resto del mundo que ha conocido el ocaso de las virtudes ciudadanas de griegos y romanos y se ha visto abocado a los procesos de corrupción y degeneración a los que antes aludíamos, las utopías modernas reflejan el deseo del sabio moderno de reencontrarse con los modelos idealizados del pasado y con una forma de conducta ejemplar que, en realidad, sólo vive en los libros que la dedicación humanista y la imprenta han difundido en toda Europa desde el Renacimiento. Los habitantes de Utopía son, en este sentido, como señala Moro, los últimos vestigios de las civilizaciones griega y persa, dos de las naciones más refinadas de la Antigüedad.

La utopía puede ser entendida además como otra de las manifestaciones de una de las pulsiones más acentuadas en la primera Modernidad, el culto al “buen orden antiguo”, la creencia en aquel tiempo pasado en el que una determinada república o una cierta monarquía fueron perfectas. La investigación histórica y, normalmente patriótica, sobre el momento en que el propio reino llegó a disfrutar de una configuración armónica y estable se confunde así con un proyecto político de futuro, tal como ha subrayado Paul-Alexis Mellet, uno de los últimos autores en alcanzar cierta notoriedad en la historia intelectual francesa<sup>29</sup>.

También la historiadora Arlette Jouanna, pensando en tratadistas políticos de la talla de un Duplessis Mornay o en el Hotman que rescata el pasado franco-galo de los siglos que sucedieron al ocaso de la dominación romana sobre las Galias como modelo político a aplicar en la Francia que necesita salir, de una vez por todas, del intervalo tiránico de las guerras de religión, ha señalado que “les ouvrages d’histoire ont tous eu, à ce moment-là, quels qu’aient été par ailleurs les progrès de la méthode historique, tendance à se transformer en traités politiques ou en manuels constitutionnels”<sup>30</sup>.

Como en el caso de los utopistas modernos, los François Hotman y compañía buscan también el momento original, ese momento de creación de un reino o de un orden político y de sus leyes fundamentales al que, en los cuerpos

<sup>28</sup> “Nam vestes, quarum, nisi quod habitu sexus discernitur, et caelibatus a coniugio, una per totam insulam forma est, eademque per omne aevum perpetua, nec ad oculum indecora, et ad corporis motum habilis, tum ad frigoris aestusque rationem apposita, eas, inquam, quaeque sibi familia conficit”, *Ibid.*, p. 112.

<sup>29</sup> Paul Alexis MELLET, *Les traités monarchomaques : confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 28.

políticos no utópicos, le sigue un lento proceso de degeneración y corrupción que coincidiría con el alejamiento cada vez más pronunciado de esas leyes de partida, del momento del origen que es, sin duda, el más perfecto.

En su ensayo clásico *La Constitución antigua y el orden feudal*, Pocock detectó tendencias similares en el pensamiento inglés de los siglos XVI y XVII, sin extender pese a todo su análisis a un género utópico al que la historia de las ideas ha mantenido encerrado, durante demasiado tiempo, en su torre de marfil<sup>31</sup>.

Si consideramos que también en España, en obras fundamentales para el pensamiento político del siglo XVI como el *De rege et de regis institutione* de Juan de Mariana, publicado en 1599, se establece como haya de ser una monarquía perfecta atendiendo al estado original de los reinos y a las leyes inmutables del gobierno político nos encontramos con que la *nostalgia temporis* y el culto por el “buen orden antiguo” son sentimientos y tendencias ampliamente extendidas en el pensamiento político del siglo XVI.

Estudiando dicha reacción, dicha revuelta contra los desórdenes del tiempo en la que se agrupan tanto el género utópico como una buena parte de la literatura política de su siglo, podemos romper el pretendido aislamiento que la historiografía ha querido conferir a los escritos utópicos. Nos encontramos, como vemos, ante un ramillete de respuestas posibles y, hasta un cierto punto lógicas, a una misma sensación de desaliento, a la inseguridad que experimentan los hombres del siglo XVI al constatar la rapidez con la que se suceden las innovaciones que alteran y debilitan principios e instituciones religiosas y políticas que poco tiempo atrás eran consideradas sacrosantas. Somos testigo del mismo deseo imposible de una vuelta a casa, de un regreso al hogar materno que ya no está y que se ha transformado en la pluma de Moro en un lugar sin lugar, en la isla de Utopía o en esas otras islas cercanas en las que, aunque sigue existiendo la muerte, no existe ninguna pena capaz de arrebatarse la vida a un hombre: “Mucho me deleitaste, dije, Rafael amigo; hasta tal punto es a la vez inteligente e ingenioso cuanto has dicho. Además, ha habido momentos en que, con el grato recuerdo del Cardenal, en cuya corte me eduqué de niño, parecíame retornar no sólo a la patria, sino a la infancia”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> J.G.A. POCOCK, *The ancient constitution and the feudal law : a study of English historical thought in the seventeenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

<sup>32</sup> “Profecto, mi Raphael, inquam, magna me affecisti voluptate, ita sunt abs te dicta prudenter simul et lepide omnia. Praetera visus mihi interim sum, non solum in patria versari, verum etiam repuerascere quodammodo iucunda recordatione cardinalis illius, in cuius aula puer sum educatus”, *Utopía, op. cit.*, p. 79.

## El pensamiento utópico frente al desencanto de la modernidad

*María Cristina Ríos Espinosa<sup>1</sup>*

*“La soberbia se resistiría a poner los pies en el paraíso si supiera que no hay clases sociales sin privilegios a las cuales poder mandar y contemplar con perversa satisfacción”*

*Utopía, Moro.*

### **Pertinencia del pensamiento utópico**

Reflexionar sobre la vigencia de las utopías es crucial en América Latina y en especial en México hoy víctima de la violencia, quien sufre de un grave déficit de credibilidad en sus instituciones y en la impartición de justicia de un Estado de Derecho fallido. Hoy los mexicanos debemos comprometernos con la transformación de nuestra sociedad en una participación activa, que pida la rendición de cuentas a nuestros representantes populares y que nos aseguren un clima de paz en donde podamos hacer un verdadero ejercicio de nuestros derechos, sólo así es posible hablar de una república democrática. Así como Tomás Moro (1477-1535) criticaba en su obra *Utopía* escrita hace 500 años en Inglaterra las consecuencias de una política económica y comercial que dejaba sin empleo a cientos de campesinos que emigraban a las ciudades, cuyo empobrecimiento les obligaba a robar por hambre y les condenaba a la pena de muerte, cuando era el Estado el responsable de ese delito en tanto ha-

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinadora de la Maestría en Arte y Decodificación Visual del Instituto Cultural Helénico, A. C. Secretaria de la Asociación Mexicana de Estudios en Estética (AMEST). Tutora de la Maestría en Teoría Crítica del 17, Instituto de Estudios Críticos y del Doctorado en Educación de la Universidad Marista, Cd. de México.

bía provocado una escasez artificial de alimentos y fomentado el crecimiento de una masa de pobres, que como mano de obra excedentaria permitiría el abaratamiento de los salarios. De igual manera, debemos poner en la mesa de discusión hoy la crítica a las políticas económicas neoliberales impuestas a los países pobres a causa de la globalización. Hoy en día los problemas de migración de las antiguas colonias europeas en África y América Latina y del narcotráfico entre países productores pobres, que ponen los muertos y del otro lado, países consumidores hipócritas incapaces de reconocer su complicidad en la violencia, vuelven imprescindible reflexionar en torno a la fuerza crítica del pensamiento utópico promovido por Moro, que es la de iluminar, mediante un proyecto político, la praxis, que se dirija como contenido concreto hacia la construcción de sociedades justas y equitativas, única forma de posibilitar el ejercicio de la libertad y no una mera abstracción moderna como veremos más adelante.

### **Vigencia de la crítica de Moro al sistema de organización social capitalista**

Me interesa revisar algunos puntos centrales de la crítica de Moro al sistema de justicia de la Inglaterra del siglo XVI, dicho afán no obedece a un interés enciclopédico o a un ejercicio de erudición ociosa, sino a la vigencia de un pensamiento profundamente revolucionario, en el sentido de su búsqueda por lograr sociedades más justas. También vemos a un pensador vanguardista entre sus contemporáneos, en particular en el manejo de ciertos principios religiosos, como lo es la defensa a la libertad de conciencia religiosa<sup>2</sup>. En este respecto vemos a un pensador que anuncia una defensa que hará la ilustración más adelante, me refiero a la defensa del uso de razón en la aceptación de los dogmas de fe. Plantea la idea de una religión dentro de los límites de la razón aún antes del deísmo de Kant y de Hegel. La crítica al sistema comercial de Moro se puede comparar con la hecha por Marx en el siglo XIX en su crítica al capital tres siglos después, en particular en su análisis sobre la acumulación originaria del capital, para quien el comercio era visto como un juego de suma cero, es decir, para que un país ganara el otro tenía que perder. Su práctica fomentaba la escasez, el manejo ideológico de los beneficios del mismo, abaratando el trabajo, condenando a la miseria a miles que emigraban del campo a las ciudades.

Moro crítica las formas de vida y sistemas sociales basados en el mercado, la avaricia entre los hombres, la contradicción de una sociedad en su admiración por lo superfluo, en lugar de centrar su atención en las maravillas y

<sup>2</sup> Moro postula el respeto por los diferentes credos en una sorprendente idea de tolerancia religiosa, porque sabemos por la historia que en realidad no lo fue con los herejes, parece no quedar duda que sentenció a muerte por herejía a varias personas, lo que en esa época significaba ser quemado vivo en la hoguera. Para Moro los herejes subvertían el orden de una sociedad civilizada. No deja de llamar la atención la contradicción entre el ideal utopiano de tolerancia religiosa propuesto con los hechos de la vida real del autor de *Utopía*.

dones de la naturaleza, como bienes no mercantilizables. Goces para los cuales no hay que esforzarse ni pagar por ello:

los utopianos no pueden entender por qué alguien debería estar fascinado por el brillo opaco de un pedazo de piedra cuando tiene para mirar todas las estrellas del cielo, o cómo alguien puede ser tan tonto de creerse mejor que otros porque sus ropas están hechas de un hilado más fino. Después de todo esa ropa tan fina fue alguna vez llevada por una oveja<sup>3</sup>

Nuestro pensador crítica el absurdo de una economía en donde lo que vale es el dinero y lo material, desvalorizando el esfuerzo y el trabajo humano, el hombre sufre una degradación ontológica por parte del mercado quien en un acto de antropofagia le succiona el valor. Porque su crítica es ontológica, es a la deshumanización de la sociedad y a la inversión de los valores hecha por el capitalismo: “Tampoco pueden comprender [los utopianos] cómo una sustancia tan inútil como el oro, puede ser hoy en día considerada en todo el mundo como más valiosa que los seres humanos mismos”<sup>4</sup>. En esta cita, reconoce la contradicción resultante de la desvalorización del hombre por los “valores de cambio” y del dinero, cuando en realidad él es el único creador del valor. Nuestro pensador no puede entender el funcionamiento servil de una sociedad hacia el dinero, le parece un total absurdo y sin sentido.

El vicio o pecado de avaricia es duramente criticado por Moro, quien pone en voz de los utopianos dicha crítica. Es a través de esta ficción literaria, la cual funciona como una sátira, como se plantea la posibilidad de restaurar y recomponer este estado absurdo de la función social del mercado y dice: “los utopianos tienen estas ideas en parte por haber sido criados bajo un sistema social que está francamente opuesto a este tipo de absurdos, y en parte debido a sus lecturas y educación”<sup>5</sup>. Quiere dar a entender que es la educación y la ilustración de la sociedad la fuente de liberación de sistemas totalizadores y deshumanizados. La educación en valores humanísticos es el único camino para transformar las conciencias hacia su descolonización, volverlas críticas del Estado y así caminar hacia el reconocimiento de lo humano y la reconfiguración de los valores de la vida. La función de la vida es la felicidad, no el sufrimiento.

Nuestro humanista se pregunta acerca de la “naturaleza de la felicidad humana” y nos dice que tiene su origen en la religión más que de la razón, ¿por qué lo dice? Porque es la religión quien logra identificar la verdadera felicidad. Moro es un hombre de fe y muere como defensor de la misma, no olvidar. Nos dice:

Y lo sorprendente es que basan [los utopianos] esta doctrina de autoindulgencia en argumentos extraídos de la religión... Es que en todas las discu-

<sup>3</sup> Tomás Moro, *Utopía*, Losada, Buenos Aires, Argentina, 2003, p. 132.

<sup>4</sup> Moro, *Op. Cit.*, p. 132

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 133

siones sobre la felicidad invocan ciertos principios religiosos para suplir los mecanismos de la razón, a los que consideran insuficientes para identificar la verdadera felicidad<sup>6</sup>

La religión en Moro no es un delirio colectivo ni una manera de enajenar la conciencia mediante un poder pastoral, el Dios de Moro es amoroso, debemos ubicar la raíz de su pensamiento en el contexto de la Reforma protestante, que no deja de preocuparle. La defensa de la fe, la encontramos en el siguiente pasaje: “El primer principio es que toda alma es inmortal y ha sido creada por un Dios de amor, quien desea para ella la felicidad”<sup>7</sup>. Ahora seguido de aquí, si el príncipe es el representante de Dios en la tierra, entonces tiene como imperativo político hacer felices a sus ciudadanos sirviéndolos y procurando su bienestar material, pues de qué sirve ser un soberano de mendigos, ello resultaría vergonzoso más le valdría renunciar ante su ineficacia para hacer felices a los hombres, a quienes debe procurar la abundancia y no al revés.

Nuestro pensador no es el defensor de una religión en la que no intervenga el uso de la razón, como ya mencioné antes, acepta que esta debe darse dentro de sus límites: “Si bien son principios religiosos, los utopianos encuentran fundamentos racionales para aceptarlos”<sup>8</sup>. La felicidad es el objetivo de la vida según Moro, vemos una defensa del placer racional. Es la razón la que nos enseña a amar y reverenciar a Dios quien nos dio la capacidad para ser felices. De manera tal que en la ética de Moro es un imperativo llevar una vida tan alegre y agradable como nos sea posible, ayudando a los demás seres de nuestra especie a concretar su felicidad. Es decir, la sociedad no está fundada en el individualismo posesivo de la teoría política de Locke o Hobbes, sino en la solidaridad como principio universal frente a la competencia entre los hombres postulada por el pensamiento político liberal posterior, base del comercio y del mercado, cuyas pasiones de fondo son la soberbia, la envidia, la avaricia y el afán de dominio, quienes mueven toda la maquinaria de la sociedad, condenadas por su *Utopía*.

Moro hace una reivindicación del placer, de la alegría y la felicidad como objetivo de todos los esfuerzos humanos, es decir, la finalidad del trabajo debe ser la realización del hombre, de lo contrario estaríamos frente a un sin sentido, el trabajo y la gratificación deben estar armonizados para garantizar la realización humana, único objetivo de la vida. La crítica de Moro a los sistemas de justicia europeos va dirigida expresamente a señalar la contradicción de separar el trabajo y goce como actividades incompatibles, en donde el trabajador genera el bienestar social y la riqueza de un país pero queda separado de sus frutos y recompensas, es una irracionalidad del Estado. Pues según Moro, el logro o búsqueda de la felicidad es racional, un imperativo de la razón considerado dentro de la virtud, aunque no se trata de una tendencia individualista

<sup>6</sup> Ibid., p. 135.

<sup>7</sup> Ibid., p. 135.

<sup>8</sup> Ibid., p. 135



o egoísta sino colectiva, en tanto debe al mismo tiempo aliviar el sufrimiento de los demás y poner fin a sus desdichas, devolverles la alegría de vivir y su capacidad de gozar de la cual fueron despojados por los valores del mercado. No obstante, el interés propio no es condenado por Moro, aunque siempre dentro de ciertos límites: “Dentro de estos límites reconocen como algo razonable considerar los propios intereses, así como un deber moral consultar también los de la comunidad”<sup>9</sup>. Nuestro pensador critica duramente las tergiversaciones del placer, a este lo define como aquel que produce goce pero que no genera consecuencias negativas posteriores, sin embargo, vivimos bajo formas ilusorias del placer, las cuales desenmascara como formas falsas del mismo. Por ejemplo, los que se sienten superiores por las ropas que llevan puestas: “Pero se les ha metido en la cabeza que la hebra fina es evidentemente superior y que llevarla de algún modo aumenta el valor de su propia persona. Se sienten... merecedores de un respeto mucho mayor que el que nunca se hubieran atrevido a esperar de haber estado ataviados con ropas menos costosas, y se indignan si no lo obtienen”<sup>10</sup>.

Moro nos pone varios ejemplos que sirven para satirizar los valores de una sociedad de mercado, el vicio de avaricia fuente de la apropiación desmedida que confunde el “valor de uso” con el “valor de cambio”, invirtiendo los valores, el valor de lo humano queda desplazado por el dinero, su trabajo pasa de ser algo vivo y creativo a ser algo muerto como mercancía, única que le queda al trabajador y que se le debe podrir porque nadie la quiere en el mercado. No les queda más remedio que robar por hambre, para luego ser condenados a muerte por un delito del cual la política económica y comercial es responsable, al desplazar a miles de campesinos a las ciudades al prohibirles la siembra en las tierras de cultivo para dedicarlas a pastizales, con el fin de alimentar a las ovejas, dado que Inglaterra gozaba de ventaja comparativa y comercial en la producción de lana en el siglo XVI, provocando una escasez grave de alimentos y hambre en la mayoría de la población, reducidos por ello a la mendicidad.

Otro ejemplo de falso placer es la caza de animales, Moro la condena con dureza: “Por eso los utopianos consideran la caza por debajo de la dignidad de los hombres libres”<sup>11</sup>. Pues cómo pueden considerar una diversión el descuartizamiento de una criatura inocente, como es una liebre siendo perseguida por un perro. Hasta acá llega la defensa de la vida hecha por Moro, a la defensa de los animales. Reconoce el valor material de la reproductibilidad de la vida: “Casi todos en Utopía estarán de acuerdo en que es muy importante [los deleites de comer y beber] porque es la base de todos los demás. Es suficiente por sí mismo para brindar el placer de disfrutar de la vida, y sin él, ningún otro placer

<sup>9</sup> Ibid., p. 137.

<sup>10</sup> Ibid., p. 139.

<sup>11</sup> Ibid., p. 140.

es posible”<sup>12</sup>. En esta cita, reconoce el fundamento material de la vida para que otros placeres nos sean posibles, es decir, la alimentación y la satisfacción de las necesidades primarias para la reproducción social es la condición de posibilidad de realización del todo de lo humano<sup>13</sup>.

En la ficción de Moro hay un reconocimiento de los logros tecnológicos del hombre, esta no está peleada con la agricultura, siempre y cuando quede subordinada a lo humano, a la ampliación de la vida de la sociedad. Insiste en la manera como los hombres pueden vencer los obstáculos de la naturaleza, como es el caso de la aridez del suelo: “Su tierra [la de los utopianos] no es siempre fértil, y el clima no es demasiado bueno, pero por medio de una dieta balanceada se hacen resistentes a las malas condiciones climáticas y a través de un cultivo cuidadoso de la tierra corrigen las deficiencias del suelo”<sup>14</sup>. La tecnología les ha ayudado a los hombres a volver una tierra árida en fértil, esto les permite ahorrar energías y dedicarse al ocio, al tiempo para pensar y al cultivo del espíritu del hombre más allá del mero esfuerzo y represión del cuerpo Moro reivindica la tarea espiritual e intelectual del hombre como definitoria del mismo:

La gente es amigable e inteligente y con gran sentido del humor. Aunque disfrutan del ocio son capaces de trabajar duro cuando es necesario, pero de lo contrario no le dan demasiada importancia al trabajo corporal, en cambio nunca se cansan de usar el cerebro<sup>15</sup>.

Para nuestro pensador, el trabajo intelectual es de gran importancia para el progreso de una nación, más que el trabajo corporal, él cual puede ser aliviado por la tecnología. En cuanto al trabajo esclavo, Moro nos aclara en *Utopía* que no se trata de prisioneros de guerra, ni de esclavos de nacimiento, en el fondo no cree en la esclavitud como condición ontológica como hace Aristóteles. Los esclavos en esta ficción son delincuentes, no cree que el castigo haga mejores a los hombres, cree que el delincuente debe restituir el daño, lo cual es tomado en cuenta en las legislaciones más vanguardistas hoy en día. Por eso la pena de muerte provoca un doble daño, por ejemplo, el que comete el asesino contra un padre de familia, castigarlo aplicándole la pena capital no resuelve el daño porque quedan la viuda y los hijos para los cuales debería trabajar, de hecho relata de manera magistral en el primer libro de *Utopía*, como en Persia se castigaban a los delincuentes con trabajos forzados al servicio de los agraviados y de la sociedad entera. Por ello es que en su relato imaginario la función del trabajo esclavo es la de servir a la sociedad, en caso de reincidencia se le puede ya

<sup>12</sup> Ibid., p. 142.

<sup>13</sup> Con respecto a este tema nos encontramos que en *La República* de Platón, una de las primeras finalidades del Estado para construir un orden social justo es dar alimento, vivienda y salud a los ciudadanos. Para Platón la constitución de un Estado se funda en nuestras necesidades, nos dice: “Ahora bien: la primera y más grande de ellas, ¿no es la nutrición, de que depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida?...La segunda necesidad es la de la casa; la tercera, la del vestido.” Véase Platón, “La República” en *Diálogos*, Porrúa, México, 2007, p. 38

<sup>14</sup> Moro, *Op. Cit.*, 146.

<sup>15</sup> Ibid., p. 146.

condenar a muerte. Propone hacer esclavos a los delincuentes tanto nacionales como extranjeros. Pero en el caso de los utopianos, son tratados con más rigor porque tuvieron la oportunidad de recibir una educación y buena crianza, por tanto no tienen pretexto para delinquir. Con ello, Moro reconoce que el mal por lo regular se da por ignorancia, lo cual es imperdonable en personas preparadas que le fallan a la sociedad y al Estado a quien tanto les deben.

Es interesante la defensa que nuestro autor hace de la eutanasia, sólo cuando es voluntaria por parte del paciente que se halla en sufrimiento y cuyo mal no tiene remedio. Aunque esta medida debe ser oficial, es decir, debe ser administrada por el Estado y bajo estricta vigilancia del caso, a través de un acompañamiento al paciente; pero si este a pesar de los consejos de sacerdotes y expertos [los taniboros] decide soportar su dolor hasta el final, es respetado por la comunidad. En cambio, no se acepta el suicidio, quien lo comete sufre el castigo de no ser enterrado<sup>16</sup> y no se le hace ceremonia alguna. De igual manera, condena el adulterio, aunque sí acepta la posibilidad de divorcio en caso de incompatibilidad de caracteres entre la pareja, pero sólo después de una exhaustiva investigación por parte de los jueces.

En cuanto a su crítica en contra de los sistemas de administración de la justicia, vemos su oposición en contra de leyes confusas e incomprensibles que obligan a emplear eruditos para descifrar la ley, cuando lo que se busca es recordarle a la sociedad cuáles son sus deberes y obligaciones, esa es la función de la ley. En cambio, cuando esta es incomprensible los ciudadanos tienden a delinquir al olvidarse de su deber. En *Utopía*, nos dice Moro, las leyes son pocas y sencillas. Los jueces son los mejores administradores de la justicia porque son incorruptibles, puesto que en su propio país el dinero carece de valor alguno:

... el bienestar de un Estado depende completamente de la calidad de sus administradores y los utopianos... no pueden ser sobornados para hacer nada deshonesto ya que... el dinero no tiene para ellos ningún valor... nunca son tentados por intereses privados para tomar una decisión equivocada [...] en el caso de un juez: el prejuicio personal y la codicia económica son los dos grandes males que amenazan a los tribunales; una vez que obtienen dominio sobre éstos, paralizan a la sociedad, destruyendo toda posibilidad de Justicia<sup>17</sup>.

Para Moro, los administradores de justicia como son los jueces deben ser incorruptibles, de lo contrario se comete un crimen en contra de la sociedad por fomentar la impunidad, él ve el mal de esta corrupción en el sistema de mercado en el que está basada la sociedad. La solución es la eliminación de la propiedad

<sup>16</sup> En la tradición griega antigua, no enterrar a un muerto era una falta grave en contra de los dioses que mandaban darle sepultura a los muertos, de no hacerlo su espíritu no encontraría reposo después de muerte, véase la tragedia de *Antígona*, escrita por Sófocles. Esta tradición fue heredada al cristianismo.

<sup>17</sup> Moro, *Op. Cit.*, p. 157.

privada, una adecuada organización del trabajo en donde la labor intelectual sea reconocida y admirada, confía en la educación y el principio de solidaridad como fundamento de las relaciones sociales. Resulta interesante el hecho de no encontrar, en el planteamiento de orden social justo de Moro, una defensa de la especialización en el trabajo al referirse a la agricultura a diferencia de otros oficios, si defiende los avances tecnológicos como forma para vencer a la naturaleza, pero esta siempre debe estar al servicio de lo humano y no al revés, como hoy ocurre. Nos encontramos que al tratarse del trabajo agrícola todos deben poseer el conocimiento necesario para cultivar y cosechar la tierra, porque eso permite la sustentabilidad de las sociedades, al volverse menos dependientes, garantizar la seguridad alimentaria y por ende la soberanía política. En una idea de “no especialización” en el campo, porque es la especialización la que provoca la dependencia y la miseria de muchos. Pero además porque sabe que la alimentación es la condición de posibilidad de realización del hombre, sin este principio material las demás libertades quedan anuladas.

En cuanto al tema del derecho internacional, Moro no está a favor de los pactos entre naciones pues al hacerlo ya se está considerando a la nación vecina una enemiga potencial:

los utopianos adoptan la posición contraria. Creen que nadie debe ser visto como un enemigo que todavía no te ha hecho daño. La naturaleza humana constituye un tratado en sí misma, y los seres humanos están unidos de un modo mucho más efectivo por la benevolencia, más que por los contratos, por los sentimientos más que por las palabras<sup>18</sup>.

Esta cita resume la confianza antropológica de Moro, su apuesta por el hombre. Cree en la benevolencia como condición ontológica de lo humano más que en el egoísmo, son los sistemas económicos y políticos corruptos, sumidos en la avaricia, quienes manejan ideológicamente el individualismo posesivo como condición natural humana, cometiendo así una falacia naturalista al naturalizar una condición histórica concreta, a saber, la figura del hombre activo como conquistador, como propietario, para quien la realización de la libertad implica la negación del otro y de lo otro, llámense hombres o naturaleza. Moro no cree en el valor de la guerra como sinónimo de poder y respeto entre las naciones, no la justifica más que como defensa personal:

Pero es difícil que [los utopianos] entren en guerra salvo en caso de defensa propia, para repeler invasiones en un territorio amigo o para liberar a las víctimas de una dictadura; algo que hacen por espíritu humanitario porque sienten piedad por ellas<sup>19</sup>.

Moro propone para las guerras, cuando estas son inevitables y ya se han agotado los recursos del diálogo, el contratar mercenarios por tratarse de lo peor de la humanidad, con ello se logran dos fines, el primero es no sacrificar a los

<sup>18</sup> Ibid., p. 159.

<sup>19</sup> Ibid., p. 160.

propios ciudadanos y segundo deshacerse de la peor escoria de una nación enviándolos a la muerte. Se les deben ofrecer grandes sumas para reclutarlos, es dudoso que regresen pues la empresa es arriesgada:

cuando es necesario, tiantan a los zapoetas con bellas promesas para comprometerlos en empresas desesperadas de las cuales la mayoría nunca regresa como para reclamar su paga... A los utopianos no les importa cuántos son los zapoetas que mandan a la muerte. Dicen que si pudieran sacar de la superficie de la tierra está sucia escoria estarían prestando a la humanidad un gran servicio<sup>20</sup>.

Si bien Moro tiene fe en la restauración del espíritu humano y su reinserción en la sociedad, tampoco es ingenuo, pues sabe que hay quienes no tienen remedio, son sanguinarios de manera enfermiza, son a estas excepciones a las que se debe enviar a la guerra, pues no se les puede dar con confianza ningún trabajo sin esperar una traición, de esos hay que deshacerse. En épocas de paz son los más peligrosos por atentar contra la sociedad, como ya crítico Moro en el libro primero de *Utopía*.

Al final de su ensayo, Moro propone como una de las formas más perfectas de organización social en la República de *Utopía* aquella donde no existe la propiedad privada sino la comunitaria, en donde los bienes son compartidos por todos y distribuidos en función de las necesidades de sus miembros, ellos se deriva de sus lecturas de Platón en la *República* y de algunos pasajes del evangelio, en *Mateo* y en los *Testigos de los Apóstoles*, en donde promueven el valor de la solidaridad y no el de la apropiación egoísta y utilitarista:

En fin, éste es el relato más detallado que puedo hacer para ustedes de la República de Utopía, sino el único que tiene el derecho a llamarse una república. En otras partes todos hablan del interés público, pero en realidad el único interés que tienen es el de la propiedad privada. En Utopía donde no existe la propiedad privada, la gente toma muy en serio el servicio a lo que es público... donde todo está bajo propiedad común, nadie tiene miedo a sentir carencias mientras los depósitos comunitarios están repletos. Todos reciben una ración adecuada a sus necesidades, nunca hay mendigos ni hombres en la pobreza. Nadie es dueño de nada pero todos son ricos. ¿Qué otra riqueza mayor puede haber que la alegría, la tranquilidad de conciencia y la falta de ansiedad?<sup>21</sup>

La cita plantea la posibilidad de un orden social justo basado en la propiedad compartida por todos, como fueron las primeras comunidades cristianas que aparecen retratadas en el Nuevo Testamento, pues de que le sirve al hombre ganarse el mundo entero y todas las riquezas si esto le lleva a una continua ansiedad ante el temor de perderlas o por no obtener lo suficiente de ellas. Moro deja ver así su crítica al mundo de la avidez de novedades y de la guerra.

<sup>20</sup> Ibid., p. 165.

<sup>21</sup> Moro, *Op. Cit.*, p. 185.

Nos encontramos una propuesta análoga, y que influyó de manera decisiva en su pensamiento en el libro IV de la *República* de Platón, para quien un Estado justo es aquel que tiene como propósito la felicidad de sus miembros:

... por lo demás, al formar un Estado, no nos hemos propuesto como fin la felicidad de un orden de ciudadanos determinado, sino la de todo el Estado; porque hemos creído que debíamos hallar la justicia en un Estado así regido, y la injusticia en un Estado mal constituido... nos hemos ocupado en fundar un gobierno feliz... un Estado en que la felicidad no se halle repartida entre un pequeño número de particulares, sino que sea común a toda la sociedad<sup>22</sup>.

De la misma manera como los habitantes, los taniboros y los administradores de justicia de la República de *Utopía* debían renunciar a todo lujo, oro y plata, de la misma manera los guerreros de la *República* de Platón deben ser educados de la manera más rigurosa:

Quiero, en primer lugar, que ninguno de ellos tenga cosa alguna que a él sólo pertenezca.. Que coman en mesas comunes a todos, y que vivan juntos como corresponde a guerreros en campaña... Que se les haga comprender que los dioses han puesto en su alma oro y plata divinos, y que por ende, no necesitan del oro y la plata de los hombres... les queda prohibido manejar ni aun tocar oro o plata, o guardarlo bajo su techo, o usarlo en vestiduras, o beber en copas de oro y plata; y que es la única manera de que ellos y el Estado se conserven, porque desde el punto en que posean en propiedad tierras, casas, dinero, de guardianes que son, se trocarán en administradores y labradores; de defensores del Estado, en enemigos y tiranos suyos<sup>23</sup>.

Este voto de pobreza exigido a los administradores de justicia en ambas Repúblicas, la de Platón y la de Moro lo podemos encontrar, como otra influencia importante en los ideales de justicia de nuestro humanista, en el siguiente pasaje del Nuevo Testamento, en específico en el Evangelio de Marcos donde Jesús les exige a sus discípulos como un imperativo la renuncia a la propiedad privada, porque así se puede servir mejor a la comunidad y a Dios. En dicho evangelio, Jesús reprende a un personaje rico por no querer renunciar a sus pertenencias:

Así que salió para ponerse en camino, vino corriendo uno, y arrodillado a sus pies, le preguntó: ¡Oh, buen Maestro!, ¿qué debo yo para conseguir la vida eterna?... Ya sabes los mandamientos que conducen a la vida... Maestro, todas esas cosas las he observado desde mi mocedad. Y Jesús, mirándole de hito en hito, mostró quedar prendado de él, y le dijo: Una cosa te falta aún, anda, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, que así tendrás un tesoro en el cielo, y ven después y sígueme. A esta propuesta, entristecido el joven, fuése muy afligido, pues tenía muchos bienes... Jesús... dijo a sus

<sup>22</sup> Platón, "La República o de lo Justo", Libro IV, *Diálogos*, Porrúa, México, D. F., 2007, p. 81.

<sup>23</sup> Platón, *Op. Cit.*, Libro III, p. 79-80.

discípulos: ¡Oh cuán difícilmente los acaudalados entrarán en el reino de Dios!... Más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja, que el entrar un rico semejante en el reino de Dios<sup>24</sup>.

Si bien la diferencia entre estas tres analogías consiste en que el reino de la libertad y de la justicia planteado en *Utopía* y en la *República* de Platón se debe alcanzar en la inmanencia, es decir, en el logro de la felicidad temporal de la sociedad y teniendo como finalidad de la política el logro de un reino de la libertad como proponía Marx. En cambio, en el Evangelio la felicidad perseguida de manera activa es trascendente y extramundana a través de un camino virtuoso que consiste en una vida guiada por los diez mandamientos y el amor a Dios, en donde se debe renunciar al placer y a los goces mundanos. No hay por supuesto en las afirmaciones de Jesús una aprobación expresa a favor del comunismo, el termino se puede atribuir solo como una forma de dar respuesta al hombre de grandes posesiones, implicando que sus discípulos no poseían propiedad privada; también en los *Hechos de los Apóstoles*, II, 44-5 y IV, 32, vemos claramente como se sugiere que la iglesia temprana estaba organizada dentro de principios comunistas: “Los creyentes, por su parte, vivían unidos entre sí, y nada tenían que no fuese común para todos. Vendían sus posesiones y demás bienes y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno”<sup>25</sup>. Si bien *Utopía* está en la línea de *La República* de Platón, Moro fundamenta en el cristianismo la tesis central que defiende: la comunidad de bienes como respuesta para tantos males. Compara su República con otros supuestos órdenes justos y nos dice:

¿Es que alguien puede animarse a comparar esta equitativa organización en Utopía con la así denominada justicia de otros países?, en las cuales que me maldigan si es que no veo el más mínimo rastro de justicia o equidad. ¿Qué clase de justicia es la que recompensa a los aristócratas, orfebres o prestamistas usureros, quienes no trabajan, o realizan un trabajo que no es esencial, con una esplendida vida de lujos?... ¿Hay alguna justicia o gratitud en un sistema social que malgasta tanto en los así llamados nobles, orfebres y gente por el estilo, los cuales son totalmente improductivos..., pero no tiene tales consideraciones para con los campesinos, carboneros, trabajadores, cocheros o carpinteros, sin los cuáles la sociedad no podría existir? .... Habiéndose aprovechado de ellos durante los mejores años de sus vidas, la sociedad olvida las horas sin sueño que han destinado a su servicio y les paga por todo el trabajo vital que han realizado dejándolos morir en la miseria<sup>26</sup>.

Moro no encuentra en el capitalismo la condición para lograr un orden social justo sino tan solo una reproducción de la injusticia, el desorden, el crimen y la guerra. Sabe que la base de la sociedad es el trabajo de las clases menos favore-

<sup>24</sup> Marcos, X, 17-23.

<sup>25</sup> *Hechos de los Apóstoles*, II, 44-5.

<sup>26</sup> Moro, *Op. Cit.*, p. 186-7.

cidas, de donde se alimenta la clase ociosa duramente criticada por Marx, quienes no contribuyen en nada al bienestar de la sociedad, son depredadores de la felicidad. La abolición del dinero para Moro es la respuesta a los problemas sociales y los delitos erradicados, se elimina la ansiedad y el exceso de trabajo.

La vigencia de la crítica de Moro consiste en la perpetuación de la enajenación capitalista como van a mostrar posteriormente Marx en el siglo XIX y los filósofos de la teoría crítica de Frankfurt, entre los que encontramos a Bloch y a Marcuse en el siglo XX, a los cuales me he de referir en este ensayo. Quisiera rescatar la importancia de la función utópica de lo concreto propuesta en las tesis de Bloch, para después mostrar los desencantos de las ideologías de la modernidad que nacen con la ilustración, pero por motivos de espacio solo analizaré brevemente los postulados de Kant en sus ensayos sobre filosofía de la historia. Como resultado del desencanto moderno es que resulta importante rescatar las ideas de justicia social de Tomás Moro, era relevante iniciar mi investigación con una revisión de las tesis de este humanista para luego analizar algunas ideologías del progreso y hacer visible la génesis de la modernidad para poder contribuir con una modesta crítica a las mismas.

### **Función utópica de lo concreto**

Me gustaría primero acotar el concepto de utopía, ya no en el sentido de un no lugar, o como algo planteado como posible en un plano ideal pero irrealizable por su nivel de abstracción, sino a la manera como lo entiende Ernst Bloch, quien después de revisar las funciones utópicas de la filosofía en la historia, se ciñe a una que permite recuperar su función como una anticipación consciente de lo porvenir pero que tiende a su realización concreta, a diferencia de un soñar evasivo o un *wishful thinking* que solo apacigua la frustración de quien vive un orden social injusto y acalla el espíritu alienándolo. En su obra *Principio de Esperanza*, Bloch nos dice:

El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto consciente y, por su contenido, sabido: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con ello se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia adelante, no aparece ya... tan sólo como un mero movimiento circunstancial de ánimo, sino consciente-sabida, como función utópica. Sus contenidos se manifiestan en representaciones de la fantasía... son representaciones que prolongan anticipadamente lo dado en las posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor<sup>27</sup>.

Lo que quiere dejar en claro Bloch, es que la utopía se encuentra en el ámbito de lo posible pero no de lo posible abstracto vacío de contenido, como aparece en la función de la fantasía en Freud, por ejemplo, quien la concibe como un espacio de liberación de la productividad enajenante del trabajo, que se da en el soñar o en la diversión o inclusive en las producciones artísticas, sin embargo,

<sup>27</sup> Ernst Bloch, *Principio de Esperanza*, tomo I, Trotta, Madrid, España, 2004, p. 181



el hombre se encuentra siempre atrapado en el pasado o en un presente que es imposible de modificar. A diferencia de Freud, Bloch nos habla de la imaginación como una fuerza crítica transformadora de lo real, de la misma manera que va a hacer Marcuse en *Eros y Civilización*, en donde le reconoce a Freud el haber descubierto la fantasía como una fuerza transgresora del “principio de realidad”, sin embargo le critica que su noción de imaginación solamente vuelva sus ojos a un pasado sub-histórico al cual nos retrotraemos como en una especie de Paraíso perdido, pero que no se puede volver real, para Marcuse sí es posible que la imaginación logre liberar lo reprimido a través del arte, pero renunciando a la belleza porque si no lo hace, el arte estaría traicionando su contenido que es mostrar la irracionalidad de una civilización que vuelve la vida del hombre un todo mecánico y absurdo. Un arte que insiste en mantener su forma estética, es decir, su forma bella estaría adornando el terror y su función sería meramente un encubrimiento y ocultamiento de la barbarie civilizatoria, que el arte quiere mostrar sin traicionarse a sí mismo y ello sólo lo puede lograr renunciando a la belleza.

Si bien comencé por la crítica a los efectos civilizatorios de una manera superficial, debo profundizar con un ustedes en una reflexión muy importante, que consiste en mostrar primero los discursos legitimadores del progreso, pero que por cuestiones de espacio sólo habré de referirme al de Immanuel Kant, y levantar una crítica del mismo a partir del pensamiento de Marcuse y Bloch.

### **Crítica a la utopía del progreso civilizatorio en el pensamiento de Kant:**

La pertinencia del pensamiento utópico se debe al desencanto de una modernidad que prometía una liberación para el hombre y el logro del pleno desarrollo de sus capacidades espirituales, cuando en realidad lo que provocó fue el triunfo de un progreso civilizatorio mecanicista, apoyado por sus ideólogos quienes justificaron el sacrificio de lo individual a favor de la especie, entre los que se encuentran Kant en sus tesis acerca de la filosofía de la historia, eso no quiere decir que el todo de su sistema filosófico se reduzca a esta idea. Por cuestión de espacio solo lograré referirme al discurso legitimador del progreso civilizatorio de Kant en su obra titulada “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en su *Filosofía de la historia*. Puede sonar extraño que incluya a Kant como quien ofrece una legitimación del sacrificio de lo humano, pues él es quien nos invita a hacer un “uso público de la razón” y a poner en cuestión las verdades de la tradición y de la superstición, y arremete en contra de todas las instituciones que impiden pensar y desarrollar críticamente al ser humano. Sin embargo, encuentro que en el texto citado aparece el germen de lo que será la “mano invisible” del mercado de Adam Smith, así como una tesis pre-darwinista que consiste en el sacrificio del individuo a favor de la especie que vamos a encontrar en el *Origen de las Especies* de Darwin, en su tesis sobre la sobrevivencia del más apto.

El objetivo de Kant en la obra citada es descubrir si así como en el mundo de lo físico existen leyes que ordenan su comportamiento de manera regular y sistemática, no será el caso que exista una ley análoga en la historia de la humanidad en su avance hacia el progreso, que marque una regularidad de validez universal similar a la existente en la naturaleza. Nos encontramos en Kant la voz de toda una tradición que cree en la marcha teleológica de la historia, una teleología teológica cuya idea evolutiva de la historia del progreso consiste en la creencia de que el actuar aparentemente consciente y libre del individuo, trabaja de manera inconsciente para la gran obra civilizatoria, pues está inscrito en el plan de la naturaleza que una generación trabaje sin saberlo para las que vienen, aunque la felicidad se deje para el futuro, un futuro que no logrará llegar para la generación que se sacrifica.

No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que de serles conocida, no les importaría gran cosa<sup>28</sup>.

Esto es lo que he dado en llamar la “paradoja consecuencialista” que consiste en que aún cuando el hombre quisiera hacer todo el mal en el mundo, siguiendo el dictado de sus pasiones e inclinaciones egoístas, los resultados de su acción a través del tiempo son bienes y beneficios públicos, como le ocurre al Mefistófeles de Goethe en *El Fausto*, quien hace todo por perder el alma Fausto y éste se salva por el amor, de tal manera pareciera ser esta indiferencia ética o incluso maldad entre los hombres las verdaderas causas del bien general, aunque siempre suponiendo el simulacro de un Dios, cuyo ordenamiento providencial posibilita la armonización de los antagonismos humanos y a quien se le debe la transformación de los vicios en virtudes y de los males en bienes, con lo cual quedaría resuelta la paradoja del mal en la naturaleza y en la sociedad.

Lo dicho hasta ahora aún no es prueba suficiente del sacrificio exigido al individuo en favor de la especie, esa exigencia la encontramos en el segundo principio que postula Kant en la obra mencionada, quien trata de probar la existencia de una ley regular en el curso de la historia de la especie humana hacia su progreso. En este principio Kant nos dice que la Naturaleza ha querido que el hombre sobrepase el ordenamiento mecánico de su existencia animal y que logre su perfección a través del uso de su razón. Sin embargo, Kant sostiene que la Naturaleza es avara con los medios para lograr dicha perfección como finalidad, porque de lo contrario el hombre se volvería perezoso:

Parece, casi, que la Naturaleza se ha complacido en el caso del hombre en una máxima economía, y que ha medido el equipo animal del hombre con tanta ruindad... [...] Parece que a la Naturaleza no le interesaba que

<sup>28</sup> Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1997, p.20.

el hombre viviera bien; sino que se desarrollara a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar”<sup>29</sup>.

En esta cita encuentro como la escasez queda legitimada como una condición natural y endógena, así como una forma necesaria para fomentar la industria, el trabajo y la productividad con el fin de lograr el avance civilizatorio, una escasez de tintes naturalistas, aunque hoy sabemos que es fomentada artificialmente por los sistemas económicos perversos y que la mano invisible del mercado es una mano negra, la de los especuladores de alimentos con sus monopolios de mercado, acompañados de la complicidad de los gobiernos locales que premian la depredación de los empleos que estas multinacionales generan, pero ahí la “paradoja consecuencialista” está invertida, el mal que causan en pueblos enteros a los que empobrecen, lo disfrazan con ideologías de mercado que prometen la generación de empleos nuevos y una esperanza para la reproductibilidad de vida de los habitantes locales, de esta manera los lobos se disfrazan de corderos apoyados por los gobiernos en una subpolítica donde ellos dirigen los destinos de las democracias, hoy en franca crisis<sup>30</sup>.

Es justo a partir de este tipo de justificaciones, la de la escasez de los medios como necesario para fomentar el trabajo, que las escuelas para pobres llamadas escuelas de caridad comenzaron a prohibirse en Inglaterra en el contexto de un intenso debate en el siglo XVIII, pues se temía dejarían a Inglaterra sin ejército de reserva necesario para el florecimiento de la ciudad, pues para ellos siempre era necesario mantener este sobreempleo para deprimir los salarios y minimizar sus costos. La recomendación abierta era que en un país donde estaba prohibida la esclavitud era necesario que los políticos fomentaran el estado de necesidad sistemático de esta prole.

Más adelante en este mismo texto, Kant sostiene que las generaciones actuales trabajan para las venideras, a las primeras les es negada la felicidad mundana para quienes el sentido de su sacrificio viene dado por el hecho de volverse dignas de la felicidad, es decir, virtuosas. La moralidad y el desarrollo

<sup>29</sup> Kant, *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>30</sup> Tanto en las utopías de Platón como en la de Moro nos encontramos una crítica a estos disfraces ideológicos. En el caso de Platón, en *La República* lo vemos en la defensa de Glaucón y su hermano acerca de la naturaleza de la justicia como algo conveniente a la formación de las sociedades, en donde no es necesario abrazar la justicia en sí misma sino sólo como algo útil a la sobrevivencia de la sociedad y por ende del individuo, ya no es importante ser justo sino aparentar serlo, pues se logran los mismos resultados en cuanto al orden del Estado, tesis que será refutada por Sócrates más adelante en el diálogo. En el caso de Moro, lo encontramos al final de la obra de *Utopía*, dice: “Como si no fuera ya lo suficientemente injusto que el hombre que más contribuye al bienestar de la sociedad obtenga a cambio lo mínimo, lo empeoran todavía más haciendo los arreglos necesarios para que la injusticia sea legalmente presentada como justicia... con el pretexto de estar en realidad organizando a la sociedad. Inventan todo tipo de ardidés y argucias, primero para mantener a salvo sus ganancias mal habidas y después para explotar al pobre al comprar su trabajo al menor precio posible. Una vez que los ricos han decidido que estas maquinaciones sean oficialmente aceptadas por el conjunto de la comunidad... adquieren fuerza de ley.” Véase Moro, *Utopía*, Losada, Buenos Aires, Argentina, 1999, p. 187

de la cultura requiere de la autonegación, el progreso exige que la felicidad sea postergada y debilitada a favor de dicho avance civilizatorio<sup>31</sup>:

Siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más el edificio cuya construcción les ha asignado la Naturaleza; y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados, que no la disfrutará, ha preparado sin pensar en ello<sup>32</sup>.

Vemos así como el progreso lleva implícito la necesidad del sacrificio de generaciones completas a favor de las venideras. Ser digno de habitar en el mundo consiste en la inmolaición inconsciente del individuo a favor de la especie, pues la Naturaleza ha dispuesto que todas las capacidades humanas se desplieguen en la historia y se cumpla su destino de perfección, pero sólo para el hombre considerado como especie. El progreso de la especie es el fin último del proceso ilustrado, mientras que los individuos con sus capacidades y habilidades específicas se convierten en meros instrumentos o medios de dicho avance<sup>33</sup>.

El tipo de relaciones intersubjetivas de dichos individuos necesarias al avance civilizatorio es la competencia por la sobrevivencia en esta mansión, en la cual no caben todos como es el caso de aquellos a los que les es imposible adecuarse a las fuerzas del progreso, ellos son los pobres a quienes la Naturaleza les pedirá que se retiren en caso de mostrar su incapacidad para adaptarse a ella, como sostiene Thomas Malthus en su *Teoría de la población* y Charles Darwin con su postulado sobre la sobrevivencia del más apto en el *Origen de las especies*.

Kant postula que el medio del que se sirve la naturaleza para lograr que el hombre logre el desarrollo de todas sus disposiciones, no solo es la avaricia de la Naturaleza que da con escasez, como ya vimos, sino además las relaciones antagónicas entre los hombres. Es justo este postulado de Kant en torno los antagonismos entre los hombres como necesarios al progreso de la civilización, en donde encuentro tres analogías importantes:

1. Con la mano invisible de Adam Smith,
2. Con la idea del equilibrio poblacional de Malthus, y
3. Con la sobrevivencia del más apto de Darwin.

Veamos como lo dice Kant:

<sup>31</sup> Ya vimos como en el orden civilizatorio ofrecido por Moro en su *Utopía*, el esfuerzo humano debe ir unido a la gratificación para lograr la realización de lo humano, única finalidad de la vida. La felicidad es un elemento racional de la virtud, a diferencia del planteamiento kantiano en donde la virtud está divorciada de la felicidad.

<sup>32</sup> Kant, *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>33</sup> Schiller en sus *Cartas sobre educación estética*, quien tuvo una fuerte influencia del pensamiento de Kant, pero que ha su vez puede desvincularse de él, logra hacer una crítica despiadada a este mecanismo de relojería en el que han resultado los avances civilizatorios traicionando el ideal ilustrado que es el desarrollo del espíritu humano.

... esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir. Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura... Sin... la insociabilidad... todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen...<sup>34</sup>

En esta cita podemos ver como para lograr la mejora material de la sociedad es necesaria la competencia entre los hombres, la cual está naturalizada, es decir, no es considerada como lo que realmente es, a saber, el producto de un desarrollo histórico concreto de una burguesía europea en franca expansión para la que Kant escribe. El progreso material de la sociedad tiene como fundamento esta ansia de honores, es lo que mueve el mundo de la civilización y el progreso, es el impulso de lo que Bloch va a llamar la utopía de la ideología y de la mala conciencia que disfraza de bondades un proyecto suicida y perverso a lo largo de la historia. Marcuse también criticará esta civilización represiva disfrazada de racionalidad y muestra la posibilidad de civilizaciones alternativas que no estén basadas en la productividad del trabajo como penoso esfuerzo y separado del goce, nos va a hablar de un nuevo concepto de productividad ligada a la creación, en una ludicidad como reino de la libertad.

### **Crítica de Marcuse al desarrollo histórico de las teorías civilizatorias occidentales**

Marcuse levanta una feroz crítica a la supuesta racionalidad de la civilización occidental, la cual encabezan casi todo los filósofos continentales, pero lo hace desde la ontología de lo humano, desde las concepciones antropológicas de la filosofía occidental de distinto cuño, principalmente por defender la idea de un ego que emprende la transformación social del medio ambiente humano y natural, en donde se refleja a un sujeto agresivo, ofensivo, cuyos pensamientos están siempre orientados hacia el dominio de los objetos:

La lucha empieza con la perpetua conquista interna de las facultades inferiores del individuo: sus facultades sensuales y las pertenecientes al apetito... La lucha culmina en la conquista de la naturaleza externa, que debe ser atacada, refrenada y explotada perpetuamente para obligarla a servir a las necesidades humanas. El ego experimenta su ser como *provocación*, como *proyecto*, experimenta cada condición existencial como una restricción que tiene que superar, transformar en otra<sup>35</sup>.

Para Marcuse las ideas de libertad humana encierran estos presupuestos y por eso la liberación de la enajenación y la servidumbre humana solo es posible al nivel del pensamiento y nunca en la realidad, es solo al nivel de esta abstracción como la armonización entre sujeto y objeto es posible, es decir, la

<sup>34</sup> Ibid., p. 46-7.

<sup>35</sup> Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, Ariel, Barcelona, España, 2002, p. 109.

posibilidad de realización, gratificación y goce de lo humano es imposible en la realidad social a partir de estos presupuestos filosóficos. El logos planteado por la filosofía occidental es el logos de la dominación, la voluntad de poder sobre lo otro y los otros. La realización humana lleva implícita la negación de otro hombre contra el cual se lucha:

La libertad implica arriesgar la vida, no porque implique la liberación de la servidumbre, sino porque el mismo significado de la libertad humana es definido por la mutua relación negativa con lo otro. Y puesto que esta relación negativa afecta la totalidad de la vida, la libertad sólo puede ser probada apostando la vida misma. La muerte y la angustia... son los términos esenciales de la libertad y la satisfacción humanas<sup>36</sup>.

No hay escapatoria para el sujeto desde esta perspectiva de lo humano, no hay verdadera posibilidad de liberación. La liberación se convierte en un asunto espiritual, la más excitante liberación ofrecida por Schopenhauer en su idea del Nirvana exige la más grande renunciación del deseo en la tierra, el quietismo. Pero dicha libertad espiritual no compensa las heridas de una civilización represiva como es la occidental, y a la cual se opone Marcuse, quien no cree en estos paliativos de liberación, tampoco en la función que le ve al arte como mencioné antes.

Marcuse hace una revisión del desarrollo de la filosofía occidental para mostrar las limitaciones históricas de su sistema de razón basada en una lógica de dominación y represión de los instintos, ofreciéndonos a cambio una lógica de la gratificación, el “ser es esencialmente el impulso hacia el placer”<sup>37</sup>, hacia el impulso del juego del que hablaba Schiller en sus *Cartas sobre educación estética*, este impulso llega a ser una meta de la existencia humana, la felicidad. Marcuse descubre a través de su análisis del principio de realidad que reprime los instintos como una necesidad para posibilitar la cultura y la civilización, un fundamento histórico que relativiza estas teorías, ello le permite poner en cuestión la necesidad de la represión para conservar la vida de la cultura y la sociedad. Para Marcuse, la organización represiva de los instintos se debe a factores exógenos, es decir, que no son inherentes a la naturaleza de los instintos, sino un producto de específicas condiciones históricas. De igual manera la escasez no es natural o endógena a la civilización, como muestra Kant en el texto que he analizado aquí, sino exógena. Gracias a este descubrimiento, Marcuse postula la tesis sobre la posibilidad de una civilización no represiva, de un desarrollo de la libido no represivo. ¿Cómo es esto posible? Mediante las fuerzas mentales que se mantienen libres del principio de realidad, en la fantasía o imaginación como única actividad mental que conserva un alto grado de libertad, el hombre al soñar despierto abandona su dependencia de los objetos reales. Esto ya lo había descubierto por Freud y Marcuse le hace un gran reco-

<sup>36</sup> Ibid, p. 113.

<sup>37</sup> Ibid., p. 122.

nocimiento por ello; sin embargo el gran aporte de este último es dejar de considerar al principio de placer y a la fantasía como fuerzas inconscientes de un pasado subhistórico, que quedó abandonado cuando triunfa el logos orientado por el principio de realidad, quien conserva todo el monopolio de la interpretación del mundo de la experiencia y de la historia, y quien declara a los productos de la imaginación utopías, o productos irrealizables e inútiles. A diferencia de este tratamiento, Marcuse le devuelve sus derechos a la imaginación<sup>38</sup> como una nueva forma de conocimiento, a través de la cual es posible la armonización entre sensualidad y razón, trabajo y gratificación, juego y seriedad. Uno de los productos humanos que permiten dicha realización y armonización de lo humano es el arte, es éste quien opone a la represión institucionalizada la imagen del hombre como sujeto libre. Marcuse afirma: “Desde el despertar de la conciencia de libertad, no hay ninguna obra de arte genuina que no revele su contenido arquetípico: la negación de la falta de libertad”<sup>39</sup>.

De tal manera, la función crítica del arte es mostrar el terror de dicha falta de libertad en el hombre como su contenido, pero desgraciadamente al hacerlo dentro de una forma estética, es decir, a través de la belleza, traiciona el contenido que quiere mostrar y lo que logra en los contempladores es un aquietamiento del espíritu ante una visión agradable, con lo cual aniquila la oportunidad de un despertar de la conciencia en sus espectadores, provoca un olvido. Para Marcuse la salida estaría en un arte que renuncie a su forma estética anulándose a sí mismo como belleza, de lo contrario su contenido fallece. Hoy en día, el arte contemporáneo debe ser juzgado desde esta realidad, pero eso es asunto de otra investigación.

### **Conclusión: Restauración del pensamiento utópico.**

Es a través de la restauración del pensamiento utópico en autores ya olvidados como son Tomás Moro, o filósofos contemporáneos como Bloch y Marcuse, miembros de la Escuela de Frankfurt, como podemos seguir oponiéndonos críticamente en contra de nuestros ordenes sociales injustos, así como ellos lo hicieron frente a los de su época y a quienes a algunos les costó la vida por seguir la fuerza de sus ideales, como es el caso de Moro o el exilio, en el caso de Bloch y Marcuse. Podemos a partir de sus críticas repensar nuestros propios sistemas disciplinarios, pues sus planteamientos siguen vivos y vigentes, y en vista de que la injusticia social y la impunidad se han agravado en nuestro sistema capitalista hoy en su fase neoliberal y las democracias están en franca crisis se vuelve imprescindible una revisión de los postulados de la utopías en la historia del pensamiento filosófico.

<sup>38</sup> Marcuse no fue quien por primera vez le vio estas potencialidades de armonización a la imaginación, Schiller fue uno de los primeros en postularlo en sus *Cartas sobre educación estética* al hablar de belleza y de su impulso de juego. Hoy sabemos que Schiller fue una fuerza decisiva en la influencia que tuvo en la estética contemporánea, desde Heidegger y Gadamer por un lado, hasta los filósofos de la Escuela de Frankfurt por otro.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 140.

De lo analizado hasta aquí podemos concluir lo siguiente:

1. La escasez no es un fenómeno natural y endógeno al sistema como plantea Kant en la obra citada, sino artificial. El capitalismo fomenta la escasez dándole un revestimiento ideológico haciéndola aparecer como natural, como demuestran Moro y Marcuse.
2. No existe un orden teleológico en la naturaleza que aproveche los antagonismos entre los hombres para el provecho de la especie, como sostiene Kant. El análisis del desarrollo histórico de la lógica de dominio de la razón mostró que es falsa la idea del individualismo posesivo como condición ontológica de lo humano, sino tan sólo una condición histórica del tipo de hombre moderno europeo y por tanto es de carácter relativo y no necesario.
3. La mano invisible del mercado no es más que la mano negra de la banda de ladrones monopolistas que acaparan la producción y generan hambre y desempleo en la sociedad con la complicidad y cobijo de los gobiernos nacionales.
4. El sistema capitalista desvaloriza el valor del esfuerzo y capacidad del trabajo humano convirtiéndolo en una mercancía por la cual paga el salario mínimo y condena a la miseria a los hombres, como demuestra Moro en *Utopía*.
5. Un orden social justo es posible solo si suprimimos la diferencia de clases basada en la propiedad privada y el dinero, como muestra Moro, si eliminamos la corrupción de los administradores de justicia, les exigimos transparencia en las cuentas y transformamos la organización del trabajo y la distribución de las sociedades basándonos en el principio de la cooperación y solidaridad sociales.
6. No es el castigo como se logra un verdadero orden justo, sino la prevención de los delitos a través de una educación rigurosa en el respeto a la sociedad y en la restitución del daño a los agraviados y a la sociedad por parte del infractor, como descubre Moro en su ficción literaria y que hoy es tan cierto como lo era en el siglo XVI.

Para terminar no me queda más que decir que la imaginación utópica es quien conserva la fuerza crítica para transformar la realidad a través de la literatura, el arte, la filosofía de la imaginación al favorecer un despertar de la conciencia, para así poder participar en una acción social comprometida y solidaria para aminorar el sufrimiento de los hombres.

### Referencias bibliográficas

- BALLESTER, Carmelo, *Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*, Desclée, editores pontificios, Bélgica, 1933.
- BLOCH, Ernst, *El principio de esperanza I*, Trotta, Madrid, 2004.
- KANT, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1997.



- MARCUSE, Herbert, *Eros y Civilización*, Ariel, Barcelona, España, 2002.
- MORO, Tomás, *Utopía*, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Losada, Buenos Aires, Argentina, 1999.
- PLATÓN, *Diálogos*, Porrúa, México, D. F., 2002.



## Del término al concepto de utopía

*Isidro Manuel Javier Gálvez Mora*

El término de “Utopía” surgió de la obra que Tomás Moro escribió en 1516. El Canciller inglés comienza narrando un encuentro imaginario con Pedro Egidio, quien a su vez le presentó al navegante Rafael Hitlodeo; en ese momento se dio una larga conversación que Moro se propone narrar con fidelidad, con la finalidad de “solamente referir lo que nos contó acerca de las costumbres e instituciones de los Utópicos, reproduciendo antes la conversación con la cual, como por un rodeo, llegamos a mencionar la República Utópica” (Moro, 1984, 47). En este texto Moro se permite jugar con un imaginario alternativo a la realidad inglesa y soñar con otra forma de vida más acorde al pensamiento humanista.

En la Introducción, Moro relata que Rafael Hitlodeo acababa de regresar de una travesía por las Islas del Sur, donde encontró “fortalezas, ciudades y repúblicas admirablemente gobernadas” (Moro: 1984, 45) con lo cual está avisando ya la propuesta de un mundo mejor. El tema atrajo la atención de los que participaban en el diálogo, incluyendo además de los ya mencionados a un Cardenal.

Posteriormente, en el Libro primero, hace una crítica a la sociedad inglesa, a sus injusticias y diferencias sociales, a sus leyes y guerras, así pues manifiesta su desacuerdo con la organización política que vive: “Grande es el número de los nobles que, ociosos como zánganos, no sólo viven del trabajo de los demás, sino que los esquilman como a los colonos de sus fincas y los desuellan hasta la carne viva para aumentar sus rentas” (Moro: 1984, 51). Posteriormente afirmará Marx que la condición de la existencia de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos particulares y por otro lado la existencia del trabajo asalariado.

Esta preocupación del Canciller inglés por las injusticias sociales, al parecer, tiene su origen en un pensamiento humanista, con ello introduce los postulados del socialismo económico. Así, en la conversación entre Rafael Hitlodeo, el Cardenal y Moro expresa que le parece

absolutamente inicuo arrebatarle la vida a un hombre por que haya robado dinero; creo que la vida humana está por encima de todas las riquezas del mundo. (...) Si Dios prohibió el matar ¿vamos nosotros a suprimir tan fácilmente a un hombre porque ha robado unas monedas? (...) considero injusta la pena de muerte (Moro: 1984, 56-57).

La razón de la injusticia social la encuentra Moro en la institucionalización de la propiedad privada, que expresa a través un comentario del navegante Rafael cuando afirma: “estimo que dondequiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil lograr que el Estado obre justa y acertadamente”, y estando de acuerdo con Platón afirma de él que “previó acertadamente que el solo y único camino para la salud pública era la igualdad de bienes, lo que no creo que se pueda conseguir allí donde exista la propiedad privada” (Moro: 1984, 71-72). Aunque hay que aclarar que para Platón existe una distinción de clases además de distinción de virtudes según la clase social a la que corresponda. Y en este sentido estaría más cerca de Marx que de Platón. De este modo el autor deja abierto el camino para poder introducir una forma de organización política alternativa que, desde su perspectiva, resuelva de raíz los problemas sociales.

El Libro segundo contiene el discurso que pronuncia Rafael Hitlodeo acerca de la mejor organización del Estado; el tono es más propositivo, fruto de la libre imaginación de Moro, proyectado en la isla imaginaria de Utopía. Después de una breve descripción topográfica trata de la distribución de la tierra, de los oficios y la producción, de las festividades, de las religiones y sus acuerdos, de los magistrados, de las relaciones mutuas y en especial de la familia, los viajes y la guerra. Abundan las propuestas pero me gustaría recordar las siguientes porque representan, la primera, la finalidad del Estado, y la segunda se refiere a la comunidad de bienes:

Los magistrados jamás obligan a los ciudadanos contra su voluntad al ejercicio de tareas inútiles, pues las instituciones del Estado persiguen más que otro ninguno el siguiente fin: que los ciudadanos estén exentos de trabajo corporal el mayor tiempo posible, en cuanto las necesidades públicas lo permitan, y puedan dedicarse al libre cultivo de la inteligencia por considerar que en esto estriba la felicidad de la vida (Moro: 1984, 85-86).

En este texto es importante resaltar que para Tomás Moro, el fin del Estado es el cultivo de la inteligencia y la felicidad de la vida de los ciudadanos como lo sostiene Aristóteles, lo cual es totalmente ajeno a las luchas por el poder, la corrupción y la ambición política de las cuales frecuentemente fue testigo

desde su cargo como Canciller de Inglaterra. O sea, en la República de Utopía no existe la explotación.

Más adelante afirma “Os he descrito con la mayor veracidad posible el modo de ser de un Estado al que considero no sólo el mejor, sino el único digno, a justo título, de tal nombre.” (Moro: 1984, 13.). “Mucho celebro que una forma de Estado que yo desearía para la humanidad entera, les haya al menos cabido en suerte a los Utópicos...” (Moro: 1984, 138). El contenido de la obra tiene correspondencia con el título original del texto “*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*”, que significa “Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía”, en el que indica ya un contenido propositivo, pero que finalmente queda como un ejercicio heurístico que será posible en la tierra de “en ningún lugar”.

La segunda propuesta que deseo resaltar es la comunidad de bienes, como una solución alternativa correspondiente a la crítica que hizo de la propiedad privada. Ciertamente en Utopía existen algunos grupos como los magistrados, el príncipe, los sacerdotes, etc., sin embargo no constituyen una clase social o económica. En este sentido moro afirma:

Las familias llevan a ciertos edificios situados en el mercado mismo los productos de su trabajo, los cuales, según su clase, se distribuyen en distintos almacenes. Los cabeza de familia piden en ellos lo que necesitan y se lo llevan sin entregar dinero ni otra recompensa (Moro: 1984, 87).

Esta frase recuerda a Marx cuando aboga por una nueva sociedad en donde cada uno aporte según sus posibilidades y reciba según sus necesidades. Moro ya había visto la necesidad de que cada uno viva del fruto de su trabajo y en este sentido se opone a la explotación en que el propietario de los medios de producción se apropia de la plusvalía o trabajo no pagado.

Los comentaristas, en general, entre ellos Bloch (1979, p. 80), encuentran la mano de Erasmo de Rotterdam, gran amigo de Moro, en sus consideraciones en torno al comunismo, la jornada de trabajo de seis horas diarias, la tolerancia religiosa y el epicureísmo. Considera Bloch que el texto que se comenta es la primera descripción del sueño democrático-comunista de la Edad Moderna.

Por otro lado, también es importante tomar en cuenta, además de lo que dice la obra, lo que no dice, aquello a que hace referencia, tanto el pre-texto como el pos-texto. En el pretexto se encuentra la *crítica* a la naciente sociedad burguesa del siglo XVI, a sus valores y costumbres, que en muchos casos, como lo comenta Moro, eran altamente destructivos para la sociedad, porque contradecían los valores fundamentales de la vida, la justicia y dignidad. En el pos-texto se propone la posibilidad de abrir la capacidad de lo imaginario hacia nuevas formas alternativas en donde se superen definitivamente estos elementos demoleedores y se vayan creando otros nuevos sabores de vida. Moro jamás pensó que fuera posible una sociedad tal como él la dibuja en su isla imaginaria, sino que lo significativo consiste en la posibilidad de pensar una realidad

totalmente distinta, haciendo ver que la forma de vida actual no es la única, pues se puede crear un nuevo futuro.

Con su escrito, el Canciller inglés instauró el género literario utópico, del cual fueron partícipes el monje dominico Tomás Campanella al escribir la *Ciudad del sol* en 1602, Francis Bacon con la *Nueva Atlántida* publicada póstumamente en 1627. En el siglo XIX destacan las utopías de Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet y otros más. Todos ellos siempre sueñan un “mejor lugar”, en mejores condiciones de vida y de trabajo para sí mismos y para los demás<sup>1</sup>.

Analizando el término de “utopía” utilizado por Moro, y a partir del contenido del texto como se acaba de comentar, se descubre que el prefijo “u” no existe en griego, pero hay dos prefijos cercanos; “eu” que significa “lo mejor” y “ou” que indica negación. Si los unimos, resulta la palabra “utopía” cuyo significado ampliado sería **“el mejor lugar - que no existe”**, comprendiendo de este modo ambos conceptos de crítica y de propuesta, de negación y de superación. Así, a partir del relato del canciller inglés se deduce que la utopía tiene la función de trazar un posible trayecto alternativo, genera una tensión dialéctica entre la ruta actual y la afirmación utópica, tratando de acercar la primera a la segunda. Sin embargo el resultado es indecible.

Cuatro siglos después, desde la segunda década del siglo XX, el filósofo alemán Ernst Bloch (1885-1977) descubrió la potencialidad que encierra el término de **utopía**, se dedicó a su estudio convirtiéndolo en concepto, le dio un dinamismo y actualidad, y lo incluyó en la discusión filosófica. El “filósofo de la utopía”<sup>2</sup>, (Serra, web, p. 2), mostró en su monumental obra, *El Principio Esperanza*, que en la historia de la humanidad existe una gran cantidad de expresiones culturales de este “mundo mejor” que en sí manifiestan un pensamiento utópico porque proponen un mundo diferente, como son los cuentos de hadas, los textos bíblicos, la novena sinfonía de Beethoven, el diálogo platónico *La República*, las pirámides de Egipto, el Budismo Zen, entre muchos otros. Planteado de este modo, se puede ver que el contenido del término tiene una amplitud mucho mayor porque abarca a todo tipo de pensamiento que manifieste la búsqueda de ese mejor lugar.

Este autor define utopía como “Órgano metódico para lo nuevo. Condensación objetiva de lo que está por venir” (Bloch, 1980:147), que explicaré a continuación.

El primer término “*órgano metódico*” se refiere a la función de la lógica en el *Novum Organum* de Bacon<sup>3</sup> y también a la Lógica de Aristóteles que en la

<sup>1</sup> Aunque no deja de llamar la atención la aparición de las utopía negativa en textos como *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley o *1984* de George Orwell, que constituyen más bien una distopía.

<sup>2</sup> Obras de Bloch sobre la utopía: En 1918 *El espíritu de utopía*. En 1921 *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución*. En 1959 *El principio esperanza* en tres tomos. En 1968 *Ateísmo en el cristianismo*. En 1961 *Derecho natural y dignidad humana*. En 1975 *Experimentum Mundi*.

<sup>3</sup> En el “Prefacio” Bacon afirma: “II. En cuanto a nuestro método, es tan fácil de indicar como difícil de practicar. Consiste en establecer distintos grados de certeza; en socorrer los sentidos limitándolos; en proscribir las más de las veces el trabajo del pensamiento que sigue la experiencia sensible; en

Edad Media se le llamó el *Organum*. La lógica de Bacon era el “nuevo instrumento” que tenía la función de guiar al pensamiento primero en la destrucción de los ídolos (de la tribu, de la caverna, del foro, y del teatro)<sup>4</sup>, para después llegar a lo nuevo a través de la observación y la formulación del método inductivo. De aquí se puede deducir cierto paralelismo con las intenciones de Bloch: propone a la utopía, a los sueños de una vida mejor, como un *Organum*, como un “instrumento” para construir lo nuevo.

Para Bloch, la base de la utopía son los sueños soñados despierto porque en ellos el soñador elige libremente sus sueños, los manobra a su gusto, los puede hacer retroceder y variar tantas veces quiera, son proyectivos, imagina en ellos una vida mejor; y como resultado tales sueños generan esperanza y optimismo, pueden movilizar al individuo a buscar el contenido del sueño. Por eso los sueños soñados despiertos constituyen la “lógica” o el “método” para la creación de la utopía. En *El Principio Esperanza*, sostiene:

Que se pueda *navegar* así en sueños, que sean posibles sueños diurnos, muy a menudo sin garantía, esto es lo que caracteriza el gran lugar de la vida todavía abierta, todavía incierta en el hombre. (...) solo el hombre, a pesar de ser mucho más reflexivo [que el animal], construye utópicamente. Su existencia es, por así decirlo, menos hermética, a pesar de que, comparado con las plantas y los animales, vive más intensamente (Bloch, 1980:187-188).

En cambio se opone a los sueños soñados dormido porque, afirma, son manifestaciones crípticas de lo ya vivido y que quedaron en el subconsciente, son independientes del sujeto que sueña, pueden ser sueños aterradores como las pesadillas y en ese sentido pueden producir angustia en el soñador; como no contienen nada nuevo y mejor, no pueden ser la base de la utopía. “Porque los sueños nocturnos se alimentan, las más de las veces, de la vida instintiva anterior, de un material representativo dado, cuando no arcaico, y en su mundo sub lunar no pasa nunca nada nuevo” (Bloch, 1980: 74). Y como consecuencia, sólo los sueños soñados despierto son los que pueden ser el origen de la utopía.

En segundo lugar, la utopía, decíamos, es un órgano metódico *para lo nuevo*, esto significa que su contenido es “*lo nuevo*”, lo no existente, contrario a la repetición de lo mismo. Para esta comprensión de lo nuevo Bloch desarrolla una serie de categorías procesuales como son *frente*, *horizonte*, *novum*, *ultimum*, *sumum bonum*, a través de las cuáles muestra que el contenido utópico rompe, por un lado, con lo ya devenido, y por otro lado se abre hacia el

fin, en abrir y garantizar al espíritu un camino nuevo y cierto, que tenga su punto de partida en esta experiencia misma”.

<sup>4</sup> Nociones falsas de la mente, ideas que solemos considerar como verdaderas sin darnos cuenta que proceden de falsos orígenes y conducen a erróneas conclusiones. Los de la caverna: la tendencia que tenemos de pensar que poseemos la verdad por el simple hecho de que nosotros lo pensamos. Los del mercado: consisten en idolización de las discusiones públicas. Los de la tribu: son los prejuicios universales del género humano debido a la tendencia antropomórfica de nuestro modo de juzgar las cosas. Los del teatro: El abuso del lenguaje frente al público. Debemos evitar tales falsedades si queremos llegar al conocimiento verdadero y alcanzar la felicidad. (Xirau, 1990, 214-216).

porvenir. El “frente” ubica al hombre en la frontera del mundo, aquel lugar en donde está ocurriendo lo nuevo, en la frontera de la realidad. La utopía propone realidades no existentes en este momento, pero que al ser imaginadas pueden ser creadas debido a la intervención del hombre. El “horizonte” indica la dirección hacia dónde dirigirse, sabiendo que con cada paso que se dé, éste se aleja otro tanto más. No es un objetivo de la utopía alcanzar el horizonte, sino que constituye una guía hacia adelante. El *Novum*, trata de la novedad a construir en el futuro y constituye en sí mismo un auténtico futuro. “El *NOVUM* es el contenido de la utopía, corresponde a su definición etimológica *ou-topós*, lo que no existe, porque si ya existiera no sería novedad sino repetición”. (Gálvez, 2010: 90). Este es el sentido profundo del texto de Moro: afirmar una nueva sociedad y una nueva república que en este momento no existen, pero que si existieran en ellas se vivirían nuevas condiciones sociales.

Del *novum* se desprende lo *ultimum*, aquello que está al final de todo, es algo que no puede ser superado. Constituye el logro de la utopía total y por lo tanto queda ubicado al final de los tiempos. De este modo el contenido utópico pleno queda proyectado por Bloch a la escatología como la realización total de ella, constituye la más elevada novedad señala el momento final del mundo como experimento.

Ante esta propuesta blochiana, es necesario hacer una breve consideración. Cuando el filósofo alemán que se comenta envía la utopía al final de los tiempos refuerza el concepto ordinario de ella como “irrealizable”, en el sentido de inalcanzable al nivel del breve lapso del decurso vital de un individuo. Así, esta concepción futurista que ubica el logro utópico tan lejos genera si acaso la confianza de que en un futuro todo será mejor, pero no un optimismo militante, como lo sostiene el mismo Bloch, que trabaje activamente por conseguir el contenido de futuro encerrado en la utopía. Y, como consecuencia, la utopía podría perder la función de “organum”, de “método para la construcción de lo nuevo”, porque esa novedad llegaría hasta el momento final. Por tales consecuencias es necesario hacer una breve acotación al contenido conceptual blochiano de utopía para hacerlo operativo.

Por eso propongo reconceptualizar lo NUEVO, manteniendo desde luego la novedad de lo *ultimum* pero retrotrayéndolo de la escatología a la realidad concreta del breve lapso de la vida humana. Aunque el contenido utópico siga siendo inalcanzable en su conjunto, la utopía puede guiar los esfuerzos de la humanidad para ir construyendo esa nueva realidad que se propone. O sea, podemos subdividir las grandes utopías en pequeñas utopías al alcance. Al caminar hacia ellas se van obteniendo pequeños avances o logros que es necesario valorar y festejar, de ese modo reforzar la esperanza y el optimismo militante, activo, para seguir trabajando por la consecución de la utopía.

Dicho de otro modo: La humanidad se ha imaginado a lo largo de la historia otras configuraciones de un mundo mejor no sólo como un ejercicio intelectual, sino porque señalan posibilidades reales de modificar su entorno y le dan



la claridad intelectual de hacia dónde puede dirigir sus pasos, consiguiendo en su momento algunos logros que han mejorado la vida humana. Por ejemplo, el ideal comunista de los primeros cristianos que se reunían en torno a los Apóstoles se hace presente en la consigna de Thomas Müntzer, “*Omnia sint communia*”, (Bloch, 1968:39) “que todo sea común”, y en el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx. En cada uno de esos momentos históricos hubo acciones concretas como fue la formación de la Iglesia en el siglo primero, la Guerra de los campesinos en 1525, las luchas revolucionarias del siglo XIX y XX, y la formación de repúblicas socialistas en el siglo pasado. Cada caso histórico ha dejado una herencia nada desdeñable para la humanidad, pues de ellas se han desprendido, entre otros avances, un mayor interés por la justicia y por la solidaridad con los desposeídos, la valoración de las personas con capacidades diferentes, la posibilidad de crear otras estructuras de gobierno que tomen en cuenta la dignidad humana. Son tal vez pequeñas mejoras que ha logrado la humanidad en la dirección señalada por los sueños soñados despier-to, pero con eso es suficiente para mostrar la función que la utopía tiene para la modificación de la realidad. De este modo la utopía es un “Órgano metódico para lo nuevo”.

La segunda parte de la definición “*condensación objetiva de lo que habrá de venir*” se refiere más al dinamismo de la realidad que a la intervención humana.

La “*condensación objetiva*” señala que en la utopía se encuentra todo el futuro, el futuro mejor, encapsulado de forma condensada, que se irá desarrollando según se vaya manifestando la utopía misma en su totalidad. Tiene como fundamento la concepción de la realidad como proceso, como un todo dinámico no clausurado, abierto a nuevas configuraciones, una realidad dialéctica que avanza en ese dinamismo que señaló Hegel de tesis, antítesis y síntesis. Afirma Bloch “El mundo está hecho de una materia ígnea, lleno de fuerzas contradictorias, es eruptivo como la primavera...” (Bloch, 1985: 118)

De modo que no se puede exigir a la utopía que señale todos los detalles de cómo será ese futuro soñado, y puede suceder que al trabajar por ese futuro éste muestre, podríamos llamarle, “desviaciones” de lo que inicialmente se planteaba. De hecho, pocos proyectos llegan a cumplirse tal como se planearon, porque pocas veces se puede tener el conocimiento de todas las variables y de sus posibilidades de reacción cuanto entren en interacción tales variables. O sea, la realidad señala que la utopía es posible porque nada está decidido. Esa “condensación objetiva” es, como lo indica Hegel, la semilla que se siembra en la tierra, al desarrollarse manifestará una realidad distinta a la que era inicialmente, pero cuyo contenido ya estaba en germen desde el origen.

Esta es la razón de la indagación que hace Bloch en todas las manifestaciones culturales de la humanidad y que expresa ampliamente en los tomos segundo y tercero de su obra principal. En cada caso están contenidas manifestaciones de un futuro mejor. Sin embargo lo que prefiere son los arquetipos

como símbolos utópicos por excelencia, porque “La esperanza tiene, por ello, que atender no sólo ideologías de amplia significación, sino también aquellos arquetipos en los que se encuentran todavía elementos no elaborados” (Bloch, 1980: 149), aunque aclara páginas más adelante que no todos los arquetipos son susceptibles de una consideración utópica. Ejemplos de arquetipos que señala este autor son el amor juvenil en Romero y Julieta, el amor maduro y más interesado en Cleopatra y Marco Antonio, o la belleza de Helena.

Desde la consideración estética de Bloch, la función del arte consiste en representar una prefiguración del futuro, y dentro de las artes prefiere a la música, como la más cargada de significación utópica. En su obra principal afirma: “...la música es el arte utópicamente franqueador por excelencia (...) todos *los franqueadores de fronteras hacia el instante absoluto son en la misma medida figuras tonales* (...) los franqueadores de fronteras pertenecen todos al reino de Beethoven...” (Bloch, 1980: 151)<sup>5</sup>. De este modo podemos concluir con Bloch que la utopía constituye una condensación objetiva del futuro.

La otra parte de la definición de utopía se refiere a “*lo que habrá de venir*”. En un primer acercamiento esta frase pareciera señalar una función determinista de la realidad independientemente de las acciones de los hombres; así se podría decir que ya no es necesaria la utopía porque de todos modos la realidad va a modificarse necesariamente en determinada dirección, y de nada serviría la intervención humana porque el destino ya estaría decidido. Esta concepción de la realidad conduciría más hacia una desmovilización, a un conformismo; no al trabajo y a la esperanza de un mundo mejor.

Sin embargo, dentro del *corpus* blochiano esta frase se refiere, en primer lugar, a que la realidad no es estática y conclusa, sino dinámica y abierta hacia el futuro, contiene en sí misma el dinamismo del cambio. En este sentido Bloch estaría más cercano a Heráclito que a Parménides, estaría de la mano de Hegel y no de Heidegger. Afirma que la realidad es dialéctica, está en constante cambios, está en proceso y como tal todavía no ha manifestado todo que contiene en su interior. Comentando a Hegel Bloch escribe: “La naturaleza no permanece petrificada como el ser ‘alterador’ de la Idea, ‘sino que las piedras gritan y se alzan hasta el espíritu’: la verdad de la naturaleza es su historia dialéctica de desarrollo hacia el hombre” (Bloch, 1985: 194)

En segundo lugar esta apertura de la realidad abre el espacio para la intervención de la *posibilidad* para la creación de la utopía. Afirma que “posible es sólo lo condicionado parcialmente, es decir, lo todavía no determinado completa y conclusamente” (Bloch, 1980: 188). Afirma que existen cuatro concepciones de lo posible que van desde lo lógicamente posible hasta la posibilidad real y concreta. Es en este último donde ubica el lugar de la utopía. Debido a esa valoración le da mayor peso a la posibilidad concreta que a la realidad concreta porque afirma que la realidad es solamente un estadio más del desarrollo

<sup>5</sup> Cursiva en el original.

del objeto en su camino hacia el logro final de la utopía. En *El Principio esperanza* escribe: “Lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible”. (Bloch, 1980:188).

En este sentido el análisis blochiano del concepto de posibilidad se ubica en la línea contraria a la distinción aristotélica de acto y potencia, porque para el Estagirita el acto constituye la plenitud, mientras que la potencia queda en segundo plano que puede llegar o no al ser.

En tercer lugar, debido a que es el dinamismo de la realidad lo que anima a formular la utopía, de algún modo también le da mayor certidumbre sobre su posible triunfo. Al final del proceso se encuentran, sostiene Bloch, el todo y la nada, la consecución total de la utopía o la nada absoluta, pues ambas son posibilidades reales que pueden venir. Lo que sea el futuro dependerá de la tensión dialéctica de, por un lado del dinamismo inmanente del mundo, y por otro lado de la acción del hombre para modificarlo hacia otra realidad posible. Así, el contenido utópico no puede ofrecer de ningún modo la seguridad y ni la certeza porque entonces nuevamente se caería en el determinismo, tan ajeno al pensamiento blochiano.

Pero además, eso nuevo que está por venir actualmente no es real, pero es posible que llegue, o más bien diría el filósofo alemán que se comenta, “*todavía-no*” llega. Afirma Bloch “El *todavía-no* caracteriza la *tendencia* en el proceso material como la tendencia del origen actuante en el proceso, tendente a la manifestación de su contenido.” (1980: 304). La inclusión de la palabra “*todavía*” modifica tremendamente el concepto de utopía porque elimina el no rotundo que niega la posibilidad de la existencia de tal lugar utópico y coloca en cambio la afirmación de la posibilidad concreta de que exista en el porvenir.

Habiendo analizado la apretada definición de utopía que ofrece Ernst Bloch, ya estamos en posición de poder re-conceptualizar el término que y decir que “la utopía es el mejor lugar que *todavía-no* existe”. La inclusión de la palabra “*todavía-no*” es lo que marca la diferencia.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES (1973). *Metafísica*. Edit. Porrúa. México, D. F.
- BACON, Francis. *Novum Organum*. Disponible en <http://juango.es/baconnovumorganon.pdf>
- BLOCH, Ernst (1980) *El principio esperanza*, Tomo I, (1979, Tomo II). Trad. Felipe González Vicén, 3 vols, Aguilar, Madrid.
- BLOCH, Ernst (1969) *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución*.
- BLOCH, Ernst (1985) *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GÁLVEZ MORA, I. M. Javier (2010). *Reflexiones en torno a la función utópica en Ernst Bloch y su actualidad*. Tesis doctoral. UNAM, México.

- HANS KLEINE, Jason (1993) “An Island of Socialism in Sixteenth Century Europe; Socialism in the Utopia of Sir Thomas More”, en *Introduction to English Literature 110-200A*, November 20, 1993
- HUXLEY, Aldous (2004) *Un mundo feliz*. Edit. Tomo. México.
- MARX, Karl (1981) *Manifiesto del Partido Comunista*. Edit. Progreso. URSS.
- MORO, Thomas (1984) *Utopía*. En *Utopías del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ORWELL, George (2002). *1984*. Edit. Tomo, México.
- SERRA, Francisco, “Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch”, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/-cmunoz11/utopia.html>
- XIRAU, Ramón (1990). *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, México.

## Distopía y realismo político

*Ernesto Cabrera García*

«Utopismo» y «realismo» constituyen dos formas diametralmente opuestas de hacer teoría política. La negación de lo existente (*ou-topia*) y la configuración de ideales abstractos (*eu-topia*) se contraponen a las crudas descripciones de la realidad sociopolítica y a los cálculos técnicos diseñados para responder a los requerimientos palmarios de lo existente. Sin embargo, entre ambas podemos encontrar un punto de intersección, a saber: el dominio de la distopía, en donde los datos de la experiencia son elevados *especulativamente* hasta su límite en el espacio imaginario de un *no-lugar*. En esencia, las distopías son alegorías *críticas* basadas en la apreciación de los riesgos potenciales inherentes a una estructura social y política concreta; a diferencia de las utopías, que son ficciones *normativas* enlazadas directamente a un deber ser que trasciende el orden existente, pero también de las teorías realistas, que tienden a elaborar prescripciones bajo la forma de imperativos hipotéticos para alcanzar determinados fines políticos.

El pensamiento distópico podría considerarse como una especie de realismo, aunque con una inclinación más crítica hacia los procesos y los fenómenos efectivos. Del mismo modo, también podría ocupar un lugar dentro del utopismo, en tanto que diseña mundos imaginarios o simulados, aunque estos para nada reflejan aspiraciones éticas, sino más bien un gran desasosiego por las tendencias de la realidad. Con todo, la distopía está más próxima al pensamiento realista que a la utopía, y si queremos mostrar su especificidad tenemos que llevar a cabo su contrastación en tres niveles: el epistemológico, el normativo y el práctico.

En primer lugar, podemos registrar que el dispositivo epistémico mediante el cual las distopías se enfrentan a la realidad social y política es una mezcla

de experiencia y especulación, es decir, consiste en seleccionar ciertos datos empíricos con el fin de someterlos al escrutinio desde el supuesto ficticio de su plena realización. En este sentido, la razón distópica trata de ejecutar una radicalización de los rasgos negativos de la existencia (v. gr., del control gubernamental o de la tecnificación social —en Orwell o en Huxley—), intentando llevarlos hasta sus últimas consecuencias, ampliarlos o magnificarlos ante los ojos de quienes pueden padecerlos. En la vena realista, la distopía identifica los elementos que amenazan alguna dimensión de la vida humana para, a partir de ahí, tratar de generar una conciencia del problema o, en el mejor de los casos, un cambio político. Como escribe Pier Paolo Portinaro: “Al dar representación de la realidad, incluso de sus aspectos menos tranquilizadores, el realismo pretende indirectamente educar en una *heurística del miedo*”<sup>1</sup>. Esa misma “heurística del miedo” está presente en las distopías, cuyas visiones aterradoras intentan desenmascarar a la realidad misma.

Por supuesto, no es sólo en la literatura donde podemos encontrar formas de pensamiento distópico, también es posible hallarlas en el terreno de la filosofía política. Aquí el ejemplo paradigmático sería Thomas Hobbes, cuyo estado de naturaleza, aunque abraja una intención conservadora, representa la primera gran distopía moderna. Recordemos que al asumir una visión antropológica fundada en el egoísmo y en la insociabilidad natural de las acciones, Hobbes derivó lógicamente una situación contrafáctica de desgobierno en la que individuos igualmente vulnerables y completamente libres se mantienen, penosamente, en un estado permanente de guerra de todos contra todos que los incapacita para alcanzar sus metas particulares<sup>2</sup>. En medio de un terrible ambiente de guerras civiles, la lección que Hobbes trataba de ofrecer a sus contemporáneos (y que sigue siendo útil para aleccionar a los anarquistas utópicos) consiste en señalar que el afianzamiento de una autoridad política, capaz de infundir temor y de arbitrar en los conflictos sociales, es necesario para evadir el hipotético estado pre-político de lucha sin cuartel al que tienden espontáneamente los seres humanos. Una vez lograda la pacificación estatal, según Hobbes, las relaciones comerciales pueden restablecerse, la libertad se reduce, pero adquiere mayor certeza, la convivencia social empieza a regularse por leyes positivas que permiten calcular las consecuencias de los actos y, en fin, la cultura y la civilización obtienen las condiciones para su desenvolvimiento. La distopía hobbesiana se desvanece con la consolidación del Estado, aunque su terrible recuerdo deberá persistir como plataforma de la vida civil.

Mientras tanto, la razón utópica abordaría la realidad socio-política por medio de un aparato epistémico que combina la especulación, ya no con experiencias verificables, sino con los deseos, con la idea de felicidad o de un mundo mejor, desestimando las condiciones objetivas que impiden su realiza-

<sup>1</sup> Portinaro, Pier Paolo, *El realismo político*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 19

<sup>2</sup> Véase Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

ción. De este modo, la utopía se muestra como una radicalización del deber ser, o sea, de un tipo de normativismo que reposa enteramente en la imaginación esperanzadora y en el narcisismo moral. Al respecto, cabe recordar el reproche que hacía Hegel en el Prefacio a su *Filosofía del Derecho*: “Si la reflexión, el sentimiento, o cualquier otra forma que adopte la conciencia subjetiva, considera el presente como algo vano, va más allá y sabe más que él, entonces se encuentra en un elemento vano y, puesto que sólo tiene realidad en el presente, es ella misma vanidad”<sup>3</sup>. Según esto, la utopía tiene su lugar en el corazón, más no en la razón.

No obstante, consideradas desde la perspectiva de la teoría política, más que como meras ficciones literarias, las utopías pueden revelar agudas sátiras morales frente a la sociedad existente, aunque a veces también llegan a mostrarse como proyectos políticos que se oponen violentamente a un orden vigente.

Desde el primer punto de vista, como apunta Giulia Sissa, las utopías pueden llegar a ser “un buen antídoto” para la autocomplacencia o el conformismo de las sociedades, los cuales son combatidos por medio de representaciones alejadas del mundo en el que efectivamente se vive<sup>4</sup>. En la misma línea, Marcuse señalaría que el distanciamiento de la realidad tomado por el pensamiento utópico, en su grado más intenso, pone de manifiesto una verdadera oposición y un intento de liberación frente al *statu quo*, pues lo que ahí estaría en juego es el último resquicio que ha logrado escapar al imperio de los “controles sociales”<sup>5</sup>.

Con todo, al margen de su particular potencial crítico, ese resentimiento moral por el cual los utopistas lanzan sermones a una realidad que no es nunca y en ningún sentido lo que debería ser, los condena a una vida llena de frustración, de molestia y de ignorancia, precisamente por haberse apartado tan tajantemente de la experiencia y de lo real. De cualquier manera, si tomamos en serio algunos de esos ideales de *óptima república*, usualmente vinculados a la “nostalgia por una comunidad homogénea y un bien sustantivo”, como subraya Ángel Rivero, tendríamos que equiparlos a las peores distopías<sup>6</sup>, pues en ellas lo primero en desaparecer es la pluralidad y el tipo de libertad que tan arraigados están en la cultura política de una sociedad moderna.

Desde el segundo enfoque, como ideales políticos que aspiran a ser realizados, las utopías pueden aparecer como fuerzas de cambio social, o sea, como impulsos enderezados a la transfiguración del orden existente. Siguiendo

<sup>3</sup> Hegel, G. W. Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 59.

<sup>4</sup> Véase Sissa, Giulia, «Geniales gérmenes de ideas. La búsqueda de la perfección política de Atenas a Utopías», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 29, Madrid, julio de 2007, pp. 9-38.

<sup>5</sup> Véase Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ariel, Barcelona, 2001, pp. 39-48.

<sup>6</sup> Véase Rivero, Ángel, «Utopía versus política», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 29, Madrid, julio de 2007, pp. 81-96.

a Mannheim, a diferencia de las *ideologías* que, en manos de las clases ascendentes o dominantes, sirven para justificar o para disimular un estado de cosas, las auténticas utopías muestran una orientación *destructiva* o revolucionaria, como producto de un claro descontento por parte de las clases emergentes o dominadas. Según esto, el verdadero utopismo no debe ser condenado a la esfera de lo onírico o de lo ilusorio, pues éste no reproduce más que el conjunto de demandas que hace un grupo en un determinado contexto histórico y que, a la larga, puede alcanzar algún nivel de efectuación. Así, una utopía genuina es siempre relativa; mientras, podríamos decir que una proyección absoluta no es más que un grave delirio o una pueril ocurrencia. Por ello mismo, Mannheim sostiene que hay una relación “dialéctica” entre la utopía y el orden existente, entre las aspiraciones de una clase oprimida y las instituciones que rigen una sociedad, mismas que se determinan y se transforman recíprocamente<sup>7</sup>.

Con un talante menos optimista, en *Historia y utopía*, Cioran describía aquél proceso de realización en el siguiente tono (pensando en la *Icaria* de Cabet y en los falansterios de Fourier): “Los sueños de la utopía se han realizado en su mayor parte, pero con un espíritu muy distinto a como fueron concebidos; lo que para la utopía era perfección, para nosotros resultó tara; sus quimeras son nuestras desgracias. El tipo de sociedad que la utopía imagina con un tono lírico, nos parece intolerable [...]. Tan enormes elucubraciones denotan, o debilidad mental o mal gusto”<sup>8</sup>.

Por otro lado, como hace notar el mismo Mannheim, la afirmación de una normatividad trascendente o utópica puede llegar al extremo de revelarse como un espíritu intransigente que se niega a reconocer cualquier conquista política que no se adecue a su ideal. Es decir, el énfasis político en un modelo abstracto tiende a traducirse en una sospecha antagónica o en un coraje revolucionario contra aquellas instituciones positivas que, de algún modo, responden a demandas concretas e históricas de una sociedad<sup>9</sup>. Aquí también, el fracaso y la futilidad práctica de las utopías radicarán en su apartamiento de la realidad, o sea, en el desconocimiento o en la evasión de las condiciones sociopolíticas prevalecientes.

Frente a los desengaños y la ruina de los más o menos elevados proyectos políticos, el realismo aparecerá para tratar de elaborar un perfil más cercano a nuestra experiencia y, a partir de ahí, plantear problemas al normativismo ingenuo y hasta ofrecer propuestas de cara a dificultades específicas, por que como sostenía Maquiavelo en *El príncipe*: “hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación” (parra., XV)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Véase Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 169-179.

<sup>8</sup> Cioran, E. M., *Historia y utopía*, Artífice, México, 1981, pp. 80-81.

<sup>9</sup> Al respecto Mannheim, Karl, *Op. cit.*, 1987, p. 174.

<sup>10</sup> Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe / La mandrágora*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 129.



En contraposición a las visiones utópicas, el realismo político constituye un modo de hacer teoría o de concebir la política basándose en los hechos, asumiendo toda la crudeza, la degradación, la conflictividad, la polivalencia y las necesidades concretas de lo que es, en detrimento de lo que debería ser. Aunque esto no implica la renuncia a la dimensión prescriptiva, sino más bien que ésta se sujeta al terreno de lo fáctico: el deber ser no puede desvincularse del ser, y éste no puede postergarse ante las demandas de aquél. Para el realismo, no se trata de una cuestión dicotómica (el *aut-aut* de Kierkegaard), sino de prioridad o de complementariedad entre los hechos y las normas. Según esto, la validez de una normatividad no puede desatender, primeramente, las condiciones reales de su efectividad y, del mismo modo, es inútil evadir la configuración de la estructura sociopolítica existente en vista de un ideal imaginario de paz, armonía y justicia. Retomando a Hegel, ningún programa teórico-práctico puede sustraerse a las condiciones históricas, sociales y políticas efectivas, so pena de caer en un formalismo vacío o en una alucinación intelectual, aunque tampoco puede permanecer en el terreno meramente descriptivo, pues en la realidad el ser (hechos) y el deber ser (valores) no están disociados.

En contraposición, el normativista radical percibe en las posturas realistas una adhesión al orden establecido, un desinterés por tratar de implementar programas normativos de reforma política o hasta una forma de cinismo moral. Sin embargo, esto se debe a que el realismo piensa y se enfrenta a los fenómenos políticos a través de las categorías de «lo posible», «lo necesario» o «lo eficaz», en lugar de «lo deseable», «lo justo» y «lo lícito», como consecuencia de su pretensión epistémica de objetividad, su escepticismo anti-idealista o su concepción pragmática de la actividad política. Las críticas de Aristóteles al utopismo platónico, las de Schmitt a la doctrina liberal, las de Weber a la ingenuidad de los *Literaten*, etc., se basan de algún modo en esta estructura de pensamiento.

Ciertamente, el utopismo parte de una realidad, pero sólo para negarla inmediatamente, o sea, para encandilarnos con bellos ideales de fraternidad, unidad y justicia que, en ocasiones, esperan ser alcanzados mediante la educación, la transformación de las supuestas condiciones que promueven el individualismo y la fragmentación social o, simplemente, una apelación piadosa a la humanidad. En cambio, para el realista la historia y la experiencia nos muestran, *predominantemente*, egoísmo, violencia, voluntad de poder, dominio, desorden y conflicto, y las teorías políticas tendrían que construirse a partir de esos datos para no caer en los vanos sueños de felicidad y armonía con los que se complace la imaginación utópica.

En este mismo sentido, el pensamiento distópico hace patente su desconformidad y su hartazgo por los encumbrados ideales político-sociales para recordarnos, ya no lo que debemos hacer o hacia donde debemos dirigirnos, sino lo que nos aqueja y hasta donde podríamos llegar si las cosas se mantienen así. Lo que podemos denominar «realismo distópico» ya no esconde sus críticas

tras la apología de un mundo deseable, sino que las formula frontalmente a una realidad que se presenta tan amenazadora como insoslayable.

### **Bibliografía**

- CIORAN, E. M., *Historia y utopía*, Artífice, México, 1981.
- HEGEL, G. W. Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Edhasa, Barcelona, 1999.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe / La mandrágora*, Cátedra, Madrid, 1999.
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ariel, Barcelona, 2001.
- MORO, Tomás, «Utopía», en *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, 1941.
- PORTINARO, Pier Paolo, *El realismo político*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- RIVERO, Ángel, «Utopía versus política», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 29, Madrid, julio de 2007, pp. 81-96.
- SISSA, Giulia, «Geniales gérmenes de ideas. La búsqueda de la perfección política de Atenas a Utopía», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 29, Madrid, julio de 2007, pp. 9-38.

## Utopía, educación y técnica

*Rodolfo Ruiz Fragoso*

¿Qué dio origen a este librito en el que se describe “el estado optimo de una Republica y describe la republica de Utopía? ¿Para quién lo escribió? ¿Qué nos dice a 500 años? ¿Cómo fue recibido en su época? ¿Cuál es su vigencia? Estas fueron las primeras preguntas que surgieron al tener en mis manos el libro. Surgieron muchas más pero decidí concentrarme en pensar cuatro sentidos que, en mi opinión, son fundamentales para la comprensión de la obra *Utopía* de Thomas More: la sociedad originaria, la sociedad virtuosa, la sociedad bien organizada y la sociedad imposible. Su carácter básico está ligado a algunos supuestos: la relación del pensador con su época, la relación de la obra con la época, las pretensiones y compromisos ideológicos, políticos y religiosos. Por otro lado, considero que su importancia también radica, como afirma J. C. Davis en su *Utopia and the ideal society*, en aquello que nos brinda para que ser capaz de percibir, describir y reconocer como una sociedad ideal, y en un sentido más filosófico-político distinguir entre diversos tipos de sociedad ideal (Davis, 1983: 4). Esto es importante porque nos remite a una posible historia de los paradigmas político-sociales. Incluso se podría plantear una reconstrucción kuhneana, una historia de la sustitución y cambio de dichos paradigmas en la época moderna que fortaleciera la conclusión que afirma al momento de estudiar las distintas expresiones de la sociedad ideal hay que recurrir a una o varias herramientas distintas, según sea el caso. Veamos entonces estos cuatro cimientos básicos para la construcción de la sociedad ideal de Thomas More.

### **La sociedad originaria**

Hay muchos elementos en la obra de More que describen una sociedad primitiva: un territorio aislado, prácticas de producción simple, una forma de

vida simple, una economía simple, normas simples, etcétera. En ella no están presentes las complejas instituciones del siglo XV y XVI. Reinan las características de la simplicidad y la claridad. Todos estos elementos nos remiten a las características de una sociedad excepcional. More ofrece pensar en una sociedad simple, que sin embargo se nos ofrece compleja.

Cuando se arribó a lo que hoy es el continente americano, la mayor de las dificultades fue como comprender sociedades que no compartían las mismas formas de vida que las sociedades europeas el problema era como entender la existencia de una sociedad carente de lo que era común y básico en otras culturas. El contacto con las culturas de estos territorios permitió pensar en la posibilidad de un ordenamiento distinto de la sociedad. Se pudo pensar el éxito de una sociedad en un lugar distinto al conocido, con instituciones distintas, con formas de vida simples, con religión, política, economía y técnica.

Las influencias para trazar *Utopía* vienen de todos lados: la llegada a los territorios no conocidos y su abundancia en recursos naturales; la influencia del humanismo cristiano; el conocimiento de los autores griegos y latinos; el ascetismo intramundano cristiano; el republicanismo proveniente de Florencia; etcétera. En su construcción hay ladrillos de realidad, teoría, imaginación y religión, pero la idea de una sociedad primigenia parece estar ligada al mejor comienzo posible de una sociedad. Si es perfecta, por definición platónica, ha de serlo desde su origen y si es perfecta desde el origen no tiene sentido su transformación o cambio. Así como es, ya es perfecta. Si la perfección está ligada al origen, una república perfecta está ligada a una sociedad originaria, a los principios más básicos que posibilitan una vida en sociedad.

No se trata, sin embargo del génesis adánico, pues el hombre que ahí habita no es virtuoso, sino bueno por naturaleza. Sólo después de la tentación tiene libertad, es decir, voluntad. Es contradictorio, pero para More la perfección incluye la imperfección humana: la virtud que, guiada por ese querer que quiere, hace el bien y evita el mal.

### **La sociedad virtuosa**

Ahora me gustaría insistir en la influencia del pensamiento platónico en la inspiración de Moro para los trazos de *Utopía*.

Al inicio del libro VII de la *Republica*, Sócrates plantea la alegoría de la caverna como recurso epistémico para la comprensión de la experiencia educativa. En ella asigna al filósofo la tarea de regresar a la caverna, para liberar de las cadenas y curar de su ignorancia a los esclavos que, viviendo desde siempre en las tinieblas, creen que aquellas sombras que produce una falsa luz, son los sustentos del mayor entendimiento posible. Esta tarea de liberación y cura se dará de un modo gradual, de un acostumbramiento a la verdadera luz, a las verdaderas realidades que están al exterior de la caverna.

La anterior, es la forma más común en la que se suele hablar de la propuesta pedagógica platónica con un sentido general que ciertamente tiene, sin embargo, ella da cuenta de una comprensión y lectura aisladas del libro VII de la *Republica*. La perspectiva es mucho más amplia, se trata de un “ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito de lo inteligible” (*República*, 517b5)<sup>1</sup>, cuyo fin es mucho más específico, cito

... lo que a mí me parece es lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público (*República*, 517b9-).

La educación del alma es una tarea ardua y compleja pues,

... así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos en Bien... Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma<sup>2</sup> del modo más fácil y eficaz en que se puede ser vuelto, más no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección (*República*, 518c6-d10).

La formación del alma es un proceso necesario para todos los habitantes de la caverna, y ya fuera de la alegoría de todos los seres humanos en general, pero, de entre todos ellos los gobernantes son a quienes la educación les es más indispensable para que “puedan gobernar adecuadamente alguna vez el Estado”(519c2). Es en voz de Sócrates que se define la labor particular del filósofo para con estos hombres:

Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevara a cabo el ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se permite...Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas (519c10-d7).

El conocimiento del Bien ha de ser una obligación para los gobernantes, pues son ellos los que determinarían las leyes. Ellas no han de atender excepcionalmente a unos cuantos,

<sup>1</sup> En adelante citare la obra mediante la citación tradicional de la obra en griego.

<sup>2</sup> El ojo.

sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado (519e3).

El filósofo debe regresar a la caverna para cuidar a los demás. Si los filósofos ayudan a los gobernantes a salir de la caverna, éstos contemplarán y conocerán el Bien en sí y con ello “el estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en los Estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor” (520c9).

Este afán por gobernar hace entonces indispensable que quienes gobiernen no sean los que quieran gobernar. Los más justos entre los hombres han de ser forzados a gobernar, pues sólo a los justos se les hace obligatorio lo justo. Sólo los justos pueden tener un modo de vida mejor que la usual forma de gobernar. Sólo si los más justos gobiernan por obligación, afirma Sócrates, “podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia” (521a2).

El camino de los habitantes de la caverna hacia la luz es arduo y largo. La formación del alma ha de iniciarse primeramente en el adiestramiento para la guerra (521d5), no en la gimnasia y la música. En segundo lugar está la geometría por ser una ciencia que le permite contar y calcular. Después están la estereometría, la astronomía, la armonía y la dialéctica, el estudio supremo. Cada una de estas ciencias se estudia “con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia” (525c6) y para poder ver más fácilmente la *Idea de Bien*. Afirma Sócrates: “gracias a estos estudios el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando esta agonizante y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad” (527d11-e4). El método dialectico cancela los supuestos, “hasta el principio mismo, a fin de consolidarse ahí” (533c10); es el pensamiento que “alcanza la razón de la esencia” (534b4).

Todas estas disciplinas y el método dialectico son indispensables para reconocer y distinguir la Idea del Bien respecto de otras Ideas (534b11). La complejidad y la dificultad de llevar a cabo estas tareas hace por tanto necesario una selección de aquellos que habrán de ser los gobernantes. La selección se dará en relación a sus naturalezas, “hay que preferir las más estables, las más valientes y en lo posible las más agraciadas” (535a11). Los candidatos deberán tener una naturaleza que convenga a esta complejísima educación. Deberán tener dotes sobresalientes en todos los sentidos, sobre todo en el trabajo. No obstante, por ardua que sea esta educación, no implica que se haga de manera

compulsiva, “porque el hombre libre no debe aprender ninguna disciplina a la manera del esclavo... en el alma no permanece nada que se aprenda coercitivamente” (536e1-5). Sócrates afirma: “Entonces, excelente amigo, no obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando para que también seas capaz de divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto” (536e7-537a3). Hay que educar de acuerdo a la aptitud y a la naturaleza.

Después de los cincuenta años a los mejores en todo sentido “tanto en los hechos como en las disciplinas científicas”, después de “ver el Bien en sí” (540a10), cada uno a su turno se encargarán de organizar el Estado, “afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario” (540b6). Es a esta altura donde surge la mayor conexión con la obra de More,

convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posible de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el estado lleguen a ser gobernantes lo verdaderos filósofos, sean muchos o solo uno, que, desdénando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres libres y de ningún valor, valoren más lo recto y los honores que de él provienen, considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado (540d1-e4).

La importancia primera de la educación es desde luego liberar ayudar a todos los habitantes de la caverna, pero su fin último es hacer que los que gobiernen se hagan filósofos. Formar gobernantes virtuosos producirá a su vez un Estado compuesto por más hombres virtuosos. La normalización de la vida en la virtud es imposible sin gobernantes virtuosos. Para More esto sólo se puede conseguir viviendo conforme a la Naturaleza, es decir, obedeciendo los dictados de la razón (Moro, 2009: 100). Al igual que para Platón hace falta una voluntad férrea y tenaz para formarse y vivir en la virtud. No basta el conocimiento de las enseñanzas de los clásicos (Moro, 2009: 111), es necesario dar muestras de virtud en el orden social. Aquel que no esté dispuesto a cumplir con semejantes exigencias sólo le quedan como alternativas la esclavitud o el exilio.

A diferencia de Platón, More no encarga la educación a los filósofos sino a los sacerdotes. Distingue entre conciencia moral y virtud, y el progreso en el conocimiento. Una adecuada educación desde niños ha de ser guiada por los consejos, la censura y el castigo justo y oportuno (Moro, 2009: 111). La felicidad entonces tiene como condición una forma de vida basada en la virtud y en el placer adecuado. La mejor de las republicas jamás podría fundarse sobre la base del vicio, el robo, la corrupción o las pasiones más bajas.

La tarea de los filósofos esta fuera de *Utopía*, es aconsejar a los reyes para sanar y eliminar las equivocadas que pudiera haber en sus mente. Si los reyes lo permiten, los filósofos habrán de cumplir la tarea de educar a los reyes: “Aunque no puedas extirpar de raíz opiniones equivocadas, aunque no puedas modificar según el dictado de tu corazón vicios establecidos de antiguo, aún así

debes evitar desertar de la república. No se debe abandonar la nave en medio de la tempestad sólo porque no consigues dominar los vientos” (Moro, 2009: 60). La tarea del filósofo está en el regreso a la caverna, en remediar por lo menos en parte lo malo que hay en las mentes de los que están ahí, para que después esto últimos creen el mejor orden político posible.

### **La sociedad bien ordenada**

Para Jürgen Habermas, Nicolás Maquiavelo y Thomas More “rompen metodológicamente con las presuposiciones de la tradición y reemplazan la orientación práctica por una forma técnica de plantear los problemas...A una recomendación de técnicas llega una; una propuesta de organización realiza el otro” (Habermas, 2002:64). La concepción de Utopía está ligada a la idea del mejor ordenamiento de la sociedad. Cada una de las divisiones del segundo libro y la minuciosidad de la descripción de Utopía, la insistencia en los detalles mínimos reafirman la fuerza del ordenamiento social vigente en la mejor de las repúblicas. Una cosa es describir la orografía de la isla o las características longitudinales de las ciudades, y otra cosa describir un orden social en donde “saben con precisión cuánto alimento consume cada ciudad con sus adyacencias” (Moro, 2009: 72).

Este énfasis en la descripción de su organización en la producción de alimentos, las relaciones internacionales, la educación, las penas correspondientes a las faltas, los matrimonios, la construcción de las casas, las prácticas religiosas, etcétera, parecen tener como fin dar a entender que es precisamente por el correcto ordenamiento de las actividades conjuntamente producidas, que dicha sociedad es mucho más exitosa y perfecta que cualquier otra conocida.

Uno de los asuntos más sobresalientes es la elección de los magistrados o sifogantes, pues son los encargados de vigilar el constante y permanente cumplimiento de las leyes y tareas básicas para el funcionamiento de la sociedad: “la tarea principal y casi única de los sifogantes es cuidar que nadie permanezca ocioso, viendo que cada uno trabaje con esmero, aunque sin tener que penar como una bestia de carga, desde el amanecer hasta bien entrada la noche” (Moro, 2009: 78). Da la impresión de que esta sociedad es perfecta si y sólo si está siendo constante y correctamente organizada. El orden perfecto depende de la vigilancia y de las correctas acciones de los ciudadanos. Todos saben qué hacer, cómo hacerlo, dónde hacerlo, por cuánto tiempo, y por si esto fuera poco, todo lo hacen por voluntad propia.

Es en el imperio de la eficacia donde se muestra la intención práctica como sentido de la técnica política. El éxito es efecto de una correcta administración de las maneras y costumbres de una sociedad. Por esa eficacia, “admitirías sin reparos no haber conocido nunca un pueblo tan bien ordenado” (Moro, 2009: 65). Si la praxis reina en los ciudadanos, la técnica reina en la administración estatal:



Adoptaron una forma de vida que establece los fundamentos de una república que no solamente es la más feliz, sino también, en la medida de la humana previsión durará por siempre...Mientras se preserve la armonía interior y sus instituciones conserven un sano vigor, ni toda la envidia reunida de los gobernantes vecinos, a pesar de que ya lo han intentado varias veces, siempre han sido rechazados, conseguirá abatir a esta nación (Moro, 2009: 148).

### La sociedad imposible

¿Qué grado de realidad pueden tener un proyecto como los de Platón y los de More? O ¿Cuáles serían sus condiciones de posibilidad para su experiencia? ¿Realmente pueden llegar a ser posibles? Las posibilidades, como lo muestra Platón, están en sus fundamentos más básicos. La clave está en lo que G.W.F. Hegel llama la posibilidad determinada, en los elementos más próximos para su realización. Será precisamente la Realidad misma la que nos diga entonces qué tan posible habrá de ser. Tal vez fue por la forma de plantear la posibilidad de un orden político como el de *Utopía* que, como afirma Jean Touchard, no habían inquietado a nadie (Touchard, 2010: 210). Tal vez la imposibilidad de la realización “Del Estado óptimo de una República” (Moro, 2009: 3) en la Inglaterra del siglo XVI, evitó que se le condenara y censurara.

La imposibilidad aparece en el mundo humano como *verum-factum*. En su *Ciencia nueva* Giambattista Vico considera, según Rocio de la Villa, que “la única verdad cognoscible es lo hecho por los hombres (*verum-factum*) y éstos no hacen nada al margen de sus intereses” (Vico, 1995: 18). La imposibilidad está en la historia de cada uno de los pueblos o naciones; en lo que cada nación ha hecho de sí misma. La imposibilidad se da por lo que los mismos hombres han producido. Por esta razón, *Utopía* se muestra como el opuesto perfecto a cualquier Nación o República europea de ese momento. Como aquel que pasa de la oscuridad a la luz y ve lo que nunca ha visto, no sabe cómo comprender lo que aparece frente a él; así los gobernantes y las naciones no saben cómo comprender la *Utopía* de More. Se hace imposible pensar la caverna, el ambiente de oscuridad en que los hombres se hallan, desde niños, encadenados como la Edad Media; los esclavos encadenados como los habitantes de la Inglaterra del siglo XVI; el exterior como el humanismo y la nueva época, la Modernidad; el filósofo como encargado de la liberación; el estado óptimo de una República como medicina para la cura de la ignorancia presente en el alma de los hombres. Se vive en la caverna sin más pretensiones que percibir y conocer las sombras de siempre. Basta la verdad que producen las sombras. No importan cuántos esfuerzos se hagan, quiénes los hagan o el modo en que lo hagan, la luz nunca llegará a los hombres ni a los gobernantes porque ninguno está dispuesto a percibirla para formar el alma.

## Reflexiones finales

Si acentuáramos la relación entre la alegoría de la caverna de Platón, la *Utopía* de More y la propuesta de Vico podríamos derivar peligrosas y polémicas conclusiones. Si Platón tuviera razón, eso significaría que nuestra realidad son sólo sombras de aquel mundo verdadero y perfecto, de su República, de la Utopía de More, *La ciudad ideal* de al-Farabi, etcétera ; significaría que estamos dentro de la caverna y que, pese a los esfuerzos de los filósofos, no queremos salir; significaría que estamos equivocados en todo, que la democracia representativa liberal, el capitalismo salvaje, la entrega a los distintos placeres, la forma de las relaciones personales, la comida orgánica, las nuevas tecnologías, etcétera. Todo es una mera sombra de lo que es bueno, correcto, verdadero y deseable. Pero, si no tuviera razón, si “lo verdadero fuera lo hecho” entonces, surge otra cuestión quizá más polémica, significaría que G. W. Leibniz tendría razón, éste es el mejor de los mundos posibles y, por tanto, habremos sobrepasado la *Utopía* que trazó More hace 500 años.

## Bibliografía

- DAVIS, J. C. (1983), *Utopia and the ideal society. A study of English utopian writing 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HABERMAS, Jürgen (2002), *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid.
- KANT, Immanuel (2009), *Sobre pedagogía*, Editorial Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro Grupo editor, Córdoba.
- MORO, Tomas (2009), *Utopía*, Ediciones Colihue, Buenos Aires.
- PLATÓN (2000), *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid.
- VICO, Giambattista (2009), *Ciencia Nueva*, Tecnos, Madrid.

## La utopía de un *mundo inclusivo*. La perspectiva desde un kantismo contemporáneo

Francisco Javier Castillejos Rodríguez<sup>1</sup>

A Belem Marisol  
(una kantiana muy especial)

La gigantomaquia filosófica a lo largo de la historia del pensamiento del siglo XX se ha manifestado –de manera análoga a la *gigantomachía perì tês ousías* paradigmática del *Sofista* platónico– en una polémica en torno a las consecuencias ambiguas del denominado «pensamiento postmetafísico» (desde el *nach-metaphysisches Denken* habermasiano hasta el *pensiero debole* de Vattimo)<sup>2</sup>. Desde la perspectiva del pragmatismo kantiano que pretendo defender en el presente trabajo, la *questio* fundamental debería ser la siguiente: ¿cómo sostener una concepción postmetafísica que, al propio tiempo, sea anti-postmoderna y permita sostener un modelo utópico de corte universalista?

Desde el punto de vista del entendimiento analítico de la filosofía –particularmente dentro de su vertiente *pragmática* y su extensión en la metateoría del derecho–, uno de los problemas fundamentales de la filosofía contemporánea es el siguiente: ¿cómo explicar la existencia de hechos sociales en general y de hechos institucionales en particular –v. gr., promesas, matrimonios, derechos y tribunales constitucionales– en un mundo que ontológicamente consiste en conjuntos de partículas que se desarrollan en campos de fuerza? En otras palabras: ¿cómo casar una *realidad social* construida por nosotros mismos (para

<sup>1</sup> Doctorando en Filosofía moral y política por la Universidad Autónoma Metropolitana-I.

<sup>2</sup> Sobre esta cuestión, resultan indispensables: Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, y Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (ed.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 2006.

realizar nuestros propios fines) con la «ontología fundamental» que constituye la base subyacente de nuestras realidades institucionales supervenientes?<sup>3</sup> Y con respecto al problema de las utopías, cabe plantear: *¿cómo lograr el paso desde el trasfondo biológico del ser humano –con todo lo que ello implica en términos conceptuales y cognitivos– hasta llegar a las construcciones derivadas de la «autocomprensión normativa» de nuestras relaciones cotidianas en general y de las utopías en particular?*

Este primer problema puede ser resuelto, en primera instancia, mediante la introducción de un *modelo ontológico* que abarque tanto las partículas explicadas por la física actual, los organismos biológicos intencionales y no-intencionales, así como los hechos institucionales característicos de la realidad social, *i.e.*, los actos prohibidos, permitidos y obligatorios del orden social y, en especial, del orden jurídico<sup>4</sup>. En este contexto, la *questio* central a resolver debería ser: *¿cuál es el lugar de la utopía de un orden político y jurídico mundial inclusivo –i.e., la idea de «Cosmópolis» propia del kantismo contemporáneo– y de la utopía relativa del ciudadano del mundo (Weltbürgerrecht)?*

Otro de los problemas fundamentales de la filosofía contemporánea –ya no ontológico, sino de corte normativo, *i.e.*, desarrollado en el ámbito de la razón práctica– es el siguiente: *¿cómo lograr justificar la elaboración de modelos normativos o de justicia en una época que se encuentra dominada por una concepción «postmetafísica» del pensamiento práctico?* Esto me lleva a aclarar los presupuestos de los que parto.

¿Qué significa enfatizar que en la actualidad nos movemos en una dimensión de pensamiento que podemos ubicar como «después de la metafísica» (*nach der Metaphysik*)?<sup>5</sup> El «pensamiento postmetafísico» (*nachmetaphysisches Denken*) constituye un tercer paradigma en una concepción de la historia de la filosofía entendida como una sucesión de tres modelos: 1) el paradigma *ontológico* (metafísica dogmática pre-epistémica), 2) el paradigma *epistemológico* (mentalismo o filosofía de la conciencia) y 3) paradigma lingüístico (o

<sup>3</sup> Sobre este problema: Searle, John, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-27 y 231; Greenberg, Mark, “How facts make law”, en Cáceres, Enrique *et al* (coord.), *Problemas contemporáneos de filosofía del derecho*, México, UNAM-III, 2005, pp. 211-262, y Villanueva, Enrique, *¿Qué son las propiedades psicológicas? Metafísica de la psicología*, México, UNAM-III, 2003, p. 259.

<sup>4</sup> La ontología de Searle se basa en una jerarquía que va de los hechos brutos a los hechos institucionales. En la misma línea de Habermas según la cual no existe oposición entre *physis* y *nomos*, Searle afirma que “tampoco hay oposición entre la cultura y la biología; la cultura es la forma que cobra la biología. No puede haber oposición entre la cultura y la biología, porque si la hubiera, la biología saldría ganando siempre. *Las diferentes culturas no son sino diferentes formas en que puede manifestarse una subestructura biológica subyacente*. Mas si esto es así, entonces tiene que haber una historia más o menos continua que vaya de una ontología de la biología a una ontología que incluya las normas culturales e institucionales; *no puede haber ninguna ruptura radical*” (*La construcción de la realidad social*, op. cit., p. 231. El énfasis es mío. Véanse además las pp. 131-132).

<sup>5</sup> Sobre este planteamiento me ha inspirado Stefan Müller-Doohm, quien no duda en ubicar la obra habermasiana en una dimensión *nach der Metaphysik*. Véase su libro: *Jürgen Habermas. Leben, werk, wirkung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, p. 65.

modelo «postmetafísico» de pensamiento)<sup>6</sup>. Este último paradigma es un producto del *linguistic-hermeneutic-pragmatic turn* característico de la filosofía contemporánea.

El *nachmetaphysisches Denken* –como modelo que no goza de una aceptación general, pero que sin embargo *se asume en muchos de nuestros debates filosóficos actuales*– posee las siguientes peculiaridades: 1) Contra la primacía de la epistemología, implica la negación de una *razón centrada en el «sujeto»* dando lugar a *otro* concepto de razón: se trata de una nueva *ratio* ahora «situada y mediada lingüísticamente». Se trata de una *detrascendentalización* del sujeto moderno epistémico –recuperado hoy por las discusiones en las ciencias cognitivas, las investigaciones en inteligencia artificial (IA) y, en general, en los modelos cibernéticos–. 2) Contra la primacía de la ontología, asume la negación de la esencia y «verdadera naturaleza» de las cosas y conduce a un cambio de paradigma que se manifiesta en el diverso *modus operandi* en que se plantean los problemas. *In concreto*, se trata del paso de *quæsti* del tipo «¿qué es X?» –i.e., preguntas en las que se inquiera por un ente mítico que se encontraría «detrás» de las cosas empíricas y que habitaría en una especie de *cosmos* platónico– al planteamiento postwittgensteiniano del tipo «¿cuáles son las condiciones que gobiernan el uso de la expresión X?». Además, el término «ontología» sólo se reservará para señalar la clase de referencia o universo del discurso de dominios determinados de conocimiento. 3) Asume la negación de los metarrelatos metafísicos y religiosos –y con ello de la filosofía de la historia– derivada de la pluralización y complejidad de las sociedades actuales, así como de la explicitación de la correlativa dificultad de estabilizar las expectativas de comportamiento sin la presuposición de Dios o de la *auctoritas* de tradiciones e instituciones fuertes. 4) Enfatiza las categorías de «intersubjetividad», «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) y «derecho» –por lo demás ambiguas y a su vez adoptadas por ciertas formas de conceptualización postmoderna<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Se trata de una concepción de la historia de la filosofía compartida por autores como Karl-Otto Apel, Ernst Tugendhat, Richard Rorty y Jürgen Habermas. Consúltense los siguientes trabajos: Apel, K.-O., “¿Es posible actualmente un paradigma postmetafísico de filosofía primera?”, en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 38-45; Tugendhat, Ernst, *Introducción a la filosofía analítica*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 13, 18, 39-40 y 88, y *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico analítica*, México, FCE, 1993, pp. 9, 28 y 36-37. Sobre esta cuestión, Richard Rorty comenta: “La imagen de la filosofía antigua y medieval como preocupada por cosas (*things*), la filosofía del siglo XVII al XIX por ideas, y la escena filosófica ilustrada contemporánea por palabras (*words*) tiene una gran plausibilidad” (*Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 263). Por su parte, Hans-Georg Gadamer me ha proporcionado la idea para una formulación alternativa de esta forma de entender la historia de la filosofía: del concepto de *sustancia* se pasa (en el *cogito* cartesiano) a la categoría de *sujeto*. Gracias a la fenomenología del mundo de la vida, la hermenéutica y, en general, la reflexión en torno al lenguaje y la comunicación, se logra dar el salto de la subjetividad a la *intersubjetividad*. Véase: *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 11 ss. y 85.

<sup>7</sup> Una exposición bastante accesible a estas cuestiones puede encontrarse en las dos entradas de ‘*Nachmetaphysisches Denken*’ en Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina y Lafont, Cristina (ed.), *Habermas Handbuch*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2009, particularmente las páginas 44-46 y 356-357. Véanse además: Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Madrid, Taurus, 2002, pp. 15-18; *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Madrid, Taurus, 2002, pp. 161 y 168-169; y *Facticidad*

Si este diagnóstico no apunta en una dirección equivocada, es posible acordar que la *disputatio* «metafísica *vis-à-vis* postmetafísica» trae consigo (por lo menos en términos *prima facie*) consecuencias *desastrosas* para la versión de pragmatismo kantiano que pretendo defender. El *signum* de la era postmetafísica se manifestaría en la explicitación del carácter finito del *Geist* humano y su ubicación histórica: ya sea que los individuos se entiendan como inmersos en el *background* de los juegos de lenguaje, en su carácter de *In-der-Welt-Sein* en que se sustenta la facticidad del *Dasein* o en la pre-estructura de la comprensión propia de su labor hermenéutica, de ahora en adelante los modelos filosóficos —y las teorías sociales respectivas— tendrán una limitación regional-comunitaria de corte *prima facie* determinante en las *Weltanschauungen* correspondientes. Así, la filosofía rompe con sus pretensiones de universalidad y se presenta de manera indubitablemente *etnocéntrica*<sup>8</sup>. Esta situación francamente catastrófica parecería conducir a la adopción de una sola alternativa: la aceptación del un modelo agonístico sostenido tanto en el heteromorfismo como en la supuesta incommensurabilidad de los juegos del lenguaje y formas de vida asumiendo, en consecuencia, el concepto de *sospecha* como paradigma de las construcciones teóricas<sup>9</sup>.

Ubicándome en esta situación filosófica contemporánea, rechazo una hipotética adhesión a los presupuestos del *modelo computacional de la mente* —i.e., a esa idea según la cual *toda realidad* es un producto del procesamiento de insumos cognitivos que tiene lugar en la caja negra de los sujetos cognoscentes— y adopto en lo que sigue las premisas de un *pragmatismo de corte kantiano*, i.e., de un realismo sin representacionismo que pretendería conciliar a Darwin con Kant —la tesis de la contingencia del desarrollo natural e histórica de las formas de vida (el *naturalismo*) con el *normativismo* propio del *Lebenswelt*—<sup>10</sup>. Dicho normativismo implica aceptar una concepción *universalista* que, sin embargo, deja gran parte de la determinación de los contenidos prácticos a los participantes en las prácticas morales cotidianas. Esto me lleva a la parte central de este trabajo.

A propósito de las utopías, cabe plantear el siguiente problema: ¿cómo lograr una compatibilidad entre las intuiciones originarias implícitas en el concepto de «utopía» con los requerimientos metateóricos característicos de la era

y validez. *Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2005, p. 69.

<sup>8</sup> Para decirlo en palabras de John Searle: uno de los grandes desafíos de la autocomprensión de la filosofía contemporánea consiste en explicar el carácter *universal* de los modelos teóricos que, sin excepción, son el producto de circunstancias y condiciones *locales*. Véase su excelente artículo: “Philosophy in a new century”, en *Journal of Philosophical Research*, APA centennial supplement, Indiana, 2003, p. 6.

<sup>9</sup> Cfr., Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2008, p. 10; del mismo autor: *La postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 30; y Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 10.

<sup>10</sup> La propuesta de un «pragmatismo kantiano» y de *mundo inclusivo* la retomo de Habermas. Véase particularmente *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 10, 16-17, 55 y 262 ss.

postmetafísica? Existen, a mi modo de ver, dos formas aceptables de entender el concepto de utopía. Dejando a un lado la habitual concepción según la cual los modelos utópicos harían referencia a la vieja noción de imaginar una sociedad ideal que nunca será realizada, prefiero hablar de «utopía» en dos sentidos principalmente: 1) como una noción futurista y hasta cierto punto realizable de un *status* óptimo de la sociedad. En este sentido, el reino utópico se sostendría en el establecimiento de un esquema práctico-cognitivo que posibilitaría la postulación de un mundo más allá de nuestras propias valoraciones e interpretaciones, un mundo inexistente pero factible. 2) Una noción *más modesta* de la «utopía». Desde este segundo punto de vista, el reino utópico aparece como el resultado de una construcción (*Konstruktion*) que sólo se desenvuelve *a posteriori* de la explicitación de las presuposiciones normativas de nuestras prácticas morales, jurídicas y políticas<sup>11</sup>. A esta segundo noción es a la que refiero cuando hablo de la *utopía de un mundo inclusivo*, *i.e.*, a la elaboración, desde el punto de vista del *moral constructivism*, de un mundo social (*soziale Welt*) de relaciones interpersonales bien ordenadas y plenamente incluyentes<sup>12</sup>.

Esta *utopía de un mundo inclusivo* se manifiesta:

1. En términos de *facticidad* tanto nacional –*i.e.*, en el Estado democrático de derecho y todo lo que ello implica: derechos fundamentales, pre-condiciones materiales de dichos derechos e instancias judiciales de índole constitucional– como internacional –*i.e.*, en el paso del actual modelo imperfecto de la Organización de las Naciones Unidas al modelo de *Cosmópolis*–.
2. En términos de *idealidad* o validez normativa contrafáctica, *i.e.*, a través de las presuposiciones que explicitamos y que permiten realizar una especie de «crítica inmanente» (*immanente Kritik*): a partir de lo que asumimos en nuestras mismas prácticas cotidianas (morales, jurídicas, constitucionales, democráticas, etc.) se lleva a cabo una *Kritik de esas mismas prácticas*<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Proveniente de la filosofía de las matemáticas y después extendido al campo de la filosofía moral, el constructivismo se basa en la idea de que, dado un determinado contenido o concepción (*problem*), es posible establecer un procedimiento de construcción que de como resultado un modelo normativo (*solution*). Christine Korsgaard proporciona la siguiente formulación: *Si se reconoce que el problema es real, que es nuestro y que se tiene que resolver, y la solución modelada es la única o la mejor, entonces la solución adquiere un carácter obligatorio. El moral constructivism es una forma de dar soluciones a problemas prácticos. En esta línea, los conceptos normativos y las «realidades» construidas («sociedad justa», «reino de los fines», etc.) no son descripciones de hechos que forman parte del mundo, sino nombres de soluciones a problemas prácticos. Su objeto es guiar la acción. Véase: Korsgaard, Christine, “Realism and constructivism in Twentieth-century moral philosophy”, en *Journal of Philosophical Research*, APA centennial supplement, Indiana, 2003, pp. 99 ss. y 115-118.*

<sup>12</sup> Esta idea de *mundo inclusivo* puede ser correctamente entendida como una reformulación postmetafísica del célebre «reino de los fines» kantiano.

<sup>13</sup> Sobre las diversas formas de entender la «*immanente Kritik*» pueden verse: Walzer, Michael, *Interpretation and social criticism* (The Tanner Lectures on Human Values), Cambridge, Harvard University Press, 1987, pp. 3-18; Honneth, Axel, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la «crítica» en la Escuela de Frankfurt”, en *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 56-57; Schnädelbach, Herbert, “Transformation der kritischen Theorie”, en Honneth, Axel y Joas, Hans, *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 33; McCarthy, Thomas, “Philosophy and social practice: avoiding the ethnocentric predicament”, en Honneth, Axel et al (ed.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989,



En este contexto, la *utopía de un mundo inclusivo* niega el típico derrotismo postmoderno al enfatizar la importancia de nuestras proyecciones morales implícitas, pero al mismo tiempo proporciona un margen de *invención* en el que los mismos participantes, y no los filósofos ni tecnócratas, son los agentes principales en la determinación de los criterios de la inclusividad.

Existen, *inter alia*, un par de cuestiones abiertas respecto a esta idea de *utopía de un mundo inclusivo*. En primer lugar, lleva consigo la adopción de una concepción moral de tipo *constructivo* que se desarrolla sobre la base de determinación de *carencias* vividas como “faltas de derecho a X”, pero sin acudir a las premisas del derecho natural racional<sup>14</sup>. En este tipo de planteamiento no requerimos asumir los compromisos ontológicos propios de los *moral facts* del realismo moral. La concesión de que los derechos no son «naturales» ni puramente racionales, sino que se van determinando contextual y regionalmente –con una paradójica *pretensión de universalidad*– permite entender el nacimiento de las nuevas reivindicaciones políticas y jurídicas a través del modelo «carencia-proyección». Ante un mundo que percibimos con hambre, sin trabajo, sin educación y excluyente en diversos sentidos, dicho modelo permite la *proyección* de un mundo inclusivo en el que *todos* tengan derecho a superar dichas carencias con la mayor completitud posible.

En segundo lugar, subrayo una idea esbozada más arriba: aquella según la cual los *contenidos específicos* del mundo inclusivo no son ni deben ser determinados por mí, por los tecnócratas o por los filósofos. *Rechazo contundentemente la idea del rey filósofo* en sus múltiples interpretaciones –pero particularmente en su premisa de que la *razón* es la que posee la *plenitudo potestatis* en las cuestiones de la gobernabilidad–: *la política no se reduce a la filosofía*. En este sentido, la respuesta no está en los expertos, sino en los *participantes de las prácticas democráticas*.

La utopía de un mundo inclusivo se resuelve, así, en *una prioridad de la democracia sobre la filosofía*. Si no fuera así: ¿podríamos superar las catástrofes del mundo actual mediante las concepciones catastróficas de la filosofía contemporánea? Que nuestro Dios postmoderno no lo quiera<sup>15</sup>.

pp. 200-201; y Benhabib, Seyla, *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, pp. 20-21 y 42.

<sup>14</sup> Esta idea corresponde, *mutatis mutandis*, a aquella que desarrolla Enrique Dussel en *Veinte tesis de política*, México, Siglo XXI editores, 2006, pp. 143-144.

<sup>15</sup> Sobre esto consúltese: Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” en Vattimo, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 31 ss.



## La dimensión imaginaria, una posibilidad utópica del fenómeno educativo

*Sergio Dotor Fernández*

*Le projet d' autonomie n'est pas une utopie  
C. Castoriadis*

### Introducción

En las tres últimas décadas, la educación de nuestro país quedó prendada a un *impasse*, producido por ciertas discusiones un tanto estériles, por cuanto relativizaron la reflexión del ideal de hombre requerido para enfrentar con suficiencia los desafíos de nuestro tiempo, plagado de tendencias neoliberales.

Sin el predominio de un ideal de ésta envergadura, se ha hecho patente la desaceleración de la creación de nuevas utopías y esperanzas<sup>1</sup>. El estatuto de científicidad de las ciencias de la educación se convirtió en un debate bizantino, al margen de este tipo de argumentaciones.

En relación a los tratamientos básicos descritos por la literatura sobre la utopía, se reconocen tres, ellos son: i) Los trabajos referidos a la potencialidad de la utopía como espacio de creación de la imaginación desfuncionalizada; ii) Aquellos que destacan la configuración de su estatuto, en razón de la crítica de las imágenes reportadas en la literatura clásica y contemporánea; y, iii) Las propuestas en cuyo modo de razonamiento es posible apreciar la derivación de proyectos sostenibles y alternativas viables, incluso instituyentes, en una realidad esclerotizada por la razón instrumental.

Hay indicios para sospechar una especie de aletargamiento de nuestra época en lo tocante a la imaginación de nuevas utopías sociales; en todo caso,

<sup>1</sup> Cabe una aclaración evidente. La utopía no es imaginación, ni ficción, ni esperanza. Mantiene con ellas relaciones de proximidad con lo histórico social.

de la difusión de sus alcances. Las actuales –en especial las ideológicas– están plagadas de insignificancias; esto es, de discursos vacuos cuyo foco de interés, paulatinamente se agota de la memoria del ciudadano. El panorama señalado, conmina a pensar la vigencia, e incluso la virtual existencia de utopías pertinentes con nuestros tiempos, contextos y desafíos sociales, en particular de los educativos. La falacia naturalista del deber ser y la creciente fragmentación racional de la modernidad, continúa siendo un reto por superar.

Con este pre texto, en el escrito se reflexionan tres nudos.

En el primero, se distinguen las relaciones-diferencias básicas entre la utopía, la ideología, la imaginación y el imaginario social; no describiéndoles en calidad de términos, sino como conceptos históricamente contruidos. En particular, se propone una acepción convencional entre lo aquí denominado género utópico y la racionalidad utópica. En la intención de diferenciar las aproximaciones al concepto, desde la prerrogativa del género literario, de aquellas que apelan a su modo de racionalidad realizativa.

En segundo lugar, destaca una crítica a la postura univocista del género utópico, por la frecuente imposición totalitaria y racional de sus modelos.

El tercer nudo, plantea la pertinencia de un concepto sostenible de la utopía, ahora pensada como un modo de racionalidad realizativa y ajustada con la noción de proyecto en sentido amplio y radical. Esbozando cómo la propuesta se ha desarrollado históricamente a partir de marcos analógicos y en estrecha conexión con la imaginación, su fuente originaria.

Finalmente se inquiera la factibilidad de una utopía antro-po-filosófica, orientadora del fenómeno educativo, trascendente del deber ser y la lógica de la denuncia; considerando la inminente víctimización producida por la expansión del dominio de la razón instrumental, cuya propia pseudo utopía se produce en circunstancias paradójicas.

### **La utopía. Relación-diferencia de significados.**

La publicación de la *Utopía* de Tomás Moro fue secundada, décadas después, por obras configuradoras del género literario utópico, tales como *La Nueva Atlántida* de Bacon<sup>2</sup> y *La Ciudad del Sol* de Campanella. Obras que, en general, reaccionaron en contra de las circunstancias político económicas de su época, inaugurando un género descriptor –desde el no lugar– de una sociedad estado idealizada a partir de la realidad acontecida, en una relación directa con lo real y aquello no logrado en la inmediatez. Deseable, por tanto imaginado.

A decir de Krotz<sup>3</sup>, el contacto entre culturas fue un factor importante en la eclosión del género utópico. El descubrimiento de América y el deterioro del

<sup>2</sup> Derivado de la descripción platónica del continente perdido, en *La Nueva Atlántida*, Francis Bacon planteó su visión respecto de la organización social y el futuro de la ciencia de su tiempo.

<sup>3</sup> Cfr. Krotz, Esteban, *La otredad cultural, entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, FCE/UAM-I, 2002.

sistema político social de la Europa del siglo XVI encuadran cronológicamente con las pretensiones y la imaginación impregnada por los autores de las tres utopías referidas, cuyas propuestas podrían ser descritas recurriendo ya sea a la ambivalencia del romanticismo, si la lectura del texto se aborda, *a litere*, es decir sin mayores referencias. O a la transgresión subversiva del orden social existente, si en cambio son interpeladas bajo la lente crítica.

Así, la Utopía de Moro bien podría considerarse un planteamiento subversivo o romántico, dependiendo de los referentes e intenciones empleados en cada caso. El sentido particular adoptado por los autores hacia el concepto en la evolución teórica de las ideas, fue clarificándose con las nuevas acepciones dadas en épocas posteriores; y extendiendo su campo de interpretación a partir de las concepciones recibidas en los últimos tiempos.

Señalo lo anterior porque Karl Mannheim en *Ideología y Utopía*, obra publicada en 1929, retomó el concepto de Utopía *en su sentido laxo y más 'neutral', de acuerdo con la etimología griega: u topos (en ningún lugar) [así]... el pensamiento utópico es el que aspira a un estado no existente... una característica crítica, subversiva o bien explosiva*<sup>4</sup> idea modificada en etapas posteriores. Destaco por citar alguna, la denominada utopía realizable, en cuya construcción Enrique Dussel incorporó una intención más política<sup>5</sup> en relación al concepto original.

Con su uso, la palabra tendió a hacerse unívoca. Sin embargo conceptualmente mantuvo una multiplicidad de acepciones en su contenido; diferenciándose de otras, en tanto el corpus estricto de los fenómenos nombrados; sus límites fronterizos y la profundidad del significante expresado.

Así, en el ámbito de la reflexión social, es preciso considerar a los conceptos fuera de su univocidad, reconociendo su diversidad y polisemias<sup>6</sup>. Advertir esta condición conlleva a adentrarse en el laberinto de la interrogación; obliga a *perdersse en galerías que sólo existen en la medida que las cavamos... en girar en círculos en el fondo de un callejón sin salida... hasta que esta rotación abre, inexplicablemente, fisuras transitables en la pared*<sup>7</sup>.

Entre otros cuestionamientos de interés, la relación entre la utopía y la ideología exige pensar cómo *esta-siendo* construida; además de comprender ciertos sesgos en su manejo histórico y pragmático, por ello no es de extrañar sus aparentes confusiones conceptuales. En el escrito, por Ideología se entien-

<sup>4</sup> Lowy, Michael, *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, México, Fontamara, 2000, p. 9

<sup>5</sup> Cf: Retamozo, Martín, "Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a "20 tesis de política"", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, marzo 2007, vol.12, no.36, p.107-123.

<sup>6</sup> Los hablantes fijan el significado de las cosas mediante su uso habitual y las intenciones depositadas en las palabras por efecto de la dimensión pragmática del lenguaje. Ello ocurre en su acepción material y trascendente, en cierto período de tiempo y contenido explícito. En ocasiones, el significado es reducido a expresiones de referencia limitada; en otras, se le naturaliza un grado incluso irreflexivo y contrapuesto a su origen.

<sup>7</sup> Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Madrid, Frónesis/Cátedra, 2002, p.7

de el conjunto de ideas que se relacionan con una realidad, no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla y que permiten... decir una cosa y hacer otra<sup>8</sup>; sin duda, esta acepción establece una clara diferencia con la utopía, significante de lo existente en un no lugar.

En ciertos pasajes históricos, la ideología se apoderó de las utopías para justificar una realidad al cobijo de las construcciones racionales, tal fue el caso del socialismo soviético. Aunque sin duda, la semblanza es más clara en el fascismo, como lo señala Savater. La experiencia alemana le redujo a ideología imponiendo una pseudo utopía mediante acciones violentas. Aún así, en sentido estricto, esto no implica pensarlas en una relación homóloga.

Algo semejante sucede con dos conceptos ligados, desde ésta perspectiva de análisis, a la utopía; ellos son la imaginación y el imaginario social.

Analicemos algunas relaciones y ciertas diferencias.

### **Utopía, imaginación e imaginario social.**

Es preciso distinguir a la utopía de la imaginación y del imaginario social, sin obviar sus relaciones de proximidad<sup>9</sup>. *Grosso modo*, la imaginación está vinculada con la facultad psicológica desfuncionalizada de representación de imágenes reales o irreales, en función de cierto nivel de transgresión. Por ende, es contraparte y complemento de la razón; a la vez fuente de la utopía.

En la mayoría de los planteamientos, ésta no abandonó los modelos de racionalidad; así por ejemplo, en un somero análisis de los trabajos de la obra publicada se aprecia que no se desconectaron de la razón, sino fungieron como instrumentos de partida de lo existente análogo, aspirando reproducirlo e incluso optimizarlo. Una interrogante que viene al caso, por la temática del coloquio es ¿La utopía de Moro fue producto de la imaginación desfuncionalizada o en el mejor de los casos una construcción racional negativa de su presente?

La imaginación individual, en sus múltiples formas encarna una multiplicidad de formas utópicas. Por ello, vale la pena figurar el tipo de imaginación creadora de Utopía; la de Moro. Sujeto de su tiempo, por ende poseedor de una imaginación dialécticamente conservadora, moderna, adelantada a su época, ilustrada; y, por ello sabedora del único intersticio disponible para romper los condicionamientos de la racionalidad impuesta por los inquisidores; paradójicamente, el género utópico. No omito sugerir la lectura de los testimonios de elocuencia, situados en las primeras páginas de la Utopía, dirigidos por Francisco de Quevedo al Santo Oficio, en ellos la califica de obra creativa.

Cuando se comparte colectivamente, la utopía amplía su radio de acción al plano de un imaginario social. Usualmente suele recubrir el sentido de la época, animando una serie de significaciones culturalmente patentizadas en

<sup>8</sup> Castoriadis, Cornelius, *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998, p. 7

<sup>9</sup> Zemelman refiere la idea de horizonte como el contorno no construido aún.

una especie de meta texto, fuente de ensoñaciones. La utopía y el imaginario mantienen una estrecha relación analéptica.

Un ejemplo de ello lo es la utopía de la democracia ateniense, obra de la imaginación/razón de Clístenes y Solón, luego traducida en el imaginario social dominante de la época de Pericles.

Esta distinción nos coloca en la antesala de dos diferencias de fondo:

Primera. La producción de la utopía se da a partir de una imaginación singular y radical o en su caso, por la adopción-imposición de un plan colectivo, en general implantado por adhesión, simpatía o coerción.

Segunda. La utopía como género descrito en la producción literaria. En lo que sigue, será denominada *género utópico*, para distinguirla de una forma de pensar el futuro desde las circunstancias del presente. A ella llamaré *racionalidad utópica*, porque implica pensar en forma distinta el futuro, desde la situabilidad.

Naturalmente, la racionalidad utópica emplea por analogía al género utópico, afrontando incluso los riesgos del equivocismo o del univocismo. Como género literario, las descripciones son en muchos casos irrealizables; por ello el género comporta una relación paradójica y promotora de la imaginación, aunque la refrena y ajusta en función de las circunstancias. Mauricio Beuchot refiriendo a Santa Teresa asume en la utopía un producto de la imaginación, por ende nunca deberá ser catalogada como la loca de la casa, sino fuente de creación original. El matiz demencial *no lo decía en sentido puramente peyorativo, sino para marcar su poder, que nos hace ver incluso lo que la razón no puede*<sup>10</sup>.

Por ello, a pesar de su poder emancipador, crítico y propositivo, la utopía comparte los efectos de la persecución de la tradición racionalista con los conceptos descritos, quizá por el excedente de sentido desplegado.

Aunque en el fondo, la utopía es más racional porque parte del presente existente para controlarlo. Experiencias históricas tales como la skinneriana de Walden Dos, el socialismo soviético, el nazismo, etc., ocasionalmente quedaron presas de su propia racionalidad.

### **Utopía realizable y proyecto**

La utopía, entraña otra consideración referida al problema de su lógica de construcción.

El problema de las lógicas de construcción, entonces, es fundamental, porque en tanto éstas se basan en el uso de categorías subyacentes, son lo que

<sup>10</sup> Cfr: Beuchot, Mauricio *et. al.*, *Las posibilidades de lo imaginario*, Madrid, Ediciones del Serbal, 2008, p. 91

nos permite determinar si un pensamiento puede o no estar vigente más allá del contenido histórico en que se construyó<sup>11</sup>.

La lógica constructora es problema digno de ser considerado, pues ocasionalmente el análisis metafórico se impone al análisis social. Conllevando a la idealización de un estado posible o sólo su denuncia. Aunque la utopía es un constructo intelectual sin lugar geográfico, ello no debería ser problema; de hecho no puede tenerlo so pena de agotar su fuente inspiradora.

En tal sentido, la propuesta concreta de la ponencia, será asumir la utopía –posibilidad realizable– como una manera de pensar la realidad desde las circunstancias del presente. Asumiendo para ello los dos momentos de reflexión propuestos por los frankforicianos; el crítico, expresado como una forma distinta de lo real; y el propositivo, que implica además del rechazo de las condiciones del presente, una respuesta tentativa. Aunque ésta sólo sea una nueva utopía. Tal concepción plantea a la imaginación como su fuente-sentido y al imaginario social como una de sus posibles consecuencias.

Los desarrollos alternos han distinguido las utopías de corto y largo alcance, clasificadas así a partir de la conciencia del universo simbólico que las expresa. A efecto de matizar ambas acepciones, Zemelman refirió el concepto de utopía situada para destacar sus alcances concretos; en tanto Dussel configuró el concepto de utopía realizable. Su núcleo común, es una especie de razón política incluyente de las visiones o baremos hacia donde se dirigen.

En la última distinción, la noción de utopía entendida como un modo de razonamiento, es parecida a la idea de proyecto –la noción rompe a futuro– o des constituye.

El paso del género utópico a la racionalidad utópica es viable con mediaciones empíricamente realizables a partir de una clara noción de proyecto entendido como la intención guiada por una representación de sentido.

Por tanto *el proyecto*, distinto a la utopía, *es un sentido y una orientación (dirección hacia) que no se deja simplemente fijar en ideas claras y distintas*<sup>12</sup>.

### Reflexión final

La noción de utopía realizable, además de polémica e incompleta, implica asumir en las acciones, el gravamen del componente político. Esto es, extender el proyecto intermediario de la utopía a la acción de los sujetos singulares, que si bien es cierto no participaron en su creación originaria, lo asumirían.

Al referir las utopías con mediaciones empíricamente realizables, me refero a la construcción de un proyecto social, incluso reaccionario, de idealiza-

<sup>11</sup> Zemelman, Hugo, *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*, Barcelona, Anthropos, 2005.

<sup>12</sup> Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad, Tomo I*. Barcelona, Tusquets, 1983. p. 134

ción de las circunstancias presentes. En particular a la solución de las demandas sociales, tales como la salud pública, la libertad de expresión, la libertad política y desde luego ampliación de las oportunidades educativas. Este punto, motivo de una reflexión mayor es la posibilidad que la dimensión imaginaria y utópica ofrece al fenómeno educativo.

Sólo resta interrogar por la factibilidad de una utopía antro-po-filosófica, vinculada al fenómeno educativo trascendente del deber ser y la lógica de la denuncia. Es viable en función de la co participación en su diseño, de lo contrario la utopía estaría enmascarando una inminente victimización producida por la expansión del dominio de la razón instrumental, que paradójicamente produciría su propia utopía.

### **Bibliografía**

- BELINSKY, Jorge, *Lo imaginario: un estudio*, Buenos Aires, ediciones Nueva Visión, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio *et. al.*, *Las posibilidades de lo imaginario*, Madrid, Ediciones del Serbal, 2008.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad, Tomo I*, Barcelona, Tusquets, 1983.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*, Madrid, Frónesis/Cátedra, 2002.
- CASTORIADIS, Cornelius, *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2006.
- JIMÉNEZ A. Marco, *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de la educación*, México, UACM, 2007.
- KROTZ, Esteban, *La otredad cultural, entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, FCE/UAM-I, 2002.
- LOWY, Michael, *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, México, Fontamara, 2000.
- RETAMOZO, Martín, “Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a “20 tesis de política””, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, marzo 2007, vol.12, no.36.
- ZEMELMAN, Hugo, *Los horizontes de la razón II. Historia y necesidad de utopía*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- ZEMELMAN, Hugo, *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*, Barcelona, Anthropos, 2005.





## La importancia de la *Utopía* para la formación del sujeto político

*Gabriela Mendoza Viguera*

Dos de los principales pensamientos políticos de los siglos XV y XVI son el realismo político de Nicolás Maquiavelo y la idealización crítica contenidas en la *Utopía* de Tomás Moro. Ambos plantean el problema de la legitimidad y la fundamentación del poder político inaugurando con ello, los paradigmas propios de la modernidad. Aunque la ruta tomada por cada uno de estos pensadores es diferente –uno toma la realidad y el otro parte de la idealización de ésta–, su interés es el mismo: mejorar la vida social y política.

En este trabajo nos toca incorporar este pensamiento idealista a la formación del sujeto político, o dicho de otra manera ¿Cómo repensar la utopía incorporándola a la educación sin dejar a un lado la realidad? Pues así como en su momento la crítica de las instituciones políticas y eclesíásticas exigieron una nueva manera de plantearse el problema de la relación entre la esfera de la moral y la de la praxis política; en nuestra actualidad es urgente replantearnos el papel de la sociedad y la formación de sujetos politizados para responder a las problemáticas propias de nuestro tiempo.

Consideramos que la mejor manera de hacerlo consiste en partir de las reflexiones y consideraciones planteadas en la *Utopía* del canciller inglés. Para ello primero revisemos algunos de los puntos centrales de su obra, así como las circunstancias históricas que la envolvieron.

El contexto que vivía Europa durante los siglos XV y XVI llevó a ver en el despotismo monárquico la única teoría política, lo cual bien podría interpretarse como la expresión de la tan necesitada unidad frente al devenir cambiante de aquella época. En este sentido, la defensa del absolutismo político no es más

que una consecuencia de la creencia de que sólo un poder centralizado, fuerte y sin limitantes podría mantener el orden y procurar el bien común.

Con este absolutismo político se desarrolla la teorización sobre algunos problemas derivados de la justificación del poder, tales como: el derecho divino de los reyes y la limitación de su poder, la conciencia nacional y su fundamento, la relación de la Iglesia con el Estado, entre otros.

Es en este marco cuando aparece la *Utopía* de Tomás Moro, donde se describe un Estado ideal en la isla Utopía, y de la que se vale para idealizar la vida moral de su época y, al mismo tiempo, criticar las condiciones sociales y económicas. Tal Estado es el deseado por Moro ‘para la humanidad’, en tanto que, según él, ahí “[...] echaron los sólidos cimientos de una república a la par felicísima y por siempre duradera [...] Porque extirpadas en ellas las raíces de la ambición y de los partidos, ya están sin temor a discordias intestinas [...]”<sup>1</sup>.

En su obra nos presenta una sociedad agrícola, en contraste con una sociedad adquisitiva, cuya unidad central es la familia y donde no existe propiedad privada ni el dinero es el medio de intercambio. Igualmente se opone a la explotación comercial; esto porque considera que la división entre ricos y pobres, opresores y oprimidos surge de un desigual reparto de la riqueza, desigualdad que genera no sólo una fractura entre dos clases en constante lucha, sino un sinfín de rivalidades y desórdenes sociales, que sólo justifican el mantenimiento de un ejército permanente y muy costoso.

Aunado a lo anterior, todos los hombres, cualquiera que sea su condición y profesión, están obligados a trabajar por el bien común. Pues en este lugar no se realiza algo con miras a un bien privado, de ahí que ese bien de la comunidad sea posible únicamente si se elimina la propiedad privada. De ello hace mención cuando el personaje principal de su obra, Rafael Hitlodeo comenta: “Por eso estoy absolutamente persuadido de que, si no se suprime la propiedad, no es posible distribuir las cosas con un criterio equitativo y justo, ni proceder acertadamente en las cosas humanas”<sup>2</sup>.

Esta contribución de cada individuo a la totalidad también se refleja en el interés que pone Moro al hacer hincapié en su narración sobre la educación y la cultura, comentando que “[...] todos desde niños reciben una educación literaria y, buena parte del pueblo, así hombres como mujeres, [se] consagran al estudio, durante toda su vida, [...]”<sup>3</sup>. Ello debido a que reconoce a éstos como medios que contribuyen directamente a la formación del sujeto.

Tal mención que hace sobre el cultivo del intelecto responde a que Moro identifica a éste con el logro de la felicidad, como él mismo lo señala: “los ciudadanos están exentos de trabajo corporal el mayor tiempo posible, en cuanto

<sup>1</sup> Moro, Tomás, *Utopía*, Libro II.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Libro I

<sup>3</sup> *Ibid.*, Libro II

las necesidades públicas lo permitan, y puedan dedicarse al libre cultivo de la inteligencia por considerar que en esto estriba la felicidad de la vida<sup>74</sup>.

Al parecer, no sólo se trata de combatir la ociosidad, que ya de por sí es un mal que debe erradicarse, sino también a orientar al sujeto a actividades que lo enriquezcan, y que por ende repercutan en beneficio de la comunidad.

Como podemos ver, la propuesta de Moro, por un lado, se encamina a evitar la supremacía del mercado, esto es, frenar a los ricos así como la libertad con que operan los monopolios; y por otro lado a fomentar el constante cultivo del intelecto y a no permitir la vida ociosa y la holgazanería, procurando dar ocupación honesta a aquellos que la pobreza los condujo al robo. Así el Estado que *'obre justa y acertadamente'* debe entonces procurar la igualdad, el trabajo común, y sobre todo anteponer la dignidad humana a la propiedad privada. Pues estas prácticas son las que han hecho que Utopía se libere de los males comunes que agobian a las sociedades, en la cuales se antepone el egoísmo y el bien particular.

Al parecer, y apoyándonos con lo hasta ahora visto, la piedra angular de la obra de Moro es la creencia de que la vida política y la moral no podrían ser disociadas. Lo cual para aquella época representaba, una nueva manera de plantearse el problema de la relación entre lo público y lo privado, o dicho de otra forma, el cómo se articulan la moral y la política. Pues desde la visión del canciller inglés todo desorden y mal moral son siempre fruto de una mala organización y gestión de lo público. Incluso, deja como tarea a las instituciones y organizaciones políticas el procurar una moral a los sujetos.

Si bien todas estas consideraciones previstas y expuestas por Moro, son reflexiones que nos llevan a cuestionarnos nuestra propia realidad y a preguntarnos si acaso es posible encontrar un punto donde lo irreal y lo real coincidan en este mundo posmoderno donde se enfrenta la ruptura entre libertad personal y eficacia colectiva de forma dramática, y en la cual se expresa una crisis social, política, económica y cultural; en suma, una crisis de la civilización que se deja ver como un desencanto de la modernidad.

Es claro que el individualismo exacerbado y la concepción tan arraigada de las sociedades de mercado, son consecuencias de lo que el visionario Tomás Moro previó al lanzar tan duras críticas a la posesión material. Pero, éstas son además la causa –como también Moro lo señala– de los vicios que interrumpen el actuar virtuoso. Como ejemplo de ello vemos doctrinas, tales como el liberalismo, que lejos de mejorar las condiciones de vida las llenan de vicios que repercuten en el constructo social, al mostrar su ineficacia para resolver los problemas de la posmodernidad. En gran medida esto se debe a lo que comentábamos líneas arriba, a la pérdida de valores y de eticidad que se ha dado a partir de la injerencia –y más aún, de la primacía– del mercado en las relaciones sociales. De la misma manera, la política actual lejos de promover

<sup>4</sup> *Ibid.*

una cultura de convivencia, sólo ha fomentado el distanciamiento entre los sujetos y ha incrementado las desigualdades. Lo mismo sucede con la idea de globalización, que no se ocupa únicamente del intercambio económico, sino que impone un tipo de vida social donde prevalece la destrucción y disolución de las mediaciones sociopolíticas, manteniendo una desintegración de los agentes que intervienen en la vida social.

El mercado y el individualismo han usurpado el lugar de valores comunes; la cultura del dinero es lo que prevalece, que más que unificar divide y hace de la realidad una gran competencia de adquisición, derribando valores e ignorando el deber ético. Así, sin freno la cultura del dinero es lo que impera en las actuales democracias.

¿Pues quién ignora [comenta Moro] que el engaño, los robos, las rapiñas, las disputas, los motines, los insultos, las sediciones, los asesinatos, las traiciones, los envenenamientos, cosas todas que pueden castigarse con suplicios, pero no evitarse, se extinguirían evidentemente con la desaparición del dinero, y que de igual modo se desvanecerían el miedo, las inquietudes, los trabajos y los desvelos? La pobreza misma, que para muchos radica en la falta de dinero, decrecería si éste no existiese<sup>5</sup>.

Cuán lejos estamos de Utopía, y qué razón tenía Moro de condenar estos abusos –el dinero y la propiedad privada–. Hemos llegado al punto que claramente anunciaba éste, dejando en el olvido las virtudes que podrían contener esta tendencia individual y egoísta. Todos estos malestares y proyectos poco funcionales –por no decir disfuncionales– ponen en evidencia el estancamiento de los procesos humanistas. Y han expresado la falta de progreso en las esferas que involucran al individuo. Esto es, la crisis se encuentra tanto en la esfera pública (las instituciones) como en la esfera privada (la familia).

Esta crisis se debe a que instituciones tan básicas como lo es la familia, sufre una desvalorización, pues ya no se presenta como ese núcleo de unión que nutre a sus integrantes de moralidad y civilidad. El mismo Moro reconoce la importancia que tiene la familia, al ver que en ella recae la unidad de la sociedad y de la cual se derivan las demás “relaciones mutuas”. Pues, mientras ésta funcione adecuadamente (con armonía y cooperación) la totalidad de la sociedad funcionará igualmente.

Esta observación que hace Moro es para evidenciar lo que ya en su época se estaba viviendo, y también lo que era necesario hacer para rescatarla, no obstante, en la actualidad la familia se encuentra en crisis, pues “el macrocosmos social devora en pequeñas dosis a un microcosmos familiar que ya no resulta un nicho protector ni un modelo”<sup>6</sup>. Frente a esto, el individuo necesariamente presenta una pérdida de moral, una ruptura con el mundo. Lo cual nos

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2001. p. 109.

remite al individualismo extremo que impide el reconocimiento del mundo, del otro, y la pérdida del ciudadano.

Por lo dicho hasta el momento cabe preguntarnos ¿qué papel juega el sujeto en una sociedad en crisis? O mejor aún ¿Cómo debe actuar un individuo en crisis inmerso en una sociedad en crisis? Moro tal vez nos diría: critica tu presente e idealízalo, reconoce, primero la crisis que se vive, asimíllala y comienza una transición con base en una educación humanista, apoyada por el quehacer y la reflexión filosófica que aliente el actuar moral.

Sin embargo pensamos que idealizar nuestra realidad o pretender ir más allá de ésta, se vuelve una tarea complicada. Porque no es gratuito que en nuestra actualidad poca, y a veces nula, es la presencia de la literatura o los ensayos que contienen modelos utópicos. Esto no es más que el resultado de que el futuro no es algo que pueda vislumbrarse; se anuncia como impensable pues no tiene un lugar, y no hay forma de cómo poder construirlo. Se requiere que la posmodernidad se recupere a sí misma y recupere una conciencia humanista. Se necesita que la desocialización recupere los roles, valores y normas sociales con la ayuda de una reinstitucionalización de la política y de la educación con miras a la convivencia. En suma, se busca que, de ser sólo testigos de la desaparición de esas mediaciones sociales entre economía globalizada y cultura fragmentada, seamos actores de la transición. Es decir, es necesario regresar a ese humanismo que fomente los valores necesarios para la convivencia con el “otro”, y que se anide en la cultura y en la educación de los individuos.

Es importante reflexionar que retroceder en el pasado es un sin sentido, tal como sería el ignorar la realidad que se tiene, esto es: ni vivimos en la isla Utopía ni podemos suponer que es posible crear tal lugar. Tenemos lo que es y lo que deseamos, tenemos este modo individualista y mercantilista, militarizado y temeroso; reconocemos que es deseable la sociedad que trabaja en conjunto, armónicamente, respetando leyes en pro del bien común. De ahí que encontrar un punto medio es una tarea complicada y casi imposible. Es aquí donde el conflicto surge al preguntamos ¿cómo conciliar lo real con lo irreal? Hay que reconocer que tal mediación sólo es dada una vez que se ha reconocido el valor que tiene la sociedad, y la necesidad de retomar aquellas virtudes que ayudan a que esta vida social sea en pro del bien común: un constante “estira-afloja” entre lo individual y lo comunal. Así que podríamos resumir que la sociedad se desarrolla en la medida en que se desarrolla el individuo y viceversa, pero con la aclaración de que ni una esfera ni la otra se agotan entre sí. Tal vez sería el matiz propio de la modernidad que agregaríamos a la idea de Tomás Moro, de que pese a que ambas esferas se complementan nunca se confunden ni se mezclan.

El sujeto es entonces el agente responsable de las transformaciones de la vida social; pues sólo en el actuar colectivo se encuentra, en tanto forma parte del movimiento, de la resistencia y de la voluntad de esa colectividad. La apelación al sujeto es la crítica al orden social, es “salir” de tal orden y replegarse

al yo individual, para modificarlo, aceptarlo o rechazarlo. Y una vez realizada tal introspección, el sujeto se reincorpore a dicho orden. Este movimiento lleva al individuo a reconocerse como un sujeto social y desde ahí actuar con y para los demás. Y en la medida que esto se realice, la sociedad podrá alcanzar su fin, que no es otro que el bien común.

Previamente mencionamos que para poder llevar a cabo esta tarea era necesario que el sujeto estuviera “convencido” de la importancia de la esfera social. Si bien durante el Renacimiento no existe la idea de “individuo”, es ahí cuando comienza a tener mayor fuerza esa idea egoísta de un yo que empieza a sobreponerse a lo social. Tal vez esta primacía responde a una tendencia natural de los procesos históricos; sin embargo, la forma en que se fue desarrollando hasta llegar a nuestros días es aplastante. Pues ese yo, es el individualismo exacerbado que hoy vivimos. Y es aquí donde debemos considerar el papel de la educación y la cultura para que fomenten el espíritu colectivo y encaminen al sujeto a una conciencia humanista incluyente y respetuosa del “otro”.

Para que esto no se quede en un deseo o en una utopía inalcanzable o en un mero discurso, debe asimilarse esta dinámica, primero individual y luego social, de aculturación de quiénes somos y qué queremos; lo que nos remitirá al propio reconocimiento como ciudadanos que formamos parte de una colectividad. Lo anterior puede traducirse como encontrar –o en su caso, reconocer– identidades ciudadanas que compartan valores de libertad, de igualdad, de justicia, de dignidad, de felicidad y de tolerancia; es decir, valores comunes.

Sin ciudadanos con cierta cultura humanista y valores compartidos, es imposible hablar de un progreso moral y es muy posible pensar en la perversión de la sociedad y de la política. Y esto es algo que Moro había previsto y que muy acertadamente lo deja ver cuando dice:

En otros sitios se habla del bien público, pero se atiende más al particular. En Utopía, en cambio, como no existe nada privado, se mira únicamente a la común utilidad. [...] Allá [...], si cada uno no se preocupa de sí mismo, habrá que morir de hambre por floreciente que sea el Estado, [...] Entre los Utópicos, por el contrario, siendo todo común, nadie teme carecer de nada, [...pues...] se distribuye lo necesario con equidad<sup>7</sup>.

Y continúa el canciller inglés,

¡Qué justicia es ésa que permite que un noble cualquiera, un orfebre, un usurero u otro de la misma ralea, que no se ocupan de nada o lo hacen sin ningún provecho para el Estado, lleven una vida espléndida y regalada en la ociosidad u ocupaciones inútiles, mientras que el esclavo, el auriga, el obrero, el agricultor con un trabajo tan constante y penoso [... y tan necesario para el Estado], apenas alcancen a alimentarse malamente y a arrastrar una vida miserable [...]<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Moro, T., *Op cit.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

Todo esto es porque el mercado no crea valores como la honestidad, el servicio al Estado, la transmisión de saberes, la deliberación, la solidaridad, la tolerancia, y demás valores que fortalecen los lazos de una sociedad.

La sentencia que de aquí se desprende es que, de continuar con la cultura del mercado y renunciando a una cultura humanista que incluya el rescate de valores que respalden la convivencia, las consecuencias serán que nos quedaremos sin respuestas para el futuro, sin salidas para la crisis, sin la imaginación suficiente para crear futuros mejores, sin los sueños que nutren a las utopías, y quedarán en el aire las preguntas acerca de ¿es posible hacer renacer la sociedad en aras de un bien común? ¿es posible convivir en armonía?.

Antes de concluir este trabajo pensemos que la obra de Moro no es sólo esa necesidad de querer huir de una realidad aplastante, sino que es una propuesta creativa frente a un devenir incierto. Es esa búsqueda de respuestas y es la creencia de que es posible mejorar nuestras condiciones reales. Vivimos un momento caótico, y aún cuando pensemos en escapar, esta es la realidad que tenemos y a la cual debemos hacer frente con las reflexiones y enseñanzas de quienes nos anteceden.

Finalmente podemos decir que *Utopía* es ese límite entre lo posible y lo deseable, y es nuestro aliciente en tanto queramos construir un mundo en el que todos los males sean erradicados por completo.

Siguiendo a L. Firpo: los utopistas son “[...] como náufragos arrojados a la orilla de remotas e inhospitalarias islas, que lanzan a quienes vienen después mensajes dentro de una botella”. Siendo entonces nuestro deber poner atención a esos mensajes, descifrarlos y entenderlos para luego ponerlos en práctica.

## **Bibliografía**

- COLOMER, Eusebi, *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*. Akal, Madrid, 1997.
- MORO, CAMPANELLA, BACON, *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2001.





## Utopías y distopías en la formación docente

*Vianey Monroy Segundo*

En el presente escrito pretendo hacer una reflexión sobre las utopías que se construyen actualmente en torno a la formación docente, a partir de una lectura de los conceptos de utopía e ideología en Paul Ricoeur. Pero ¿qué implicaciones tiene preguntarse por estas utopías? La primera implicación es pensar que hay deseables imaginados que son los que nos guían en el desarrollo del proyecto educativo; que el proyecto sobre la formación de docentes no se trata de una ley incuestionable instalada en algún tiempo y cuya evolución es la que nos dicta las formas en que debemos actuar, sino una construcción en la que habrá que reconocer finalidades que pueden cuestionarse. La concepción de utopía como el proyecto imaginario de otra sociedad es la que nos permite imaginar el proyecto educativo referido a la formación de docentes como una apuesta por otra sociedad, una opción inexistente y deseable que critica la realidad para posibilitar nuevas realidades. Surge entonces la cuestión, ¿son proyectos utópicos los que orientan la formación de docentes?

Hablar de utopías en la formación docente también implica que hay agentes interesados en esta formación, aquellos que imaginan esos otros mundos posibles, que suspenden toda creencia con respecto a la realidad histórica y social actual para plantear proyectos de cambio y nos preguntamos ¿quiénes son esos sujetos? ¿qué sociedad están imaginando?

Para realizar el análisis de las utopías actuales construidas en torno a la formación de docentes, se toma en cuenta la precisión que Ricoeur (2002) hace de la implicación mutua entre utopías e ideologías y de la posibilidad permanente de cuestionarnos ¿tal modo de pensar es utópico o ideológico? Lo que nos pone en guardia respecto a aquello que llamamos utopía y nos plantea la sospecha de una ideología. Por lo que en el presente texto, esta implicación

entre utopía e ideología será la que nos permitirá revisar una de las propuestas actuales respecto a la formación de docentes planteada por la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), publicado en el año 2010, con motivo de la conmemoración del Bicentenario de la Independencia de la mayoría de los países de América. Las preguntas que guían el desarrollo de esta primera parte son ¿qué utopías estamos construyendo en el campo educativo? ¿Quiénes están construyendo utopías? ¿Los organismos internacionales construyen utopías en torno a la formación de docentes o legitiman su proyecto de poder a través de ideologías? ¿Cómo reconocemos en este documento oficial la implicación mutua entre utopía e ideología?

La segunda parte de este texto pretende argumentar acerca de la necesidad de utopías en la formación de docentes y la posibilidad de potencializar las capacidades de los sujetos para el desarrollo de una racionalidad utópica.

Como cierre se propone la reflexión sobre las distopías que se vislumbran en educación, cuáles de ellas se cumplen en nuestra sociedad mexicana y la importancia de que los mismos docentes nos preguntemos acerca de lo indeseable, guardando una distancia crítica con la realidad actual.

### **Utopías en torno a la formación docente**

Como mencioné antes, este análisis parte del documento «Metas Educativas 2021: la educación que queremos para la generación de los Bicentenarios»<sup>1</sup>, que se plantea como objetivo: “mejorar la calidad y la equidad en la educación para hacer frente a la pobreza y a la desigualdad y, de esta forma, favorecer la inclusión social” (OEI, 2010:9). La importancia del documento radica en que afirma que problemas como analfabetismo, abandono escolar temprano, trabajo infantil, bajo rendimiento de los alumnos y escasa calidad de la oferta educativa pública en los países iberoamericanos se abordará “de una vez y para siempre” (OEI, 2010: 9), lo que nos remite a la idea de una nueva sociedad que elimina de su realidad los problemas educativos antes mencionados, problemas que vincula con la situación social por lo que se afirma que la superación de estas problemáticas educativas requiere de “transformaciones sociales insoslayables”. (OEI, 2010: 9). Estas afirmaciones nos permiten identificar una función proyectiva que podemos analizar desde dos vertientes, una de ellas es la ficción que permite construir estas proyecciones y la otra es la intersubjetividad que se reconoce en un proyecto que implica a diversos países.

<sup>1</sup> En la presentación del proyecto se exponen las siguientes líneas que resultan muy ilustrativas de sus intencionalidades y contenido: “Así, de la mano de los Bicentenarios y en la antesala de las primeras celebraciones, en un mundo globalizado en el que la región iberoamericana debe ganar protagonismo, parece, pues, que es el tiempo oportuno para plantearse un proyecto colectivo que contribuya a dar sentido a las ansias de libertad que recorrieron Iberoamérica hace doscientos años. Un proyecto que, articulado en torno a la educación, contribuya en forma decisiva al desarrollo económico y social de la región, a la formación de una generación de ciudadanos cultos, y por ende libres, en sociedades democráticas, igualitarias, abiertas, solidarias e inclusivas, y que, al mismo tiempo, sea capaz de generar un apoyo colectivo”. (OEI, 2010: 15)

Respecto a la ficción, mencionaré una característica que resalta Ricoeur: su fuerza heurística, es decir, su capacidad de “abrir y desplegar nuevas dimensiones de realidad, gracias a la suspensión de nuestra creencia en una descripción anterior” (2002: 204). Esa nueva dimensión de la realidad en la que los problemas educativos no aparecen más y también se desdibujan del escenario social la desigualdad y la pobreza, favoreciendo así la inclusión social, es sin duda una sociedad deseable, que no representa lo que hoy se vive, es un sueño por lograr.

La ficción nos ha llevado a otra parte, la realidad actual puede re-describirse buscando otras referencias; sólo la anulación de la creencia en que estas condiciones de desigualdad dadas son inamovibles o resultado de una evolución social imperturbable nos puede hacer pensar que hay otras formas de ser y estar en el mundo. Sólo anulando la naturalización de la pobreza, la ignorancia y la desigualdad en los países de América, es posible hacer propuestas para su transformación.

Al tratarse de un proyecto que involucra a diversos países de Iberoamérica, nos preguntamos por los presupuestos que llevaron a formular un proyecto para el conjunto de naciones, y encontramos el pensar a los otros como yo, denominado por Ricoeur la analogía del ego (2002:210). Esta analogía permite imaginar a los otros con necesidades e intereses como yo, imaginarlos afectados por los mismos problemas que a mí me afectan, o bien, sentirme afectado por sus condiciones de vida. Esto encierra un riesgo importante, que es pensar que los demás desean lo que deseo yo, desde la perspectiva en que yo construyo mis deseos. El documento de la OEI toca esta zona de riesgo cuando señala que tiene la intención de que los países integrantes logren “caminar deprisa y con valentía para estar en los primeros vagones del tren de la historia del siglo XXI” (2010:9) ¿Cuál es ese tren de la historia? ¿A dónde va? ¿Cuánto tengo que pagar para subir en él? ¿Quiero ir a ese destino? ¿Qué y a quiénes tendré que abandonar?

Caminar de prisa para abordar el tren de la historia es una imagen que evoca un destino, un destino del cual nos podemos perder si actuamos con lentitud, un destino deseable, ¿la modernidad? Y un medio para llegar, el tren, que podemos vincular con la idea de progreso. Recordemos que la modernidad implica una noción que es, en palabras de Lander “la visión universal de la historia asociada a la idea de progreso (a partir de la cual se construye la idea clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes y experiencias históricas)” (Lander, 2000). Por esta imagen del tren se presume de conocer el mejor destino para los países involucrados y se identifica la pretensión de homogeneizar y llevar a los países de América al modelo de las sociedades post-industrializadas, pues hay un explícito interés en el documento referido por enfrentar a los países de América a las demandas de la sociedad de la información y del conocimiento, el desarrollo de la investigación y el progreso científico, la incorporación de las TIC en la enseñanza y el aprendizaje. Estas

demandas no son cuestionadas, se asumen como válidas y universales y no se cuestionan los presupuestos sobre la humanidad y la vida buena que contienen y que son los que al final, serán universalizados también. La propuesta de la OEI es ayudar a las zonas más pobres de la región a acercarse a este modelo de progreso, ser solidarios con ellos para que no los deje el tren de la historia y queden perdidos en sus miserias.

Entonces ¿Qué clase de sueño es este? ¿Es una utopía que piensa en otro modo de ser o una ideología que legitima el poder? Inicia aquí el asomo de la patología de las utopías y de su implicación con las ideologías.

Cuando la utopía surge por una práctica imaginativa en la que se toma distancia de lo real para imaginar otros modos de ser o estar en el mundo, manteniendo clara la distinción entre lo imaginario y lo real es posible reconocer los rasgos sanos de la utopía, pues ésta ha sido originada por una conciencia crítica. Lo contrario sucede con la utopía que presenta rasgos patológicos, caracterizada por confundir lo imaginario con lo real y mantener un estado de confusión propicio para el engaño y el error, todo ello producto de una conciencia fascinada (Ricoeur, 2002: 200). Así, podemos buscar en el proyecto educativo de la OEI su cercanía a un tipo de conciencia –crítica o fascinada– de manera que logremos orientarnos para comprender la lógica de su construcción, la pertinencia de su ejecución, y la construcción de alternativas críticas de este modelo, en lo que respecta a la formación de docentes.

El Modelo Educativo propuesto en el Modelo presupone un tipo de sujeto que pueda lograr los propósitos establecidos, por lo que la pregunta ¿cuál es el ideal de docente que se propone en el documento Metas Educativas 2021? nos permite identificar la forma en que esta Organización ha intentado dar respuesta atendiendo a las características de los países que han obtenido los mejores resultados en las evaluaciones internacionales quienes, de acuerdo con Ravela “cuidan especialmente a su profesorado: seleccionan a los candidatos a la formación docente en el tercio superior de los egresados de la educación secundaria<sup>2</sup>; ofrecen buenos salarios iniciales para hacer de la docencia un profesión atractiva, y presentan múltiples oportunidades de mejora durante la carrera profesional” (OEI, 2010: 75). Para los países iberoamericanos esto se convierte en lo deseable, en una variación de lo real (resultados deplorables en las evaluaciones internacionales, criterios poco confiables y corrupción en la asignación de plazas docentes, menosprecio por la carrera con salarios que obligan a buscar otras fuentes de ingresos, etc.) ante esto, lo posible es construido sin reconocimiento de las condiciones históricas, económicas y sociales

<sup>2</sup> Se hace referencia a la clasificación realizada por la UNESCO en 1997, denominada Clasificación Internacional Normalizada de la Educación (CINE) que tiene por objeto servir de instrumento adecuado para acopiar, compilar y presentar indicadores comparables y estadísticas de educación tanto dentro de un país como a nivel internacional. El tercio superior de los egresados de la educación secundaria corresponde a estudiantes cuya edad de ingreso es de los 15 o 16 años y que consta de 2 ó 3 años de formación. En México corresponde a los egresados del Bachillerato o Escuela Preparatoria.

de los países en cuestión, lo que lleva a esta proyección fuera de lo real a la manifestación de una patología específica: la utopía como nueva forma de dominación.

Mientras los buenos salarios y oportunidades de mejora profesional podrían ser slogans colocados fuera de una fábrica para atraer obreros, la OEI presume que estos son los motivos por los cuales algunos países obtienen buenos resultados en evaluaciones internacionales. Las causas de este éxito tienen estrecha relación con los fines de un tipo de educación parametralizadora y homogeneizante, y el tipo de personas que pueden lograr estos fines son aquellas motivadas por un salario y oportunidades de mejora profesional. Las posibilidades de apoyo a la formación y la tarea del profesor son definidas a partir de los resultados que se obtienen dentro de un modelo que es el único parámetro o marco de referencia, por ello lo señalamos como una nueva forma de dominación.

La oportunidad de diseñar mundos posibles respecto a la formación docente en la propuesta de la OEI, se disuelve en incentivos y premios, como se expresa textualmente “con el objetivo de crear escenarios propicios y óptimos para el buen desempeño docente, los incentivos (monetarios y no monetarios) para dicho desempeño pueden cumplir un papel importante siempre que se tengan en cuenta las condiciones en las que se desarrolla el trabajo pedagógico y el contexto socioeconómico y cultural de los discentes” (OEI, 2010:75). Vemos que se tiene una concepción del docente como el empleado eficiente cuya única motivación es el sueldo. La posibilidad de que el docente se reconozca como agente de cambio social, como un agente político transformador y con iniciativa, que a partir del conocimiento de su entorno y de su creatividad proyecte compromisos con los estudiantes en tanto “otros como yo” no figura aquí como algo deseable.

Es cierto que el sueldo digno es también una digna aspiración de todo docente, pero los incentivos condicionados por la demostración de buenas prácticas, es decir, de prácticas que repitan y refuercen el vínculo social mediatizado por una ideología impuesta, no reconocen al profesional de la educación como un decisor- constructor, sino como un ejecutor de políticas internacionales.

Bloch nos advierte acerca de la posibilidad de confundir una reacción anticipadora, propia de la utopía, con una reacción meramente paliadora, en la que elemento paliador sería únicamente el ornamento de lo dado (1977: 138). En este sentido, las aspiraciones de un proyecto educativo como el que presenta la OEI deben ser confrontadas con el posible interés de crear un mecanismo de conciliación del sujeto con lo dado, asistiendo entonces al desplazamiento de la función utópica en una abstracción que legitima las anticipaciones que pretenden hacerse dentro de una situación social dada. Este proceso origina lo que Bloch llama los contactos de la función utópica con la ideología, entendida ésta como “la suma de representaciones con las cuales una sociedad se ha justificado y aureolado en los distintos momentos con ayuda de la falsa conciencia”

(1977: 143). El contacto entre estas dos prácticas imaginativas sociales adquiere una función positiva cuando la utopía, en vez de ser una reacción paliadora y legitimadora de ideologías, logra la crítica de las mismas, alejándose de la mera contemplación y abriéndose a una “visión no falseada ideológicamente del contenido de la esperanza humana” (Bloch, 1977: 148).

La introducción del concepto de esperanza en la función utópica nos abre posibilidades de discusión respecto al tipo de sujeto que se propone formar para responder a las necesidades del modelo educativo de la OEI. Nos preguntamos si se trata de un sujeto que contempla y acepta como innovaciones a su rol asignado por el sistema de poder, las propuestas que lo llevan a la repetición, legitimación y fortalecimiento de un sistema del que ya forma parte, movido antes que por la esperanza en un mundo mejor, por el miedo a quedar atrapado en el pasado, a no acercarse los logros de las fuertes economías mundiales, a no formar parte de la sociedad del conocimiento, a desfasarse respecto a los avances tecnológicos; además de la desesperación que le causa el saberse impotente ante los problemas sociales para los cuales debe preparar a sus alumnos, pero que a él mismo desconcierta. Surgen preguntas ante esta primera relación entre utopía e ideología: ¿Cómo se forman los docentes?, ¿Como sujetos atrapados por el miedo y la desesperación, o como sujetos con esperanza y confianza en la posibilidad de un mundo distinto?

Aparece en el documento de la OEI otra patología de la utopía, la ausencia de reflexión del carácter práctico, lo que alude a una conciencia fascinada que no distingue entre la imaginación y lo real, pues hay un total olvido de la reflexión acerca de las posibilidades y la forma de llegar a la meta, lo que puede derivar en esquema perfeccionistas inalcanzables. Tal es el caso que se encuentra en la siguiente afirmación “vemos que otra forma de mejorar el bienestar subjetivo de los docentes y su motivación es elevar el prestigio de su labor. De ese modo, habrá una mayor atracción de los postulantes a la educación superior, y la respuesta de la sociedad se traducirá en un respeto y valoración por su trabajo, cuestión que hoy en día se ha visto fuertemente deteriorada” (OEI, 2010: 76). Se manifiesta lo deseable, pero se omiten aseveraciones que nos permitan vislumbrar el paso de la variación imaginativa a la iniciativa y no se trata reclamar una serie de acciones a ejecutar, sino de mínimos referentes a la práctica que permitan valorar su relación con la realidad; en este caso se trata de una fuga de la imaginación que no retorna al perder el referente de lo real.

Si el sueño protege al durmiente, como afirma Bloch (1977:64), este sueño de reconocimiento y prestigio de la labor del docente, cumple ese cometido de proteger al docente ante el desprestigio que se ha ido construyendo en torno a su actuar hasta quitarle, en México, la imagen de ser el apóstol de la educación, para convertirse en un ignorante evidenciado por los medios de comunicación, debido a sus bajos resultados en los exámenes para la obtención de plazas, por ejemplo.

Sin embargo, este sueño de prestigio, puede calificarse, desde la visión de Bloch, más que de proyectivo y constructor de nuevas realidades, de sueño nocturno que alucina ilusiones (Bloch, 1977: 65). Estas ilusiones no surgen de una visión de futuro, sino de una regresión a materiales representativos dados; se trata del deseo de regresar al maestro la valoración por su trabajo que en otros tiempos disfrutaba, el respeto de la sociedad que lo contaba entre las personas más influyentes en las decisiones de una comunidad y cuya preparación superaba con mucho la del grueso de la población analfabeta.

El problema que se plantea ante esta promesa de devolver al maestro ciertas condiciones que mejoren su bienestar subjetivo es la lógica de la mentalidad utópica que conduce a algunos a “encerrarse en la nostalgia del paraíso perdido” (Ricoeur, 2009: 91), una visión negativa de la utopía que cuenta entre sus debilidades una incapacidad innata para señalar cuál es el primer paso que debe darse en pos de su realización a partir de la realidad existente, se trata de un desprecio por la lógica de la acción ¿Con qué posibilidades prácticas contamos para elevar el prestigio de la labor docente? ¿Elevando el prestigio de su labor se logrará que la sociedad valore su trabajo? ¿No es inversa la relación? ¿No será que la valoración del trabajo del docente por parte de sus estudiantes, principalmente, será la que eleve el prestigio de su labor?

Además de los rasgos patológicos de la utopía, al preguntarnos ¿este modo de pensar es utópico o ideológico? Podemos responder señalando que si planteamos el hecho de que estas Metas Educativas 2021 surgen en un momento histórico “con la intención de aprovechar la motivación que una efeméride histórica de tal magnitud iba a generar en las sociedades iberoamericanas” (OEI, 2010: 15) es fácil identificar la propuesta como una ideología que pretende la integración de un grupo, el interés por darse a sí mismo una imagen, como afirma Ricoeur: “de representarse, de ponerse en juego y en escena” (2002:212). Los países iberoamericanos pretenden asumir un papel de comunidad con historias semejantes, intereses afines y preocupaciones compartidas. Es clara la intención de integración de estos países, quienes comparten, después de su independencia, algunas tareas pendientes, sobre todo con pueblos extremadamente pobres, habitantes de zonas rurales, pueblos indígenas y afrodescendientes “no bien incluidos a las sociedades occidentales” (OEI, 2010: 38). Por lo que esta propuesta educativa pretende integrar a aquellos que aún están fuera de la sociedad de occidente, aquellos que no se ajustan a su ideal de progreso. Ya no se trata entonces de integrar una sociedad iberoamericana recordando sus gestas independentistas que la memoria colectiva guarda dando identidad a una región, más bien se trata de la función patológica de la ideología, por la cual se disimula la intención de legitimar un poder, reforzar una cosmovisión postindustrial que mantenga el vínculo social actual.

Uno de los propósitos anunciados por la OEI respecto a la formación de docentes para 2021 es “colaborar con los países y con las agencias de acreditación de calidad de la enseñanza para lograr que toda oferta de formación del



profesorado obtenga la acreditación correspondiente” (2010: 136) esto nos remite al proceso por el cual la ideología “se convierte en un esquema de lectura artificial y autoritario, no solamente de la forma de vida del grupo, sino también de su lugar en la historia del mundo” (Ricoeur, 2009: 88). Una propuesta para la formación de docentes que se considera legítima para Iberoamérica \_esto seguramente derivado de su legitimidad en el resto de los países postindustriales\_ se convierte en un código universal por el cual no sólo se plantean sugerencias a los países miembros de este grupo de naciones iberoamericanas, sino que se acredita, se da crédito a las intencionalidades y estrategias empleadas para la formación de docentes; todo lo que no siga este código quedará desacreditado, sin valor, pues no se ajusta a una específica forma de interpretar el mundo y la educación, la cual se torna una creencia sustraída a la crítica, lo que representa un rasgo patológico de la ideología.

Como ha quedado manifiesto, en el discurso de la OEI que propone Metas Educativas para 2021, se identifica la implicación de la utopía y la ideología, tanto en sus rasgos sanos como en los patológicos, por lo que a los docentes nos tocará reconocer críticamente el tipo de docente que está planteado implícitamente en este discurso, además de asumir un posicionamiento que otorgue un sentido a las propuestas que afectan nuestra labor.

Reconocer la necesidad de la utopía en la formación de docentes puede ser una opción que represente una toma de postura esperanzadora al reconocer el papel de los maestros en la construcción de un mundo distinto. Como condición de toda utopía, la creencia de los agentes en que ese otro mundo es posible permite que un discurso funcione realmente como propuesta movilizadora y promotora del cambio, por lo que nos preguntamos ¿Quiénes son esos agentes? ¿Qué proyecto de sociedad vislumbran? ¿Qué tipo de educación proponen para su país?

### **Necesidad de utopía en la formación docente**

Las transformaciones de la sociedad y sus repercusiones educativas, afirma José Manuel Esteve, “se convierten en el elemento central para orientar el trabajo de los profesores, pues es a partir de los nuevos retos y exigencias como debe diseñarse el tipo de formación que han de recibir y el camino para su desarrollo profesional” (OEI, 2010:135). Se reconoce aquí la intención de preparar al profesor para responder a exigencias externas, dadas, casi naturalizadas como el desarrollo y transformación de la sociedad, como si se tratara de una evolución natural. Lo que se omite en esta proposición es que los sujetos cuentan con la capacidad creadora de la imaginación; esta creación que puede darse en dos sentidos: el primero es la innovación semántica como producción de sentido y el segundo, la función heurística como invención de nuevas realidades, lo que le posibilitaría cuestionar la situación actual, otorgarle nuevos sentidos y construir proyectos pertinentes para el reconocimiento de



la condición humana, antes que los intereses de mercado. Si la utopía parece excéntrica, un salto a un no lugar, Ricoeur nos advierte que más bien se dirige a lo humano, una búsqueda de lo que es fundamentalmente el hombre; es en la utopía donde se muestra el hombre. (2002: 215).

No es en la naturalización del progreso donde se encontrará el sentido de la educación y del trabajo docente, sino en la proyección que los mismos docentes realicen de su labor y de la sociedad, suspendiendo las creencias y la fe ciega en lo que se ha construido hoy día como ideal de sociedad. Su capacidad de imaginación está estrechamente vinculada a reconocerse como sujetos históricos, no sólo porque son parte de la historia, sino porque la construyen en el día a día. En palabras de Zemelman, se plantea la necesidad de “comprender que la historia no está sometida a legalidades, que está siendo construida en pequeños espacios y en cortos tiempos –no en el espacio de los héroes, no en el tiempo de los héroes que después recogen los historiadores– sino en los microespacios de la cotidianidad que hacen de la historia de un país una gran incógnita” (2006:47)

Entonces pregunto ¿son las transformaciones de la sociedad las que indican al docente cómo debe ajustar su actuar? o ¿es el docente quien imagina y proyecta las transformaciones que pretende realizar en la sociedad, en su país? Esta proyección requiere separarse de una conciencia fascinada que lo hace perderse en un sueño irrealizable, para lograr una conciencia crítica de la situación actual, misma que conoce y cuyo conocimiento y comprensión son condición para impugnar las ideologías implantadas. Pero ¿cómo potenciamos las capacidades de los sujetos para el desarrollo de una racionalidad utópica?

Ricoeur señala: “Para poder soñar con otro lugar es necesario haber ya conquistado, mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de las que procedemos, algo así como una identidad narrativa” (2002: 360). Un docente requiere conocer su realidad, su contexto e historia individual y colectiva para poder contestar a las preguntas ¿quiénes somos? ¿quién soy?; sin la respuesta a esta cuestión, no es posible que reconozca ¿quién quiere ser? ¿qué quiere hacer en el mundo... en la educación? Las utopías que se construyen o aquellas por las que se apuesta como miembro de una sociedad deben reconocer la realidad de la que parten a través de una crítica o distanciamiento. Ante las posibilidades que otros nos presentan como utópicas siempre cabe la pregunta reflexiva ¿creo en eso? Sólo el planteamiento y la respuesta a esta pregunta nos ubicarán como agentes o pacientes de un proyecto de una sociedad ideal que también señala lo que se espera de cada sujeto en tanto miembro o partícipe de dicho proyecto.

La pregunta ¿creo en ese ideal? remite inevitablemente no sólo a una identidad narrativa colectiva, sino a la identidad narrativa individual, es decir, responder a dicho cuestionamiento exige la reflexión sobre el proyecto de vida de cada sujeto, pues al final, las utopías también nos permiten el descubrimien-

to del yo como parte de esa sociedad que se dibuja como deseable. Sentirse aludido, implicado, reconocer la posibilidad de verse determinado por un proyecto utópico tendría que mover a los sujetos hacia la reflexión de lo que se presenta como anhelo y cuestionar no sólo los modos en que se propone llegar al ideal, sino cuestionar el mismo ideal.

La formación de docentes, en vez de ajustarse a parámetros establecidos, para favorecer la racionalidad utópica, creadora o partícipe de la creación de nuevas realidades deberá reconocer la capacidad creadora y autocreadora de los sujetos. Este sujeto reflexivo reconoce que sus sueños personales no están separados de la comunidad con otros y que la sociedad instituyente no lo determina, pues siempre es posible instaurar otro tipo de relaciones con los demás. Este sujeto reflexivo reconoce que la manipulación y el poder no son los únicos móviles de una acción, sino suspende este interés de primer grado, como lo llama Ricoeur, y permite que aparezca “su pertenencia profunda al mundo de la vida, que se manifieste el vínculo ontológico de nuestro ser con los otros seres y con el ser” (2002: 204). Al final, el camino para su desarrollo profesional es un camino que él mismo traza o construye en autonomía, así como construye su identidad personal.

El docente se enfrenta a la exigencia ya planteada por Kant (1979) acerca de la decisión y el valor para servirse por sí mismo de la inteligencia, sin la tutela de otro “¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!” es el grito que lanza este filósofo como lema de la Ilustración y que hoy sigue resonando cuando estamos entre la opción de seguir acríticamente condiciones establecidas por otros, o bien, construir los propios proyectos de nación, profesionales o personales que se alejen tanto como sea necesario, de lo dado, de las ideologías impuestas o de las utopías con rasgos patológicos.

Aunque la OEI haya establecido las formas en que fortalecerá la profesión docente, la construcción de una identidad personal como proyecto ético-existencial posibilitará que los sujetos logren un proyecto utópico que parta de la crítica a las ideologías mediante “una conciencia susceptible de mirarse a sí misma y a partir de ningún lugar” (Ricoeur, 2002: 218) para llegar más allá del ámbito de lo real, o más allá de lo dado hasta ahora.

### **Distopías en la formación docente**

Un sujeto que reflexiona sobre su vida, capaz de construir una identidad narrativa interpretándola, podrá exponer el tipo de sociedad que desea e identificar el tipo de educación que no desea porque lo aleja del ideal de sociedad anhelado. Es por ello que las distopías juegan aquí un papel importante en la formación de los docentes, pues es necesario hablar no sólo de lo que se desea y criticar las propuestas ideológicas y utópicas que se nos presentan, sino hablar de la realidad y de los hechos que concebimos indeseables y sin embargo,

se presentan continuamente tanto en las aulas de clase como en la sociedad entera.

En un clima nacional donde prevalece la injusticia, la violencia y la desigualdad, es necesario hablar de lo que está sucediendo para evitar su naturalización y reconocimiento como un efecto ineludible del progreso social. Estas realidades no deseadas habrá que someterlas a discusión, no esconderlas o negarlas, sino enfrentarlas. Los maestros que no quieren ser maestros; los maestros que rechazan el carácter humano de su profesión anteponiendo lo técnico y administrativo como la ejecución de planes y programas; los maestros cuya única motivación es un sueldo que les permita vivir sin preocupaciones; los maestros que ignoran los problemas sociales que se cuelan en la escuela porque “eso ya no les toca” y “se pueden meter en problemas si intervienen”; los maestros que no reconocen la posibilidad de construir un proyecto de vida y tampoco tienen intenciones de que sus alumnos lo construyan, son asuntos que no se discuten en los espacios de formación de docentes, pues “es tan cómodo no estar emancipado” (Kant, 1979).

Cuando en la formación de docentes, la consigna es repetir literalmente lo propuesto por los programas oficiales, cuando se ignora la situación del futuro docente que desea estar en otro lado y no en la Normal, cuando lo que se evalúa en el profesor es el grado de ajustamiento a los requerimientos de la normatividad y sus iniciativas son descalificadas, estamos ya en el terreno de las distopías que se presentan constantemente en nuestra realidad y a las que contribuimos al dejarlas sin cuestionamiento.

Cierro esta ponencia planteando la necesidad de señalar distopías y al mismo tiempo, de favorecer condiciones que nos permitan a los docentes reconocernos como agentes y no sólo pacientes dentro de la sociedad, el sistema educativo y la específica labor dentro del aula, pues esto es necesario para que el sujeto pueda construir, defender o participar críticamente en proyectos utópicos que le permitan cambiar el orden existente. La formación del sujeto, en este sentido, recupera del existencialismo sartreano la idea de “poner a todo hombre en posesión de lo que es y asentar sobre él la responsabilidad de toda su existencia” (Sartre, 2010: 34) Sin embargo, advierte el filósofo, el hombre no sólo es responsable de su estricta individualidad, sino de todos los hombres. Para la formación de docentes, la utopía es la oportunidad de reconocer que no hay verdades inamovibles, incluso la utopía plantea su superación por un constante deseo de ser más, pues la esencia de la utopía es para Bloch, la “pretendida satisfacción absoluta de las necesidades, sin los deseos vacíos que hay que olvidar, con los profundos deseos que hay todavía que desear y cuya satisfacción lleva a una satisfacción nunca roma y siempre aspirando a más” (1979: 40).

## Bibliografía

- BLOCH, E. (1977). *El Principio Esperanza*. Tomo I. Trad. De Felipe González Vincen. Madrid, Aguilar.
- KANT, I. (1979). “Qué es la Ilustración” en *Filosofía de la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LANDER, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf> Consultado el 4 de junio de 2011.
- ORGANIZACIÓN DE ESTADOS IBEROAMERICANOS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2010). *Metas Educativas 2021. La Educación que queremos para la Generación de los Bicentenarios*. CEPAL/OEI. Disponible en: <http://www.oei.es/metas2021.pdf> Consultado el 28 de abril de 2011.
- RICOEUR, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México. Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, P. (2009). *Educación y Política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires. Prometeo Libros/Universidad Católica Argentina.
- SARTRE, J-P. (2010). *El existencialismo es un humanismo*. México, Ediciones Quinto Sol.
- ZEMELMAN, H. (2006). *El conocimiento como desafío posible*. México. IPN/IPECAL.

## Ética y política en la propuesta utópica de Lévinas y Buber

*María del Carmen Camarillo Gómez*

### Introducción

En 1989 cuando cayó el muro de Berlín muchos decretaron el fin de las utopías pues se aseguraba que el socialismo había demostrado su fracaso teórico y su inviabilidad práctica. Algunos inspirados en Popper, Hayek, Friedman o Fukuyama afirmaban que la planificación estatal de la economía, el Estado fuerte de tintes totalitarios, la pérdida de la libertad individual, y la lucha de clases no sólo eran un error teórico también representaban una imposibilidad práctica. Con estos argumentos no sólo se anunció el fin del socialismo también se decretó la muerte de la utopía. Sin embargo a lo largo de la historia han existido muchas clases de utopías, unas socialistas, otras marxistas, otras anarquistas y otras basadas en preceptos religiosos.

Más de veinte años después de la caída del muro de Berlín y del colapso que implicó para muchas organizaciones, partidos y movimientos sociales este hecho, hoy podemos pensar y repensar cuáles fueron los aciertos, no sólo del 'socialismo real' sino de una beta riquísima de teorías utópicas, como lo es la de Moro, la de Vasco de Quiroga, la de Campanella, el socialismo utópico o la propuesta por Buber y Lévinas, dos autores judíos del siglo XX. De igual modo consideramos que otro elemento a tomarse en cuenta es que la utopía debe partir de un serio y riguroso análisis de la realidad, del momento histórico, de las condiciones materiales, morales, espirituales, políticas y sociales que se viven para proponer una iniciativa viable y sustentable. Franz Hinkelammert publicó una obra titulada *La crítica de la razón utópica* cuando en

la URSS se gestaba el proceso conocido como Perestroika, en dicho texto el autor anticipa las causas de la caída del régimen soviético pero también expuso críticamente los fundamentos neoliberales que pretendían ser el único camino posible tras la crisis del Estado comunista. Los argumentos que el autor de origen alemán esgrime nos conducen a reflexionar acerca de la factibilidad de las utopías o de teorías sociales transformadoras:

Desde todos los pensamientos sociales del siglo pasado y ya de siglos anteriores nos viene la tradición de una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social. Donde miramos, aparecen teorías sociales que buscan raíces empíricas de los más grandes sueños humanos para descubrir posteriormente alguna manera de realizarlos a partir del tratamiento adecuado de esta realidad<sup>1</sup>.

En la realización práctica de la utopía convergen algunos aspectos a considerarse, por ejemplo una teoría que busca un cambio social puede ser, nos dice Hinkelammert, económicamente posible, políticamente viable, técnicamente aplicable, pero éticamente suicida. De ahí que todos estos aspectos deben ser considerados en cualquier proyecto utópico. Y recordamos unas palabras del autor en una conferencia dictada en México donde decía que: “Un hombre estaba pensando cual sería la mejor forma de cortar una gruesa rama de un árbol, eligió la más eficaz herramienta le imprimió la fuerza necesaria y se puso a cortar la rama pero no tomo en consideración que si él estaba sentado sobre ella caería al piso propinándose heridas o quizá la muerte.” Con este sencillo ejemplo, Hinkelammert pretendía enfatizar que en toda teoría utópica deben ser considerados marcos que delimitan la acción, lo que en otras palabras diríamos es no olvidar un tratamiento adecuado de la realidad. Con estos antecedentes queremos ahora abordar brevemente algunos aspectos de la propuesta utópica de dos filósofos judíos del siglo XX Martin Buber y Emmanuel Lévinas y analizar si estas ideas, más allá de la justeza de sus preceptos, son factibles ética y políticamente.

## I

Emmanuel Lévinas<sup>2</sup> en la segunda guerra mundial fue hecho prisionero y durante cinco años permaneció en un campo de concentración en Hannover, Alemania; esta dolorosa experiencia le condujo a poner en cuestión los planteamientos heideggerianos en torno al ser y el existir, pues para él, el campo de concentración y el exterminio no eran más que la manifestación de un ser que se negaba a la presencia del ser humano que como existente sufría en su cuerpo y en su mente la actitud alérgica ante el otro, ante el diferente, a tal punto que

<sup>1</sup> Hinkelammert, F., (1984), p.13.

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas nació en Lituania en 1906 en el seno de una familia judía, desde muy joven fue formado en la lectura del Talmud y la Thora, sus estudios universitarios los hizo en Estrasburgo, Francia donde es influenciado por la fenomenología de E. Husserl y la ontología de Martin Heidegger, se nacionalizo ciudadano francés, y tras la experiencia del holocausto empezó a construir una filosofía influenciada en la tradición judía, tras muchos años de labor filosófica murió en 1995.

el existir se manifestaba como un acontecimiento neutralizado y sin remedio en el que el existente se encuentra en un mundo hostil que le asfixia, un mundo que angustia ante el vacío de la nada, de la misma forma, nos dice Lévinas, que cuando niños nos encontramos solos en una habitación oscura y el silencio sobrecogedor nos mostraba que solo ‘hay’ un vacío, en el que estamos inmersos. Sin embargo nuestro autor encuentra que con un ejercicio de interioridad el Yo (el existente) se percata que la manera de salir de este vacío sobrecogedor es tomando conciencia de que ‘**esta**’ y no sólo de que ‘**es**’; esta particular forma de ‘**estar en el mundo**’ descubre un sinfín de relaciones y de dependencias puesto que el Yo para poder vivir requiere satisfacer sus necesidades (comer, dormir, tener un techo, beber, respirar, cobijarse, etc...) Pero mientras que, podemos decir, el ‘**Yo vive de lo otro**’, borrando su alteridad en el momento justo en que satisfacen las necesidades, en la relación “**Yo-Otro**” el Yo no vive del otro sino que ‘**vive con el otro**’ con lo que la otredad del otro se mantiene o debería mantenerse inviolable. Esta relación de convivencia nos conduciría a pensar en un vínculo igualitario donde todos tienen las mismas oportunidades, los mismos derechos y las mismas obligaciones; sin embargo para el filósofo de origen lituano, la relación **Yo-Otro** no es una relación que parta de la igualdad sino de la más profunda desigualdad y diferencia.

En el encuentro ‘cara a cara’ entre el **Yo y el Otro** el rostro del otro expresa como mandato el impedimento a ser poseído, a ser comprendido, a ser dominado y a ser asesinado. Pero paralelamente a este impedimento, la epifanía del rostro del otro es un llamado que exige respuesta, que clama justicia, que muestra su dolor y su pobreza, ante lo que el Yo asume su responsabilidad convirtiéndose en un **ser para el otro**. Esta entrega responsable no se queda en el ámbito de la reflexión ética y Lévinas la traslada al ámbito de la justicia, las instituciones, la política y el Estado, proponiendo implícitamente también una peculiar utopía que rompe con los esquemas convencionales. Y nos propone una política más allá de la política, porque es una política ética y un Estado más allá del Estado que es capaz de abrir su corazón a la voz silente del prójimo (el Otro y el Tercero) que clama justicia pero que a la vez siempre mantendrá ese encuentro distante. Lo que representa una política que debe seguir las enseñanzas de la Ley y la prudencia y sabiduría de los profetas; y un Estado encabezado por un rey mesías que se entrega a su pueblo y le conduce a la salvación:

Que le Messie soit encore Roi, que le messianisme soit une forme politique d’existence, et voilà que le salut par le Messie est un salut par un autre, comme si, arrivé à ma maturité complète, je pouvais être sauvé par autre, comme si au contraire, le salut de tous les autres ne m’incombait pas, selon la signification la plus exacte de mon existence personnelle! Comme si l’aboutissement de la personne n’était pas la possibilité de n’écouter que ma propre conscience, et de refuser les raisons d’Etat!<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Lévinas, E., (1982), p.218-219.

[Que el Mesías sea entonces Rey, que el mesianismo sea una forma política de existencia, ahí está la salvación por el Mesías que es la salvación por otro, como sí arribará a mi madurez completa, yo puedo ser salvado por otro, pero si por el contrario, la salvación de todos los otros no me incumbiera, según ¡la significación más exacta de mi existencia personal! Es como si el desembocamiento de la persona no está en la posibilidad de escuchar más que a su propia conciencia, y ¡refutar las razones de Estado!]

A decir de Miguel Abensour<sup>4</sup> el pensamiento levinasiano no está sustentado en los grandes pensadores utópicos del siglo XX sino que emana del propio método del filósofo lituano, de pensar una idea en su superlativo, encaminándole a construir también la utopía de otra manera. Una utopía que se piensa y construye desde la alteridad y no desde el horizonte ontológico del ser. Por ejemplo, para Abensour, en la importante propuesta utópica de Ernest Bloch podemos observar cómo se construye una teoría utópica desde la totalidad aunque también se ubica en el terreno de la ética. Bloch se sitúa dentro de la ontología porque al considerar que los seres humanos nos encontramos dentro de una dialéctica de la necesidad, dicha condición es un movimiento que lleva al ser humano de la necesidad a la satisfacción del deseo, pero esta satisfacción deviene con el tiempo, de nueva cuenta en insatisfacción y deseo por una necesidad no satisfecha, así este ir y venir constante se da dentro de la búsqueda por el estar bien, es decir por el Bien que concebido como satisfacción de necesidades se sitúa dentro de la ontología del ser y su esencia como interés. En este sentido, la utopía blochiana como dialéctica de la necesidad que activa la acción por el *todavía no* como in-acabamiento le ubica dentro de la temporalidad del ser y por ello no rompe con la ontología:

Mais là encore, il s'agit seulement de la sortie de l'être-devenu; c'est dire que l'utopie se situe en avant de l'être-devenue et non au-delà de l'être<sup>5</sup>.

[Pero el todavía, se mueve solamente en la salida del ser-vuelto; es decir que la utopía se sitúa en el antes del ser-vuelto y no en el más allá del ser]

El *todavía no* como in-acabamiento del ser dentro del mundo de necesidades, es a juicio de Lévinas, un distanciamiento con la humanidad de lo humano porque al estar inmerso en el mundo de las necesidades el ser humano es reducido a objeto, a una cosa más en el mundo y no es visto como la apertura, o mejor dicho, como ruptura con el ser, que significa su humanidad como trascendencia. Bloch plantea que este in-acabamiento, esta dialéctica de las necesidades y de la negatividad, es evidente en la condición social y económica del proletariado, para él, la transformación social y la lucha por satisfacer sus necesidades no es más que la praxis. Pero de nueva cuenta, la diferencia teórica se hace presente entre Lévinas y Bloch, pues mientras para Bloch la praxis es la acción transformadora de una clase que lucha por sus derechos, pero sobre todo que

<sup>4</sup> En su texto titulado: "Penser l'utopie autrement", en *Cahier de l'Herne*.

<sup>5</sup> Abensour, M., (1991), "Penser l'utopie autrement", p.586.



actúa con base en su interés; por su parte Lévinas considera que la praxis no es el camino ni la motivación para transformar el mundo, sino el desinterés.

Bajo el mandato del otro y su exigencia de respuesta y justicia, el Yo actúa desinteresadamente de una manera tan abrumadora y entregada, que representa para Lévinas una acción más revolucionaria que toda revolución, porque el desinterés:

Ce n'est plus à un *conatus essendi* collectif qu'appelle la rencontre du prolétaire, mais à une suspension de *conatus*, à une suspension de la persévérance dans l'être, plus à un *virage* —césure de l'histoire— comme si la leçon de la souffrance prolétarienne dépréciait à tout jamais l'idée d'une réappropriation du monde, d'une installation au-monde, discréditait l'idée même de plénitude, l'idée 'd'une humanité triomphante sur le point de naître', comme si, en termes de Marx, 'l'être du prolétaire' était non plus appelé à un recouvrement de l'essence, mais, inversion de Marx et de Bloch, propédeutique, invite à une sortie de l'être<sup>6</sup>.

[Esto no es un *conatus essendi* colectivo que llama al encuentro del proletariado, pero si es una suspensión del *conatus*, una suspensión de la perseverancia en el ser, más, es un *viraje* —de la historia— como si la lección del sufrimiento proletario perdiera su valor del todo, pero nunca en la idea de una reapropiación del mundo, de una instalación en el mundo, desacreditando la idea misma de plenitud, la idea 'de una humanidad triunfante sobre el punto de inicio', como si, en términos de Marx, 'el ser del proletariado' fuera no más que un llamado lanzado a recubrir la esencia, pero, la inversión de Marx y de Bloch, propedéuticamente, invita a salir del ser]

El desinterés como salida del ser y camino hacia la trascendencia rompe con la inmanencia dialéctica del mundo de las necesidades y del interés por la preservación, haciendo que el sufrimiento del proletariado, como manifestación de dolor del Otro desprotegido y vulnerable, pueda generar una ruptura real con el sistema político-económico, conduciendo hacia la posibilidad de una utopía de otra manera, una utopía más allá del ser que proclama el actuar desinteresado por el prójimo, aún a costa de la propia vida. Es la acción que deviene en no acción, en la pasividad más absoluta del recibimiento del Otro. En esta utopía de otra manera, el Yo no es libre de elegir, el mandamiento de 'no mataras' se impone, él, es un elegido para responsabilizarse por el prójimo.

## II

Sin embargo, en la filosofía levinasiana podemos observar algunos elementos de encuentro con otro destacado filósofo judío llamado Martin Buber<sup>7</sup>, para po-

<sup>6</sup> Abensour, M., (1991), "Penser l'utopie autrement", p.589.

<sup>7</sup> Martin Buber nació en Viena en 1878 y murió en Jerusalén en 1965 fue un destacado filósofo, teólogo y escritor. Durante los años que vivió en Israel dictaba la cátedra de filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén, al mismo tiempo que llegó a ser líder en el movimiento Ihud que apoyaba la cooperación entre árabes y judíos.

der demostrarlo identificaremos los elementos utópicos más importantes en la obra del autor austriaco. En el prólogo de su libro titulado *Camino de utopía*, el autor expone su intención de rastrear el desarrollo del concepto de utopía, inicialmente aborda la crítica que los llamados socialistas utópicos reciben por parte del marxismo pues, a juicio de Marx y Engels, éstos carecían de una comprensión científica que les permitiera entender las estructuras económicas que determinan la condición social, lo que le lleva a afirmar que para el marxismo:

Ya no se piensa en demostrar a cada momento el acierto de la opinión propia contra la del adversario; por regla general, se encuentra en el campo propio, por principio y exclusivamente, la ciencia y, por consiguiente, la verdad; y en el campo ajeno se encuentra, por principio y exclusivamente, la utopía y, por consiguiente, el engaño<sup>8</sup>.

Pero para Buber la utopía en la historia espiritual de la humanidad no es postular una fantasía que no se sostiene en bases científicas, sino que la utopía es una imagen de lo que debería ser. Y aunque el autor no lo expone de esta manera, nosotros consideramos que los utopistas no van en contra del marxismo, ni el marxismo en contra de los utopistas, sino que ambos partiendo de horizontes diferentes interpretan la realidad y pretenden transformarla desde distintas perspectivas; así tenemos que por un lado el materialismo científico parte de la economía y las relaciones de producción para explicar el origen de la pobreza y la explotación, buscando transformar las condiciones materiales del proletariado en un Estado dirigido por la clase trabajadora; mientras que por otra parte los pensadores utópicos desde la historia espiritual como experiencia social, buscan transformar la sociedad bajo la idea revelada de lo justo:

El deseo utópico generador de imágenes, aunque como todo lo que crea imágenes está enraizado en la profundidad, no tiene a través de la historia del espíritu nada que ver con el instinto o con la autosatisfacción. Va unido a algo sobrepersonal que se comunica con el alma, pero que no está condicionado por ella. Lo que en él impera es el afán por lo *justo*, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino en la comunidad humana<sup>9</sup>.

La revelación de la idea de lo justo como ‘deber ser’, nos dice Buber, se hace realidad en la imagen que unifica al tiempo perfecto, que como consumación de la creación se manifiesta como una escatología mesiánica, y como espacio perfecto, es decir como utopía. Así, la unión del tiempo y el espacio hacen posible una transformación espiritual en el individuo y en la sociedad que surge o emana no sólo de la voluntad individual o colectiva y que busca transformar su realidad con miras de un mundo mejor, también se concretiza por un mandato que viene de Dios y que se revela como ‘lo justo’ y como ‘el deber ser’.

<sup>8</sup> Buber, M., (1998), p.15.

<sup>9</sup> Buber, M., (1998), p.17.

Aunque es importante señalar que para el autor, la escatología mesiánica es la revelación profética, mientras que la utopía es la comprensión filosófica de la idea; ambas diferenciaciones conceptuales no distan de la realidad, por el contrario, inmersas en ella se manifiestan como una alternativa de cambio y transformación; lamentablemente, nos dice Buber, la escatología mesiánica ha sido clausurada por la ilustración restando únicamente la utopía como opción de cambio social a partir de la Revolución francesa.

Posterior a esta secularización de la escatología mesiánica, la utopía se manifiesta bajo dos características que tienen como origen dos formas diversas de ver la realidad y el futuro, por una parte algunos sistemas utópicos asumen la forma profética, mientras que el marxismo adopta la forma apocalíptica ¿Pero cuáles son estas diferencias? Buber considera que existen dos formas de escatología:

(...) una profética, que hace depender de la preparación de la redención, en cualquier momento dado y en proporciones imprevisibles, de la fuerza de resolución de todo hombre a quien se dirija, y una apocalíptica, para la cual el proceso de redención fue fijado desde la eternidad en todos sus pormenores, con sus fechas y plazos, y para cuya realización los hombres sólo sirven de instrumento: en todo caso, se les puede revelar, ‘descubrir’ anticipadamente lo inalterable, indicándoseles la función que les compete<sup>10,11</sup>.

Con base en lo anterior podemos decir que la diferencia radica entonces en que mientras algunos sistemas utópicos consideran que el ser humano que tiene en sus manos el cambio social puede actuar de manera no previsible; por su parte, el marxismo considera que el ser humano es solo un instrumento dentro del gran proceso transformador sin aportar alteración alguna al plan establecido fijado desde la eternidad, o en palabras más secularizadas, desde el todo histórico. Bajo esta línea divisoria nuestro filósofo hace un seguimiento de algunos autores considerados utópicos como: Proudhon, Kropotkin, Landauer y los fundadores del cooperativismo (W. King, Mladenatz, Buchez, L. Blanc y Owen), así como de los marxistas: Marx y Lenin; para concluir con su propia propuesta de utopía, que, partiendo de la profunda crisis que en todos los ámbitos humanos experimentamos, pretende hacer resurgir a la comuna como una forma de organización social que reúne a los seres humanos en comunidad, contraponiéndose al modelo moderno y capitalista del individualismo competitivo y al Estado que fomenta la competencia y la desigualdad. La vida comunitaria y cooperativa es para Buber, la paz vital que requiere la humanidad y que hará posible la clara demarcación de los límites que deben imponerse al poder político y económico en pro del desarrollo social:

Por lo tanto, todo depende de que la colectividad a cuyas manos pase el poder sobre los medios de producción haga posible y fomenta, en virtud de su

<sup>10</sup> Buber, M., (1998), p.21

<sup>11</sup> Es importante señalar que la expresión profética de la escatología es de origen judío, mientras que la de carácter apocalíptico tiene su origen en Irán.

estructura e instituciones, la verdadera vida de comunidad de los diversos grupos, precisamente hasta que éstos mismos pasen a ser los genuinos sujetos del proceso de producción; de tal modo que la multitud así articulada y en sus miembros (las 'comunidades' de diversa índole) sea tan poderosa como permita la explotación común por parte de la humanidad; de tal modo que el dejarse representar centralista sólo llegue hasta donde lo requiera imperativamente el nuevo orden<sup>12</sup>.

La evidente confrontación entre la autonomía comunitaria y la existencia de un Estado y demás instituciones políticas que centralmente ejercen el poder, es solucionado por nuestro autor con un sistema de representación que a diferencia del actual, pretende representar a las comunas fuertemente organizadas e identificadas con sus representantes a través de fuertes lazos enraizados en una experiencia y trabajo común. De esta forma podemos enfatizar la oposición que Buber sostiene entre la política como el ejercicio totalitario y de dominación, y lo social como el germen de la vida comunitaria. Por lo anterior cabe preguntarnos ¿Cuál es la diferencia entre Buber y Lévinas si ambos plantean un quehacer mesiánico y profético como elemento transformador de la vida humana? A juicio de Abensour, la diferencia radica en la antropología que subyace en ambos autores, en el caso de Buber la relación Yo-tú<sup>13</sup> plantea en última instancia una condición de igualdad, mientras que en Lévinas el encuentro Yo-Otro es el encuentro con la diferencia y la desigualdad.

Ambos filósofos judíos ciertamente parten de la relación humana entre el Yo y el Otro, que Buber llama Tú, pero la diferencia entre ambas propuestas conduce a abrir una brecha grande una vez que se aborda el tema de la utopía. Para Emmanuel Lévinas la ética es el encuentro entre el Yo y el Otro, en el cual, el Otro, como ya hemos expuesto con anterioridad, exige respuesta al Yo, mostrando la desnudez de su rostro. Es importante señalar que el presupuesto metafísico<sup>14</sup> del que parte nuestro filósofo es que la relación **Yo-Otro** parte de la diferencia por dos razones: la primera es que ante el dolor del Otro el Yo debe responder por su dolor y la condición en la que el Otro se encuentra; y la segunda razón es que el Otro por ser Otro no puede nunca ser comprensible, abarcable, cuantificable, nombrable, y menos aun posible, dominable o asesizable; pues con la mostración de su rostro el Otro impide la dominación y el asesinato, marcando siempre una separación y con ello garantizando la desigualdad.

Por su parte Martin Buber plantea que la relación **Yo-tú** es un encuentro que ante todo debe evitar que el Ello aparezca, el Ello es la conceptualización, la dominación y la negación del Tú, que desdibuja su alteridad para ensimismarse en lo que cree, dice, piensa o utiliza el Yo. El Ello es cosificante y neutralizador, es un elemento que por sus características cancela la relación, pues

<sup>12</sup> Buber, M., (1998), p.196.

<sup>13</sup> Ver Buber, M., *Yo y tú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.

<sup>14</sup> La metafísica para Lévinas es la trascendencia del Otro, es la alteridad y su infinitud.

cancela a los individuos de la relación. Y como de lo que se trata es de demostrar la importancia y la fuerza de la relación y sus miembros que se opone al conocimiento y a la dominación, la relación Yo-Tú es una unión que no cancela ni neutraliza, en palabras de Buber:

La realidad de la palabra primordial *Yo-Tú* nace de una vinculación natural; la realidad de la palabra primordial *Yo-Ello* nace de la distinción natural<sup>15</sup>.

La cita anterior nos permite, luego de este gran rodeo, encontrar la real diferencia entre Buber y Lévinas, y esta es que, la relación humana se concibe como vinculación o como separación, para Buber es vinculación natural, mientras que para Lévinas es separación y proximidad como hemos visto con anterioridad. En la vinculación el Yo es Tú y el Tú es Yo<sup>16</sup>, porque es una relación reciproca; mientras que en la separación el Yo es interpelado por el Otro, y es esta interpelación la que impide o debiera impedir la reciprocidad y la igualdad. Instalados en la relación ética del Yo-Otro o Yo-Tú esta diferencia prevalece, pero trasladándonos a lo social, las relaciones humanas se complejizan pues son mas Yo-Tú o Yo-Otro que entran en contacto y en relación, y es en este momento cuando cabe preguntarse ¿Es en verdad tan distinta la propuesta Buber a la de Lévinas al hablar de utopía? A nuestro juicio ambas propuestas se identifican con la llegada del Tercero, en la propuesta levinasiana, que obliga a unificar al Otro y al Tercero en un discurso que como ley ‘traiciona’ a pesar de todo la infinitud y la alteridad del Otro en miras de regular las tareas de las instituciones; en ese momento el Otro pierde su alteridad y se vuelve parte de un sistema jurídico y político, que si bien traiciona no debe olvidarse de la justicia y la paz. Por otra parte a decir de Miguel Abensour, la utopía levinasiana mantiene su diferencia con respecto a la de Buber, aunque es una difícil utopía porque:

Difficile utopie qui saurait résister à toute synthèse globalisante du point de vue d’un tiers qui, survolant la scène sociale, prétendrait organiser l’harmonie où la complétude des groupes sociaux; difficile utopie qui, sans nul doute, saurait mieux préserver que l’utopie de Buber l’ordre du face-à-face, l’intervalle entre le Je et le Tu, dans la mesure même ou elle saurait accueillir la relation, s’exposer à la socialité comme ouverture à la Transcendance<sup>17</sup>.

[Difícil utopía que sabría resistir a toda síntesis globalizante desde el punto de vista de un tercero que, sobrevolando la escena social, pretendería organizar l armonía en la complitud de los grupos sociales; difícil utopía que, sin ninguna duda, sería mejor preservadora que la utopía de Buber, del orden del cara a cara, del intervalo entre el Yo y el Tú, en la medida misma

<sup>15</sup> Buber, M. (1994), p.23

<sup>16</sup> “(...) el Yo y el Tú subsisten; cada hombre puede decir *Tú* y es entonces *Yo*. Cada uno puede decir Padre y es entonces Hijo: la realidad subsiste.” Buber, M. (1994), p.54.

<sup>17</sup> En Lévinas, E., (1991) Abensour, M., “Penser l’utopie autrement”, p.578.

donde se acogería la relación, que se expone en la sociedad como apertura a la Trascendencia]

Así las cosas, ésta difícil utopía debe luchar constantemente contra la totalidad tanto en el discurso como en la acción, pero nosotros nos preguntamos ¿realmente es posible que esta lucha garantice la Trascendencia? ¿Es posible un pluralismo sin unidad? Para Lévinas, la justicia y las instituciones, implican una traición ineludible al Otro, pues al regular la vida social, el Otro es subsumido en normas jurídicas y sociales; pero contra viento y marea su rostro siempre recuerda al Yo y a las instituciones el mandato de ‘no mataras’, lo que garantizaría el ejercicio ético de la justicia, de la política y de la economía. Por su parte, para Buber, la utopía como manifestación vital de lo social es un oponente constante a la política y su desmedido uso del poder, así la utopía como extensión de la relación *Yo-Tú* se vacuna de la totalidad del conocimiento y del poder con la representación legítima que otorga el fuerte enraizamiento social de un interés común.

A decir de M. Abensour, la propuesta levinasiana es la que nos garantizaría una utopía de otra manera, una utopía que se enfrenta y vence a la totalidad unívoca, porque lo social no tiene porque ser como tradicionalmente se ha considerado por parte de la Filosofía política clásica, como un engranaje de relaciones conflictivas, donde impera la ley del más fuerte; por el contrario, abriendo la puerta a la trascendencia que garantiza la separación entre el Yo y el Otro, este último mantiene su alteridad, y con ello hace posible una sociedad plural sin unidad, porque:

Dans mesure même où le visage n’est pas du monde, il échappe au rapport de forces. ‘Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs’<sup>18</sup>.

[En la misma medida donde el rostro no está en el mundo, el escapa a la relación de fuerza. ‘El rostro rechaza la posesión y a mis poderes’]

El rostro del Otro que exige respuesta y respeto, a pesar de la traición siempre va mantener intacta su infinitud y su trascendencia, de tal suerte que limitando el poder y el interés de la posesión del yo, el Otro con su rostro nos conduce a la experiencia social del desinterés donde, el yo es capaz de dejar de lado su interés de mantenerse bien y con vida, para ofrecerse al Otro desinteresadamente, esa es la utopía de Lévinas.

## Conclusiones

Pero dentro de la sociedad y en sus instituciones ¿el Yo puede realmente desprenderse de su interés por conservarse y seguir viviendo y ofrendarse al Otro de una manera desinteresada? Tal vez por eso sea una utopía, no como quimera sino como ideal realizable, o mejor dicho como mandamiento de lo que debe-

<sup>18</sup> En Lévinas, E., (1991) Abensour, M., “Penser l’utopie autrement”, p.580.

ría ser, ya que a pesar de la fuerza fenomenológica y ética del rostro del Otro, el Yo no tiene otra fuerza que le obligue a conducirse en la vida social con desinterés. Peor aún, suponiendo que ha sido posible conformar una comunidad donde impera la ética y el desinterés en sus relaciones humanas, este grupo muy probablemente tendrá que enfrentarse a otros grupos en términos políticos y económicos que, guiados por su interés, buscarán obtener los mejores beneficios en detrimento del otro pueblo, comunidad o grupo, y dadas así las cosas, el grupo donde prevalece el desinterés y la ética tendrá que hacer uso de su interés y establecer una fuerte unidad social, sin diferencias, ni pluralidad, para poder unir todas sus fuerza en un interés común para continuar con vida y obtener las mejores ventajas. Lamentablemente en términos políticos y económicos, a nuestro juicio, no es posible que prevalezca el desinterés, muchas cosas están en juego y no habiendo límites coercitivos en la acción; el Yo ahora convertido en un grupo social, en una clase, en un pueblo o en una nación hará todo lo posible por mantenerse y aventajarse. En esta guerra, considero, no hay cabida para el desinterés ya que si se actuara bajo estos preceptos esto conduciría al aniquilamiento total de los más débiles y de los más ingenuos.

Por todo lo anterior quizá podamos concluir que la utopía de Martin Buber, siguiendo la sugerencia de Franz Hinkelammert está más próxima a la factibilidad política y ética que la propuesta levinasiana que peligrosamente puede acercarse a posturas sionistas.

### **Bibliografía**

- ABENSOUR, M. (1991), "Penser l'utopie autrement", en *Cahier de l'Herne*, Editions de l'Herne, Paris.
- BUBER, M., (1994), *Yo y tú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- BUBER, M., (1998), *Caminos de utopia*, FCE, México.
- HINKELAMMERT, F., (1984), *Crítica de la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José.
- LÉVINAS, E., (1982), *L'au delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les éditions de minuit, Paris.





## El final de la filosofía y la fundación del conocimiento, como utopía del pensar

*Roberto Andrés González<sup>1</sup>*

### Introducción

El presente empeño es una breve meditación que ha partido inicialmente de la lectura del texto de Heidegger que lleva precisamente como título, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, mismo que aparece en el volumen titulado *Kierkegaard vivo*, en el que comparte la mesa con otros autores de la talla de Sartre, Jaspers, Gabriel Marcel, Jean Wahl, entre otros. Sin embargo, cabe aclarar que si bien el despliegue del presente trabajo ha partido del texto inmediatamente referido, no obstante, el cauce abierto en su marcha ha precisado la alusión de otros trabajos tanto del autor en cuestión así como de otros pensadores. Por esto, el presente, por un lado, representa un empeño por asir en una exposición sucinta el anhelo heideggeriano hacia la nueva tarea del pensar, y por otro, representa un pretexto para reiterar el diálogo filosófico. Pretendemos mostrar que el diálogo de la filosofía, pese a ser declarado por el mismo Heidegger como agotado, se reafirma más acuciante justamente en este lapso de la historia que el autor alemán acusa de terminal.

Nuestro trabajo se encuentra articulado en dos partes, la primera gira en torno a la idea heideggeriana acerca del final de la filosofía y la tarea del pensar; mientras que en la segunda, entablamos un diálogo con Heidegger, con el fin de mostrar que la tradición metafísica se filtra por rincones inusitados, pro-

<sup>1</sup> Dr. en Filosofía por la UNAM, profesor e investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México en la Facultad de Humanidades. Sus líneas temáticas de investigación son la epistemología y la metafísica.

longándose de un modo incontenible, aún por el claro de, y pese a la sentencia terminante, del autor alemán.

Pues bien, partiremos diciendo que en el trabajo titulado “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, Heidegger ha dividido su exposición en dos partes: en primer lugar, éste se pregunta acerca del estado que guarda la filosofía en su condición actual; y en segundo lugar, se pregunta por la tarea que le queda reservada al pensar justamente al final de la filosofía. Podría decirse que en función de la estructura que guarda el texto en cuestión, desde su anuncio en el título, se atisba una serie de compromisos ya echados de un modo *a priori*: se trata de plantear técnicamente el finiquito de la filosofía, y a su vez, de abrir paso a la tarea del pensar. Esto es, se trata, en cierto sentido, de una especie de emancipación por parte del pensamiento. O sea, de transitar, desde la metafísica, hacia otra figura del pensamiento. Este esmero, por parte de nuestro autor, sin embargo, ya se esboza desde la aparición de *Ser y tiempo* (1927) cuando dice: “En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber un *circulus in probando*..., porque no se trata de una fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo”<sup>2</sup>. Se diría que en el proyecto que esboza el autor alemán no se trata de articular una nueva fundamentación, no se trata de dar razón, una vez más, acerca de los principios del conocer o de lo que es. Se trata, más bien, de poner en libertad este trasfondo que se asoma en la presencia aparente de lo que es, pues lo que es se muestra justamente por este fondo, al tiempo que en su aparecer, lo que es, permite trasver ese fondo, es decir, permite ver lo que en todo caso yace, ante los ojos de la filosofía, como impensado.

### **El final de la filosofía y la fundación del conocimiento, como utopía del pensar**

En el artículo referido, Heidegger realiza la enunciación de dos puntos que describen, simultáneamente, la peculiaridad del pensamiento metafísico y la situación teórica en la que ha entrado la filosofía en la época presente de su estado final. El autor parte en su exposición de la siguiente proposición, “Filosofía quiere decir metafísica. [Ésta] Piensa el ente como ente en el modo de la presentación, cuya tarea es fundar. [Es decir], el fundamento se manifiesta como el estado de presencia del ente”<sup>3</sup>. El primer rasgo del pensar metafísico, en la óptica de nuestro autor, consiste justamente en que ésta piensa al ente en tanto que ente, es decir, su pensar se encuentra inexorablemente enderezado al ser bajo el modo de la determinación. El ente es este que acepta como directriz de su investigación preguntas tales como: ¿qué es?, ¿cómo es?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿de dónde viene? En otra parte de su obra el autor nos dice acerca de esto: “en ello se manifiesta que el ser mismo sólo se entrega a la determinación en la forma de la entidad”<sup>4</sup>. Determinación significa que lo que es se

<sup>2</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, §2, p.17

<sup>3</sup> Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Kierkegaard vivo*, p. 131

<sup>4</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, p. 403

encuentra acotado espacial y temporalmente, es decir, el ente es aquello que ha venido a ser en algún momento y en algún sitio. No posee en sí mismo su propia razón de ser, por esto admite y hasta exige tales preguntas. La condición del ente, en cuanto ser acotado, es lo que de alguna manera determina su estado de presencia.

Ahora bien, esta determinación al ente le viene directamente de su carácter fundativo en tanto que causado. La causa se piensa justamente como fundo, y a su vez, el fundo como causa. En este sentido, es que se dice que el fundamento se manifiesta como el estado de presencia del ente. Es justamente la alusión a este fundamento en la metafísica lo que permite que el ente sea llevado a su estado de presencia, ya como objeto trascendental, ya como acontecimiento fáctico. Lo que es, se debe precisamente a una causa; esta causa es lo que lo hace ser, es lo que lo determina a ser lo que es, es lo que lo lleva hasta su estado actual de presencia. En la metafísica, el ente no se piensa sino en virtud de su causa, es decir, lo que es se piensa en virtud de su fundamento.

Para nuestro autor este rasgo que consiste precisamente en la tematización de lo que es en virtud de sus causas, es algo intrínseco a la metafísica. Platón y Aristóteles configuraron este modo de pensar. Ya Platón en *La República* nos habla de que el análisis del ente debe estar referido a su causa, ya como existencia, ya como objeto cognoscible. Platón, *grosso modo*, denomina esta causa, de la existencia y esencia de lo que es, con el nombre de “Bien”, el cual, al ser originador, se encuentra más allá de la existencia y de la esencia. A la letra Platón nos dice: “Y así dirá que las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia”<sup>5</sup>. Por su parte Aristóteles afirmaba que la metafísica es ciencia primera porque estudia lo que es desde sus primeras causas y principios. La metafísica no es ciencia de lo particular, pues todo queda subsumido a la universalidad de las causas; lo particular se conoce sólo a partir de los principios. El estagirita a la letra nos dice: “Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás). [Esto define a la metafísica] Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas”<sup>6</sup>. Se diría, desde la óptica de Heidegger, que la historia de la metafísica es ciencia del ente precisamente porque ha trascendido a través de las diferentes vicisitudes de la pregunta que interroga por el fundamento de las cosas, siendo el fundamento una confección de la misma metafísica.

Otro rasgo preeminente, precisamente, de la metafísica, consiste en que al plantear esta relación entre el ente y el fundamento, ésta no ha sabido mirar, la diferencia entre el ser y el ente, muestra de esto se da justamente cuando la filosofía ha querido asignar un nombre para la causa primera de lo que es,

<sup>5</sup> Platón, *República*, 509b

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I 982b 5-10

decantando, de alguna u otra manera, en la idea de Dios. Heidegger afirma que “la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología”<sup>7</sup>. La metafísica desde sus inicios deviene en una ontoteología. Desde su inicio la pregunta metafísica ha realizado su recorrido histórico bajo la forma de una ontoteología. Es decir, la metafísica ha visto, en último caso, en la idea de Dios, la causa primera de lo que es. Esta proposición se reitera en diferentes maneras a lo largo de la tradición. La pregunta que ahora se hace nuestro autor alemán es, “¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal?”<sup>8</sup>. Desde luego, si Dios ha entrado en algún momento a la metafísica es porque existieron las condiciones propicias, materiales y espirituales, para tal incursión, esta incursión nuestro autor la explica de la siguiente manera:

La mirada a la constitución onto-teológica de la metafísica muestra un posible camino para contestar, a partir de la esencia de la metafísica, a la pregunta ¿cómo entra el Dios en la metafísica?

El Dios entra en la metafísica mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto de Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía<sup>9</sup>.

En suma, el ingreso del Dios en la metafísica se ha debido, por un lado, a la ausencia de diferencia entre el ser y el ente, mientras que por otro, y justamente por esta indistinción, el fundamento mentado por la metafísica se ha pensado en dirección de una causación incausada, tal como sucede con la noción de la idea del Bien en Platón, o la idea del Motor Inmóvil en Aristóteles. El nombre que convenía a esta causa *sui* es precisamente el de Dios.

Ahora bien, partiendo de la afirmación inmediatamente esbozada, la cual dice que lo propio de la metafísica consiste en pensar el ente. Significa que la atención de ésta se encuentra volcada hacia él, por así llamarlo, mundo de la presencia, que vale decir también, hacia el mundo de la representación. El mundo de la presencia es el horizonte de lo inmediato, de lo que está presente, de lo que ha venido a ser precisamente por el fundamento. Esto se entiende, justamente, porque la metafísica piensa lo dado, y porque piensa también el ser que da razón del fundamento. En este sentido, la metafísica se atiene al ente y nada más que al ente: “La metafísica piensa el ente en su totalidad según su preeminencia sobre el ser”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 121

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 123

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 153

<sup>10</sup> Heidegger, *Nietzsche I*, p. 387

Heidegger realiza la siguiente interpretación acerca de la historia de las ciencias del ente. Dice que del seno de la metafísica, en el transcurso del tiempo, se han desprendido las diferentes ciencias especiales. La filosofía, desde su origen, trae consigo la semilla de las diferentes ciencias particulares; la tendencia de estas últimas, frente a la filosofía, consiste en perseguir su emancipación total. Podría decirse que las ciencias corren por lo abierto de la filosofía, y a su vez, la marcha de la filosofía se encuentra volcada en el desarrollo que describe cada ciencia. El autor dice, “el desarrollo de las ciencias es a su vez su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia”<sup>11</sup>. La autosuficiencia de una ciencia se adquiere mediante la madurez de sus métodos y la delimitación de su radio de estudio.

Este proceso de maduración en las ciencias, va marcando, al mismo tiempo, una disminución en el margen de maniobra para la filosofía. Podría decirse que el ensanchamiento del horizonte de cada ciencia revierte en la mengua del radio de la filosofía. Esto se explica precisamente porque la filosofía, al igual que las ciencias, se encuentra orientada hacia el ente. Y como el desarrollo de las ciencias precisa la demarcación de su objeto material de estudio, entonces, poco a poco, la filosofía se le iría cerrando su radio material de atención. El despliegue actual de la ciencia sobre todos los sectores del ente sería el dato que marca la descomposición de la filosofía. Y por esto precisamente el autor se atreve a anunciar el agotamiento de la metafísica en esta etapa final.

Para nuestro autor, el agotamiento de la filosofía en la época actual, puede explicarse a partir de la disolución de la ciencia primera en las venas de las diferentes ciencias especiales. La preocupación general por el ente se diluye en el preguntar particular de cada ciencia, es decir, se diluye en la pregunta metódica enderezada específicamente hacia cada porción de la realidad. Ahora, en este tiempo, la especialización en las ciencias avanza a través de la interdisciplina; esta interdisciplinariedad será justamente lo que vendrá a marcar el acabamiento final de la metafísica. En torno a esto, el autor dice: “la explicación de la filosofía en varias ciencias autónomas, las cuales se hacen cada día, sin embargo, más decididamente intercomunicantes entre sí, constituye el acabamiento legítimo de la filosofía. La filosofía finaliza en la época presente”<sup>12</sup>. Cuando las ciencias llegan a los distintos sectores del ente, significa el acabamiento de la filosofía. Sin embargo, este acabamiento no debe entenderse ni como una etapa previa hacia la perfección, ni como culminación de algo que ha alcanzado su grado de máximo de desarrollo. No, este acabamiento debe entenderse como una reconcentración de las posibilidades más extremas precisamente de la metafísica. El final de la filosofía es una suerte de lugar, en donde la metafísica ha de concentrar en un punto toda la fuerza de su posibilidad máxima a fin de dar paso a otra forma del pensamiento. El acabamiento de la metafísica significa el surgimiento de algo inesperadamente nuevo. Por

<sup>11</sup> Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, p. 133

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.134

esto el autor agrega: “Acabamiento significa que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo se despliegan sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto. El acabamiento metafísico de una época no es la simple continuación hasta su fin de algo ya conocido. Es el establecimiento por primera vez incondicionado y de antemano completo de lo inesperado..., el acabamiento es lo nuevo”<sup>13</sup>.

Así, para nuestro autor, ya no se trata de perpetuar el pensamiento sobre la ruta de la metafísica, por el contrario, se trata de dibujar la posibilidad más extrema en donde decanta la tradición de la filosofía, al tiempo que desde esa resolución se levanta otra posibilidad para el pensamiento del porvenir; esta otra posibilidad se dibuja sobre el claro de la superación de la metafísica. Heidegger anuncia el cese de una época de la tradición, al tiempo que abre el horizonte de otro nuevo lapso todavía por advenir. Desde la óptica de nuestro autor, este cese de la metafísica representa algo así como la resolución, justamente, de la posibilidad más extrema de la filosofía. La semilla de este agotamiento estaba plantada desde el nacimiento mismo de la filosofía. Podría decirse que el destino implosivo de la filosofía, desde su origen, estaba, en cierta manera, ya trazado.

Para entender todavía un poco más esto, recordemos que desde el punto de vista de nuestro autor, “la metafísica es, de arriba abajo, platonismo”<sup>14</sup>. Nietzsche ya había señalado esto, y más aun, caracteriza a su filosofía como una vuelta del platonismo. Sin embargo, aquí, ahora, no se trata de encabezar otra vuelta del platonismo, se trata más bien de trascender todo vestigio de Platón en el pensamiento contemporáneo. Para Heidegger, uno de los aspectos en los cuales se puede apreciar el carácter eminentemente platónico de la metafísica es a partir de lo que podría denominarse, *su asunto propio*. Nuestro autor dice que el asunto de la metafísica viene determinado desde su arranque, este asunto se encuentra circunscrito entre la presencia del ente y el fundamento del conocimiento conferido por la razón. En torno a esto el autor dice, “el asunto de la filosofía como metafísica es el ser del ente, su estado de presencia en la figura de la substancialidad y de la subjetividad. [En suma], el asunto de la investigación filosófica es la subjetividad de la conciencia”<sup>15</sup>. Para Heidegger, el asunto propio de la filosofía es la subjetividad, es decir, es la razón pensando sus propias configuraciones.

La filosofía desde Platón da clara muestra de la preeminencia de la razón. Esto ya lo acusaba Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, cuando denuncia que el llamado ‘mundo verdad’ era asequible únicamente a los sabios y virtuosos, siendo que el único sabio y virtuoso, aquí, era precisamente Platón. Nietzsche a la letra dice: “El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuosos, -él vive en ese mundo, *es ese mundo...*, ‘yo, Platón, soy la

<sup>13</sup> Heidegger, *Nietzsche I*, p. 387

<sup>14</sup> Heidegger, “El final de la fil...”, p. 133

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 139

verdad”<sup>16</sup>. La medida de la verdad en la metafísica es la horma de la razón del filósofo. En este sentido, Heidegger acusa también a la tradición, desde Platón, pasando por Hegel, hasta Husserl, de hacer hablar la subjetividad más que escuchar la voz del ser. Y por esto precisamente es que, como ya lo hemos mencionado, en la filosofía del autor de *Ser y tiempo*, no se trata de aportar una idea más acerca de lo que es, ni de su fundamento, pues el fundamento, es, en última instancia, una invención más de la razón. Sino más bien de dejar en libertad aquello que se asoma en el fondo para que se muestre con entera libertad. No obstante, para que esto último sea posible es preciso trastocar la subjetividad como meollo de la atención del pensar.

Este punto es de suma importancia, pues en éste se finca uno de los aspectos más sobresalientes de la crítica heideggeriana a la tradición. Podría decirse, desde esta óptica, que la metafísica no ha sabido abordar el asunto propio del pensar; es decir, no ha podido sino pensar la subjetividad de la razón. En la historia de la tradición acontece una suerte de endiosamiento de la razón. Existe un dominio exacerbado de la razón. Y la muestra más eminente se da en distintos lapsos, como en la Grecia clásica con Platón y Aristóteles, al instituir la lógica, no sólo como ley del pensar, sino también como condición de posibilidad del aparecer del ente. La consolidación del principio de no contradicción es la prueba más fehaciente de la preeminencia de la razón. Aristóteles dice, “no es posible que lo mismo sea y no sea a un mismo tiempo”<sup>17</sup>.

Otro lapso donde refulge con tal ahínco la subjetividad como asunto de la filosofía es en la época moderna: Descartes, Kant, Hegel, llevan hasta su cúspide la idea de la subjetividad como asunto propio de la filosofía. De hecho, en el transcurso de este lapso último mencionado, se declara abiertamente que el porvenir de la filosofía se asienta justamente en la investigación de la fenomenología de la razón. No se investiga el ser, aquí no hay ser, existe sólo el sujeto frente a sí solo teniéndose como objeto de investigación; se investigan las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto. La filosofía es, sin más, una fenomenología del espíritu. Por esto, para Heidegger, la historia de la filosofía es asimismo la historia de un olvido. Olvido del que finalmente el pensamiento ha comenzado a tomar conciencia. Heidegger en el siglo XX, como Hölderlin y Rilke en el XIX, han atisbado este olvido. Nuestra época está marcada por la huella de la ausencia, por la huella de lo echado en falta. El pensamiento moderno ha llegado con retraso a la huída de los dioses, se ha encontrado con un panorama desolador. La historia de la filosofía es el himno de este olvido.

En este sentido es que Heidegger desde la teoría articula un horizonte para el porvenir del pensamiento. El autor grita a los cuatro vientos el ocaso de una época del pensamiento, signada por la presencia y la razón; al tiempo

<sup>16</sup> Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 51

<sup>17</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV 1061b 35

que grita también el advenimiento de otra época del pensar, misma que se instalaría allende o más allá de la filosofía. El pensamiento ya no puede transitar por la senda de la metafísica precisamente porque su brecha y su tiempo se han agotado. Al respecto el autor nos dice: “allí donde la filosofía ha llevado su asunto propio al saber absoluto [Hegel] y a la evidencia última [Husserl], precisamente allí se mantiene acaso tanto más encubierto algo distinto, y algo tal que pensarlo no puede pertenecer ya a la actividad propia de la filosofía”<sup>18</sup>. Si partimos de la idea de que la filosofía es la historia de un olvido, es obvio que algo en la historia de este recorrido se ha sustraído a la presencia de la razón. Para Heidegger, el atisbo de esto que se ha mantenido encubierto, como no pensado, desde el surgimiento del pensar metafísico, es lo que vendrá a dar justo sentido a este proyecto nuevo del pensamiento. Podría decirse que es precisamente el atisbo de esto que yace olvidado por la filosofía lo que vendrá a posibilitar el anuncio de esta nueva ruta del pensamiento. El autor pregunta,

¿Qué es, pues, de una vez, lo que permanece impensado en el asunto propio de la filosofía...? El pensar necesita prestar atención a la *Lichtung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*..., significa aligerar, hacerlo abierto y libre, por ejemplo despejar un lugar en el bosque, desembarazarle de sus árboles. El espacio libre que así aparece es la *Lichtung*. [Por su parte] *linch* significa claro o luminoso. La luz puede visitar, en efecto, la *Lichtung*, el claro, en lo que ésta tiene de abierto, y hacer jugar en él lo luminoso con lo oscuro. Mas nunca es la luz la que crea primeramente lo abierto de la *Lichtung*; por el contrario, ella, la luz, presupone a ésta, la *Lichtung*... La *Lichtung* es el claro o lugar despejado para la presencia y ausencia<sup>19</sup>

Heidegger afirma que el pensamiento debe girar ahora su atención hacia la *Lichtung*, es decir, hacia el claro abierto donde acontece el juego empalmado entre lo claro y lo oscuro. Este claro abierto es “precisamente el paraje en el que están contenidos y recogidos la amplitud del espacio y los horizontes del tiempo, así como todo lo que en ellos se presenta y se ausenta”<sup>20</sup>. De hecho, el ente en el modo de la presencia, sólo puede ser posible en lo abierto de este claro; asimismo, el retraerse del ente también acontece sobre la *Lichtung*.

Para nuestro autor, lo abierto, representa la condición más original de todo el pensamiento. El brillo con el que viene acompañado el aparecer del ente en alguna etapa de la historia del hombre presupone lo abierto; asimismo, la oscuridad en la que se refugian las cosas al retraerse también presupone lo abierto. Pero más aun, “todo el pensar de la filosofía, dice nuestro autor, está confiado ya, en su marcha, con su método, a la libertad de lo abierto. Pero de lo abierto y de su claro la filosofía no sabe nada, sin embargo. La filosofía habla, desde luego, de la luz de la razón, pero no presta atención al claro del ser”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Heidegger, “El final de la fil...”, p. 141

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 142-143

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 143

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 144



En este sentido, la historia de la filosofía estaría marcada por el olvido de su condición más original. La filosofía habla de la luz de la razón, pero no habla del claro que hace posible la luminosidad del logos.

De lo inmediatamente mencionado, se podría ir todavía más lejos, pues la *Lichtung* no sólo sería la condición donde se asienta la marcha de la trayectoria de la filosofía; aun más, representaría la condición sin más para la apófansis del logos. Esto, en virtud de que el claro es justamente lo abierto en donde se desarrolla el contraste entre el aparecer y el rehusamiento de lo que es. Lo que es puede ser traído a presencia mediante el logos sólo en el horizonte del claro abierto. En este sentido, no sólo el brillo del contorno en medio del cual aparece envuelto el ente presupone el claro abierto, también la función del logos, mediante la cual se designan las cosas, arranca de este presupuesto. En torno a esto el autor dice que en la historia del logos algo “tiene que quedar no dicho porque la palabra decible recibe su determinación desde lo indecible”<sup>22</sup>. Cualquier función del logos presupone ya el claro de lo abierto. Para entender un poco más esto cabe agregar que:

El ser determina la verdad del ente y, a través de lo que en cada caso esencia de la verdad, temple un pensar [que] requiere al pensador en su carácter determinado, que en todo esto, de manera previa y siempre inicial, el ser acaece la verdad de sí mismo y este es *el* acaecimiento apropiante en el que el ser esencia, esto no puede determinarse nunca a partir del ente. Se sustrae a sí mismo a toda explicación...

Sólo el ser es. ¿Qué acontece? No acontece nada, si vamos a la búsqueda de algo que acontezca en el acontecer. No acontece nada, *el acaecimiento acaece apropiando* [*das Ereignis er-eignet*]. El inicio que acaece es lo digno en cuanto es la verdad misma que se eleva en su despedir.

Lo noble del digno acaecimiento del inicio es la única liberación en cuanto acaecimiento apropiante [*Ereignis*] de la libertad, la des-ocultación es la ocultación<sup>23</sup>.

El pensamiento del claro de lo abierto no puede determinarse nunca a partir del pensamiento del ente, justamente porque al ser originario, el claro abierto se entiende en dirección del acontecimiento apropiante, esto es, no es un acontecimiento en particular, es el acontecimiento por el cual lo que es llega a la determinación (Anaximandro sabía algo ya acerca de esto). En el acontecimiento apropiante no acontece nada, justamente porque en esta *Ereignis* se suscita la única liberación en cuanto acaecimiento apropiante del juego de la des-ocultación y ocultación. La meditación de este claro abierto precisa de un pensamiento más allá de la metafísica, es decir, precisa de un pensamiento que no se encuentre, por definición, enderezado hacia el ente ni hacia la razón. La configuración del pensamiento metafísico tuvo desde su origen una ebullición

<sup>22</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, p. 400

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 401

muy precipitada a tal grado que pasó por alto la *Lichtung*. La historia de la metafísica, en general, ha hecho caso omiso de este claro abierto.

Lo curioso es que la, por así decirlo, voz de este claro abierto, toca las puertas del espíritu, a muy temprana hora, cuando la aurora del pensamiento no ha logrado aún superar la homogeneidad del mito. Sólo unos cuantos han logrado escuchar este llamado, entre los cuales cabe contar a Anaximandro, Heráclito y Parménides. Anaximandro recoge esa voz en su famosa sentencia, la cual dice así a la letra: “*Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo*”<sup>24</sup>. En esta sentencia, se puede atisbar, en efecto, el trasfondo del claro abierto que hace de hecho posible el aparecer y el retraerse de lo existente. Afirmar que lo que es viene a ser y conforme al tiempo deja de ser, es tanto como decir que hay algo que hace posible que lo que es sea traído a la luz de la presencia, y que en esa misma secuencia, hace posible que se sustraiga ausentándose. Este ‘algo’ que yace como trasfondo de este contraste en Anaximandro es justamente la voz del claro abierto que toca a las puertas del pensamiento en la aurora de la filosofía.

Heráclito es otro oído atento a la voz de este llamado. Ya en el primer fragmento, según clasificación de Diles y Kranz, se oye lo siguiente: “*Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Todo sucede conforme a este logos..., distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuando hacen dormidos*”<sup>25</sup>. Que oído tan fino debió haber poseído Heráclito para escuchar el sentido de este canto que se levanta en el devenir de lo existente. Desde luego, en Heráclito se encuentra ya asimilada la regularidad de la forma del cambio, a la que aludía Anaximandro, como nota de la realidad. En el pensador de Efeso se dice, todo procede conforme a este logos. El logos, en cierta manera, vendría a ser el claro abierto donde tiene lugar el contraste del aparecer y el retrotraer del ente. Lo que es, es en el tiempo, y sucede conforme al logos, es decir, sucede con orden y regularidad, siendo el proceso de este aparecer y desaparecer la alternancia regular en el claro de lo abierto.

Sin embargo, pensamos que Heráclito da un paso más respecto de Anaximandro, pues también lleva este contraste, entre la luz y la sombra, a un plano de corte epistemológico. Siendo justamente este claro de lo abierto lo que habría de permitir la distinción entre el hombre que camina en un estado de despierto, el cual no confunde lo que es común con lo particular; y por otro, el hombre que pasa por la vida olvidando cuanto hace en la vigilia como cuanto hace dor-

<sup>24</sup> Anaximandro B1. Cfr. La interpretación que Heidegger realiza acerca de este fragmento aparece en *Caminos de bosque*, pp. 239-277

<sup>25</sup> Heráclito B1

mido. La distinción entre lo común y lo particular transita ya en el marco del claro de lo abierto. También la distinción de estos dos modos de ser en la vida, ya como despierto, ya como dormido, es posible sobre el claro de lo abierto. Podría decirse que cada uno de estos modos de ser del hombre se corresponde con un estado de lo que es, ya como expuesto, ya como retraído. Este claro abierto toca a la puerta de Heráclito y este último le mienta bajo el nombre de logos. Desde luego, una hermenéutica del logos en Heráclito podría llevarnos mucho más lejos de lo programado en este espacio, bástenos por ahora con lo hasta aquí mencionado.

Otro oído atento, en la aurora del pensamiento filosófico, a la voz de la *Lichtung* es Parménides de Elea. En el *Poema sobre la naturaleza* podemos encontrar la luminosidad del ser distribuida en sendos pasajes por aquí y por allá. Heidegger dice que uno de estos pasajes en donde se alude al claro de lo abierto es justamente el siguiente:

*Es necesario que tú aprendas todo,  
tanto el corazón que no tiembla de lo abierto-sin-encubrimiento,  
redondez perfecta,  
Como la opinión de los mortales, en la cual  
nada tiene fondo en lo abierto-sin-encubrimiento*<sup>26</sup>.

Nuestro autor alemán traduce la palabra griega *Alétheia* como *lo abierto-sin-encubrimiento*. Consideramos que no es necesario forzar tanto los términos para mostrar la eminencia de la *Lichtung* en el fragmento citado. Claro, nunca está de más un buen empeño filológico que no se atenga exclusivamente a la literalidad de los términos, sino que, partiendo de la etimología, pueda transitar hacia la reconstrucción del sentido que mienta la palabra en un fragmento. Es así que nuestro autor ya no traduce la *Alétheia* como la ‘verdad’, sino más bien como ‘lo abierto-sin-encubrimiento’. Esto puede explicarse precisamente porque la noción de verdad, posee una carga semántica que refiere a un estado de correspondencia, o conveniencia, entre la razón y la cosa. Aquí no se trata de una adecuación lógica.

Evidentemente, para Parménides la noción de *Alétheia* no poseía la connotación de una conveniencia lógica, o de una justeza de juicio, tal como la tendrá luego en la filosofía de Platón. En Parménides la *Alétheia* se refiere más bien a la experiencia de un estado de abierto, es decir, a un estado de no-encubrimiento, en donde encuentran justa coincidencia el ser y el pensar; es decir, es el claro en donde tiene lugar el advenimiento recíproco, uno para el otro, entre el ser y el pensar. Sólo en la experiencia de la *Alétheia* puede afirmarse que el ser y el pensar son una y la misma cosa. Dice nuestro autor alemán que la *Alétheia* debe entenderse como “el estado de no encubrimiento, como lo abierto mismo del claro, que permite al ser y al pensar advenir a su presencia,

<sup>26</sup> Parménides B I 28-30. Este pasaje, según traducción de Conrado Eggers, dice: “Y ahora es necesario que te enteres de todo:/ por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda:/ por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera”. *Los Filósofos Presocráticos*, I

a su presencia uno a otro y uno para otro. La *Lichtung*, claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos en la unidad de lo Mismo<sup>27</sup>. En la *Alétheia* el ser y el pensar son uno para el otro y son lo mismo.

Dice nuestro autor alemán que la *Alétheia* esta bien nombrada desde el origen de la filosofía, aunque en el correr del tiempo, la filosofía no la ha pensado en lo que tiene de propio. No ha pensado el claro de lo abierto como la condición más original del advenimiento del ente; por el contrario, la filosofía en cuanto metafísica ha pensado el ente desde su fundamento como originado bajo la forma de una onto-teología. Sin embargo, la filosofía dejó, desde sus inicios, en el abandono justamente este claro abierto que antecede a la luz y al ente. Nuestro autor dirá que la *Alétheia* no se ha pensado precisamente porque en su naturaleza está el autorretraerse. Por esta razón el pensamiento ahora tiene que virar su atención hacia este horizonte inédito. Porque hay que entender ahora que la *Lichtung* “no sólo sería la abertura de un mundo de la presencia, sino el claro del encubrimiento de la presencia, el claro de una salvaguardia que está, ella misma, encubierta<sup>28</sup>”.

Hay que decir por último que esta voz del claro abierto, después de haberse hecho escuchar con tal ahínco, en el mundo preplatónico, pasa luego a las sombras a realizar un largo silencio. Ahora, en el porvenir del pensamiento, nos queda cantar las huellas de esa ausencia, misma que ausentándose hace un eco de presencia. Y esta es justamente la tarea del pensar.

## Conclusiones

¿Qué podemos decirse acerca de este programa de trabajo que Heidegger diseña para el pensar del porvenir?, ¿por qué nuestro autor finca la posibilidad de la tarea del pensar justamente en la noción del ocaso de la metafísica?, ¿por qué la tarea del pensar, desde la óptica de nuestro autor, tiene que adquirir viabilidad en tanto que sucumbe el pensar metafísico? Hay que reconocer que el deseo expreso por parte de Heidegger es anunciar la superación de la filosofía, este es el gran proyecto del autor de *Ser y tiempo*; y justamente, desde el agotamiento de la filosofía, demarcar otra ruta que conduzca de nueva cuenta la tarea del pensar. Se diría que para nuestro autor, la filosofía no ha sabido abordar lo propio del pensamiento, por ello se debe reencauzar el pensar sobre la ruta de su posibilidad efectiva. Esto, indudablemente nos dibuja el contorno de una nueva refundamentación del edificio del pensar, se trata de un proyecto que intenta conducir la curiosidad del buscador de la verdad hacia un nuevo comienzo.

Sin embargo, esto, nos llama la atención; no porque nos alarme el anuncio de la posibilidad hacia otra ruta del pensar, o porque se anuncia el final de la filosofía, este anuncio –del ocaso de la filosofía– ya se ha hecho repetidas veces,

<sup>27</sup> Heidegger, “El final de la fil...”, p. 146

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 150

desde el siglo XIX y XX; sino más bien, por el costo de la factura que el autor alemán quiere cobrar a cambio del impulso de su proyecto, pues no quiere la cabeza de una escuela, corriente o filósofo, quiere la tradición completa en su conjunto; hecho que muestra, por un lado, cuán pretencioso es en su proyecto, mientras que por otro, muestra, una vez más, que toda suerte de consideración crítica desprendida del seno de la misma tradición, queda, de alguna u otra manera, preñada precisamente de la misma tradición. Esto es, Heidegger, pese a formular la firme intención de superar la metafísica mediante el esbozo de la tarea del pensar, no obstante, queda anclado en la tarea hacia la perpetuación de la marcha filosófica.

A nuestro entender, Heidegger es un filósofo más al servicio de la tradición, tal como lo fue en su momento Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, entre otros. Lo cual no debe causar ningún tipo de rubor en las mejillas de nadie, por el contrario, el pronunciamiento de una nueva posibilidad para la ruta del pensamiento representa justamente la obra –propia– de la misma filosofía. La filosofía se perpetúa en la historia por sus problemas, cada época está matizada por el sobreempuje de una problemática particular; así también, cada época está caracterizada precisamente por la manera de abordar y de solventar tales problemas. Sin embargo, desde nuestro particular punto de vista, la tradición es una suerte de organismo que vive, por así decirlo, renovándose permanentemente a través de sus planteamientos en cada época, ningún planteamiento es igual que otro; cada época sobreempuja el desenvolvimiento de la tradición.

Cada época nueva en la tradición se caracteriza y se funda precisamente en el momento mismo en que pronuncia sus reservas, o diferencias, respecto de lo construido hasta ese momento. Particularmente, consideramos que la trama de la tradición, si bien puede contar a su favor un sinfín de hipótesis teóricas, o doctrinas, dos son los elementos que se mantienen como una constante, a saber: por un lado, este *gesto de desencanto* por lo ya hecho, traduciéndose en una suerte de anuncio terminal, o finiquito, de lo hasta ahora hecho, mientras que por otro, se esgrime *la posibilidad* de otra ruta ‘nueva’ para el pensar. El finiquito de lo ya hecho sirve de suelo para el anuncio de la nueva posibilidad del pensamiento.

Este, por así decirlo, esquema de evolución de la filosofía, no es nuevo, no comienza con Cartesio en la edad moderna. El inicio de la puesta en marcha de este *gesto* lo podemos encontrar entre los filósofos preplatónicos, específicamente en Heráclito y Parménides. Podría decirse que un elemento consustancial a la filosofía es precisamente este gesto, a través del cual se pronuncia simultáneamente un desencanto por lo que ya es, al tiempo que se dibuja la esperanza de otra ruta allende para el pensar. Heráclito da muestra de este gesto en diferentes lugares, por ejemplo en B 1, cuando distingue dos maneras de ser del hombre, el hombre despierto y el hombre dormido. O cuando el mismo pensador del fuego afirma que “merecerían los efesios ser ahorcados todos los

que ya no son niños, y abandonar la ciudad a los niños” (B 121). Heráclito manifiesta su desencanto de aquellos que habiendo visto y escuchado la nota del Logos caminan por la vida como si no existiese, portando en la mayoría de los casos la conducta de un animal: asno, cerdo, perro, ave, etc. Por contraste, Heráclito hace un llamado para que los hombre aprendan a comportarse conforme el Logos, es decir, invita a los hombres para que se conduzcan por esta otra ruta, la de la sabiduría: “Una sola cosa es lo sabio: conocer el Logos por el cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” (B 41), o bien, “cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una” (B 50). Heráclito, ante el desencanto de lo trivial, muestra que existe otra vía diferente a la que transitan los sordos y ciegos. No obstante, cabe afirmar que para que esta otra ruta haya adquirido contorno se precisó del llamado *gesto filosófico*, ya que sin el desencanto por lo trillado por los hombres no hubiera sido posible la articulación del esbozo de la otra ruta.

Parménides es todavía más explícito en torno a este gesto, pues nos muestra que existen dos rutas, una marcada por el camino del error, en ésta, el hombre transita engañado vagando de aquí para allá sin encontrar reposo en sus afirmaciones, es la ruta de la opinión sin fundamento, ni rigor, ni método: esta ruta no se elige, no se accede mediante una decisión, es el camino natural e inicial del conocimiento. Representa el camino del llamado conocimiento vulgar. Los hombres, al nacer, están condenados, de entrada a transitar por este camino; Parménides le denomina, “la ruta trillada por los hombres” (B I 27). Sin embargo, paralelamente a esta ruta, se yergue majestuoso otro camino, el camino de la verdad. Este último camino, por contraste del anterior, precisa de una decisión, buscar la verdad no es un don natural; el camino de la verdad se elige y se sigue parsimoniosamente. Parménides, tajantemente dice a quienes aún se encuentran en el camino del error: “no tengo reparo en anunciártelo, resulta un camino [el del error] totalmente negado para el conocimiento” (B II 6), por lo tanto, el pensador eleata aconseja abandonar la primera ruta, donde todo juicio es provisional y subjetivo, para que en consecuencia los que oyen se atrevan a encauzar su marcha por la ruta de la verdad.

Esta ruta de la verdad es la alternativa que esboza Parménides a partir de su desencanto respecto del camino del error. Pero hay que acotar un poco esta afirmación: para Parménides el camino de la verdad no sólo representa una alternativa, sino que es la única salida para el conocimiento, pues al escuchar su voz tajante que le dice, al que aún permanece en el camino trillado por los hombres, que precisamente el camino del error se encuentra totalmente negado para el conocimiento, entonces la única vía concebible para el conocimiento es justamente esta otra ruta, el camino de la verdad. Parménides cierra incisivamente la ruta del conocimiento vulgar, al tiempo que abre el acceso a otra ruta, que cualifica como la única posible para el conocimiento de verdad.

Platón y Aristóteles reiteran, a su manera, también este gesto. Lo mismo puede decirse, ya en la edad moderna, con Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche.

No obstante, de entre estos último, probablemente sea Descartes el caso más pictórico, justamente porque con él arranca la filosofía moderna; la metodología de su gesto filosófico, desde luego, repite el desencanto de lo ya hecho, lo cual le lleva a poner entre paréntesis lo que hasta entonces tenía como verdadero, tanto como el conjunto de enseñanzas recibidas por sus maestros como lo adquirido en la lectura de muchos libros de ciencia y filosofía. En Descartes, todo es puesto en duda, hasta su propia existencia. Sin embargo, en el propio acto de dudar, éste encuentra algo que se sustrae a toda suerte de duda, esto es, el pensamiento mismo. El *cogito* representa la nueva pieza angular para la edificación del nuevo edificio del pensamiento. Descartes es el primero en afirmar explícitamente que la construcción de un nuevo proyecto del pensar, precisa, como primera fase, la *deconstrucción*; pues de lo que trata ésta es justamente de demoler el viejo edificio del conocimiento como condición para el arreamiento de la nueva ruta del pensamiento.

Este esquema dibujado por Descartes, literalmente se reitera en Heidegger. Ya en la introducción de *Ser y tiempo* se anuncia la esperanza de un nuevo proyecto para la filosofía, y el autor alemán afianza este proyecto sobre la destrucción ontológica como una de sus piezas clave. En esta última obra el autor alemán dice, “es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua”<sup>29</sup>. En este sentido, no es casual que al plantear la idea de la destrucción de la ontología antigua, Heidegger, tenga en la mira la hazaña fundacional de Descartes, pues reconoce que “con el “*cogito sum*” pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura”<sup>30</sup>. Heidegger tiene como anhelo de sus flechas justamente este acto fundacional del pensamiento, es decir, el autor alemán anhela reiterar, a su manera, esta hazaña otrora realizada por Descartes; quiere fundar de nueva cuenta el edificio del pensar. Por esto, tampoco es gratuito que cuando nuestro autor se refiere al abanico de las diferentes fundamentaciones habidas en la metafísica: “(el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona, [Dios, Idea, etc.]”<sup>31</sup>, éste muestre un eminente recelo. Tales fundamentaciones a Heidegger no le satisfacen. Sin embargo, lo que no se debe perder de vista es que nuestro autor, al no quedar satisfecho con dichas fundamentaciones, se propone la factura de la suya propia.

Es así que en otras partes de su obra, como la que nos ha servido ahora como pretexto, Heidegger articula el gesto sustancial de la filosofía: por un lado, muestra su desencanto, al afirmar que la metafísica no ha sabido abordar el asunto propio del pensar; y por otro, simultáneamente, dibuja otro horizonte para la posibilidad de la tarea del pensar. Por ejemplo, podemos escuchar decir a nuestro autor esto: la destrucción de la ontología tradicional anhela “la des-

<sup>29</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 32, 33

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 34

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 32



trucción de las fundamentaciones habidas en la metafísica occidental (espíritu, logos, razón). [Esto] exige un descubrimiento nuevo y radical del fundamento de la posibilidad de la metafísica como constitutivo natural del hombre, esto es, una metafísica de la existencia dirigida hacia la posibilidad de la metafísica como tal”<sup>32</sup>.

Por esto, desde nuestro particular punto de vista, Heidegger no logra en ninguna manera sustraerse a la tradición, por el contrario, su obra es un constante diálogo con los otros filósofos acerca del asunto de la filosofía. Aun más, la metafísica cobra nuevos bríos por la obra de Heidegger. Finalmente, hay que afirmar que si bien una de las peculiaridades del quehacer filosófico consiste en la reiterada actualización de este gesto, dicho ejercicio no ha claudicado, pese a la terminante aseveración de Heidegger. Muy por el contrario, el siglo XX ha sido testigo de una prolija ‘gesticulación’ filosófica. La vemos en autores tales como Xavier Zubiri, Gilles Deleuze, Ilya Prigogine, Eduardo Nicol, Eugenio Tρίας, Emil Cioran, entre otros; todos buscando, a su manera, nuevos cauces para el despliegue del pensamiento filosófico.

### Bibliografía

- ANAXIMANDRO en, *Los filósofos presocráticos*, Vol. I., Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1990.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2004.
- HEIDEGGER, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en, Sartre, *et., al*, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Ed., 1980.
- HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Ed., 2000.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, T. I y T. II, Barcelona, Ed. Destino, 2002.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996.
- HERÁCLITO en, Mondolfo Rodolfo, *Heráclito*, México, Ed. Siglo XXI, 1989.
- NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2003.
- PARMÉNIDES en, *Los filósofos presocráticos*, Vol. I., Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1990.
- PLATÓN, *República*, (Diálogos IV), Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1996.

<sup>32</sup> Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 209, 210



## La propuesta utópica de Ignacio Ellacuría

*Marco Antonio Monroy Jiménez*

*Hombres sin futuro, pueblos sin futuro no son hombres ni pueblos, a los cuales no espere ningún después; son hombres y pueblos incapaces para futurizar, incapaces para romper el ritmo de la sucesión, de la edad y de la duración para recomponer la marcha misma del tiempo, para dar otro tiempo al tiempo.*

*Ignacio Ellacuría*

### Introducción

El objetivo del presente trabajo es exponer de una manera muy sucinta el proyecto utópico del pensador latinoamericano, Ignacio Ellacuría (Portugalete 1930-San Salvador 1989). Aunque no haya planteado una propuesta utópica con todos los elementos, en su pensamiento se encuentra presente una dimensión utópica como un esfuerzo ingente en medio de una realidad histórica como la Latinoamericana. Particularmente este esfuerzo teórico y a veces puesto en la práctica es llevado a cabo desde la realidad histórica de El Salvador, especialmente desde la guerra salvadoreña del ochenta. Aunque no toque esta situación en este trabajo, es necesario tenerla en cuenta como trasfondo donde se construye esta utopía.

Daré inicio fundamentando la utopía a partir de la categoría de *realidad histórica* propuesta por Ignacio Ellacuría, que a su vez subsume otra categoría como unidad real de la historia; pasare luego a explicitar la realidad histórica latinoamericana como trasfondo principal donde surge las categorías de *utopía* y *esperanza*. A partir de la explicación anterior propondré de manera general las características de la utopía que propone Ellacuría, así como la fuerza intrín-

seca que mueve este proyecto: la esperanza; señalando posteriormente algunos elementos presentes en el pensamiento ellacuriano que posibilitan una visión más amplia de las posibilidades históricas de la utopía. Finalmente, a manera de conclusión, señalare los alcances límites a partir de una crítica de la propuesta de Ellacuría con respecto a la utopía.

### **Fundamentación de la utopía ellacuriana**

Para hablar de la utopía en Ignacio Ellacuría es necesario tener presente una categoría central en su pensamiento: *la realidad histórica*, que entiende como la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente “en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real”<sup>1</sup>. Dentro de estas posibilidades que da la historia se puede anclar la utopía que Ellacuría proyecta desde la realidad histórica salvadoreña –y en cierto modo a Latinoamérica–. Esto dota su proyecto utópico de un fundamento de realidad y no de una ensoñación sin referente histórico. A esto le he llamado *utopía histórica*.

Dentro de la realidad histórica se dan dos elementos que desde el pensamiento ellacuriano acentúan la fundamentación de la categoría de utopía. Estos son la edad histórica y la unidad de historia. El tiempo que retoma Ellacuría es el de la vida humana biográfica e histórica que es la precesión. Este tiempo parte de las posibilidades forjando un proyecto, con el cual va trazando el curso de su vida. Pero los proyectos desaparecen como realidades dando paso a otras posibilidades que decantaran en mí y disponiendo de ellas en la siguiente situación. “La posibilidad es la forma real como el pasado pervive en el presente, una vez que se ha desrealizado... mientras el pasado es lo ya no real, pero que pervive como posibilidad, y el presente es el momento del proyecto y del paso a la realidad, el futuro cobra características propias”<sup>2</sup>. Este futuro es un porvenir. Es algo con lo que puedo contar. Pues mientras no tenga posibilidades con que contar en el futuro, no puedo hacer proyectos, que sean realmente proyectos. El hombre va anticipando su presente en sus proyectos, está en estructura de anticipación. Pero para apreciar con este tiempo, al igual que los otros, tengo que neutralizar, para este caso, el proyecto, dando lo que ha llamado fases de realización. En este tiempo, el futuro va determinando el presente y transcurre del futuro propuesto al pasado. Este tiempo es la precesión: el futuro ad-viniendo. Las partes de este tiempo son las fases de una realización. El futuro de la precesión es algo que el hombre hace, es la futurición. “Más que las cosas futuras, lo que yo hago es su futurición: yo pongo el ámbito de la futurición, dentro de la cual van a transcurrir las fases de su eventual realización... el tiempo como precesión, es algo que hago yo. Y lo

<sup>1</sup> Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA Editores, 1999, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibidem*; p.435.

hago estando abierto al futuro”<sup>3</sup>. Esta apertura al futuro conlleva a la apertura hacia el presente y pasado —estamos en un tiempo donde el pasado y el presente se determinan desde el futuro—, haciendo que el futuro abra un campo temporal donde se da la futurición, presencIALIZACIÓN y preterición. Este tiempo como ámbito es el tiempo como un todo que se va a realizar. Como este tiempo no es un transcurrir sino un hacer, es algo que el hombre tiene como posibilidad en la historia. Esto hace que la futurición sea una posibilidad que da la historia al hombre y que el mismo opta por hacer. Como parte de posibilidades y se da un proyecto, la utopía es en un principio futurición. Esto hace que la utopía sea histórica. La raigambre histórica de esta utopía es lo característico de la aportación ellacuriana. Por eso la necesidad de detenernos en el tiempo en la historia, pues da plena justificación por qué la utopía es futurición entendida desde la realidad histórica.

Pero la historia no sólo tiene un tiempo, sino que Ellacuría habla de una edad histórica. Esta nueva característica de la historia será necesaria para justificar ciertos sucesos históricos que se realiza en tal proceso. La edad histórica hace referencia a la figura que en cada momento toma la realidad histórica ante el sistema de posibilidades de que dispone. Para que se dé una edad histórica tiene que haber una altura de los tiempos, es decir, un sistema de posibilidades. También depende de una figura de la historia. Pero puede suceder que en una edad histórica, un mismo sistema de posibilidades pueda adoptar una figura u otra. La edad nos dirá mucho de un pueblo. Por ejemplo para que Ellacuría gestara su utopía tuvo de fondo una realidad histórica como la salvadoreña y más aún Latinoamérica, pero esta tenía una edad histórica cuya figura permitió que se proyectará una propuesta utópica. Esto nos permitirá justificar la utopía ellacuriana como un proyecto que parta de una realidad histórica y que en ella se muestra una injusticia estructural. Esta no se da porque sí, sino que hay una altura que la originó y además está permitiendo que se configure una figura que a la vez afecta las posibilidades, creencias o ideas que había y que están surgiendo. La edad denuncia esta figura y la altura que Latinoamérica tiene: una injusticia estructural para con las mayorías, configurando un rostro de pobreza.

Pero aunado a toda esta realidad histórica y como momento de ella está lo trascendental que la historia tiene en el pensamiento ellacuriano, es lo trascendental de la historia. Esta trascendentalidad entendida como un no - salirse o un más allá de la historia, sino estar en esta realidad pero ir dentro de ella, nunca salirse, sino permaneciendo en la historia se va a lo trascendental de ella. Es ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que impulsa *a más* pero no sacándolo *fuera de*; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene. Aquí Ellacuría se adhiere a su maestro Zubiri al considerar que en la realidad y en ella se va a Dios. Pues con esta concepción es cuando se alcanza históricamente a Dios —y personalmen-

<sup>3</sup> *Ibidem*; p. 436.

te— nunca abandonando lo humano ni la historia, sino que se está ahondando en la historia y con ello en la realidad. Con esto se plantea la relación de Dios con la historia. Aspecto que Ellacuría estudió en el despliegue de su pensamiento teológico, pero aquí, nos interesa la afirmación de que la historia por la presencia trascendental de Dios en ella existe una unidad real en la historia de Dios y el hombre, es decir que no hay porque dividir la historia en dos: profana y de Dios. No hay sino una sola historia, que si se quiere dividir será teóricamente. Esta afirmación es la razón de porque proyectará una utopía como reino de Dios en una realidad histórica latinoamericana profundamente religiosa. Por lo tanto la historia es una unidad que conlleva tanto lo divino y lo humano. aunque esta trascendentalidad que tiene la realidad, Ellacuría la presente en la historia, hay que recordar que dentro de su pensamiento el momento superior de la realidad es la historia así que con esto se puede diferenciar un poco de Zubiri que al respecto de Dios, él considera que se va hacia él en la realidad, en ella y con tortuoso esfuerzo y finitud de la inteligencia sentiente y sus momentos va hacia lo trascendental en la realidad para tratar de inteligir la ultimidad de la realidad que es Dios. La trascendencia de la historia que queda mostrada como una única historia entre lo profano y sagrado, es lo que constantemente llama historia de Dios. Como el hombre participa personalmente de su propia vida y posee libertad para actuar en esta realidad, se han objetivado estructuras sociales e históricas donde se ejerce un poder en contra de los hombres ocasionando una injusticia estructural, a esto le llama Ellacuría dentro de la teología de la liberación el pecado estructural.

Esta categoría ellacuriana de la realidad histórica no sólo es una referencia básica en su pensamiento, sino que se muestra concretamente en la historia, no podría ser de otro modo, pues es la misma realidad la que nos fuerza a que nuestra inteligencia le de una explicación, esto es lo que en este pensamiento hace al proponer esta categoría. Por eso una realidad como la latinoamericana puede entenderse y explicarse desde su totalidad, una realidad occidental tiene que explicarse de igual modo, también una realidad como la salvadoreña se entiende si apelamos a que es una realidad histórica salvadoreña. Como se ve existen realidades históricas dependiendo de lo que queremos abarcar, pero si exigimos claridad y rigor, existe una realidad histórica, es la totalidad, la unidad de la realidad mundial. Pero como es difícil que una persona abarque esta totalidad y porque dentro de esta realidad hay realidades que desde su propia dinamicidad van desplegándose en el mundo, es conveniente apelar a realidades históricas que abarque regiones que posean algo en común, eso les daría la unidad deseada. Una de estas es por ejemplo considerar la realidad histórica latinoamericana.

### **La injusticia estructural**

Ahora bien, aparte de que la utopía tiene un fundamento histórico, parte y va hacia él, la utopía como proyecto es una construcción que hace la inteligencia.

Como el hombre está en la realidad y es realidad, su construcción tiene que partir de la realidad que le circunda. El contexto juega un papel de primer orden para que se construya una utopía, pues tanto la crítica como el proyecto en que consta la utopía se construyen en referencia a la realidad en que vive.

Una proyección utópica se construye porque algo está mal en la manera en que procede una sociedad, es decir, la estructura que sustenta una realidad histórica está promoviendo la injusticia a la sociedad, esto se muestra principalmente en la pobreza extrema que se da gracias a esta estructura que la sustenta y en comparación con una pequeña porción de población llamada rica que goza de esta estructura que en cierta manera promueve para su interés. Dentro del pensamiento ellacuriano se llama a este desajuste estructural injusticia o violencia estructural que promueve una civilización llamada de riqueza o capital que precisamente uno de sus momentos por los que se da este desajuste es por la preponderancia hacia la acumulación desmedida de pocos de sus integrantes y la explotación, falta de trabajo y préstamos a alto interés que se da hacia la mayoría. Esta injusticia estructural objetivada en muchos males que muestra la sociedad es contra lo que la utopía proyecta una estructura donde se de la justicia para todos, es la apuesta por una nueva civilización.

La realidad latinoamericana muestra desde los planteamientos más abstractos hasta las realidades concretas que es una realidad violenta o injusta estructuralmente con la mayoría de los hombres. Estos pobres serán desde donde la utopía ellacuriana se construye.

### **La propuesta utópica**

En términos muy generales la utopía es una forma de pensamiento que se caracteriza por una constitución de fantasía, imaginación, de lo que no se puede verificar –al modo de la ciencia– de lo subjetivo. Esto hace que la utopía como pensamiento sea diferente a la ciencia<sup>4</sup>. Ahora bien, dejando de lado las discusiones epistemológicas para justificar que la utopía es un modo diferente de pensamiento que otros, es pertinente para este trabajo presuponer que la utopía es un pensamiento y que este se le adjudica, porque como pensamiento parte de las mismas posibilidades que da la realidad y con ello las potencialidades del hombre para explicarse la realidad. Como pensamiento, a la ciencia le pertenece –en su desenvolvimiento– la imaginación como posibilidad que todo hombre posee, al igual, la utopía lo tiene. En un aspecto de convivencia humana, la utopía es la aspiración a un orden de vida justo, una sociedad humanizada, que responda a las necesidades y aspiraciones fundamentales de la vida humana. También expresa la utopía una sociedad perfecta que sirve de horizonte y guía para un proyecto histórico concreto.

<sup>4</sup> Cfr: Libanio, J.B. *Utopía y esperanza cristiana*. México: Ediciones Dabar, 2000, p. 79.

Cabe aclarar que Ellacuría no declaró que su pensamiento fuera utópico. En cambio trató de la utopía en su relación con el profetismo. Esta relación es indisoluble si se quiere esperar una utopía de corte cristiano. Si tomamos las dos categorías que analiza, por un lado el profetismo que posee dos momentos: crítica de la realidad existente y la posibilidad de proyectar un cambio. Estos dos momentos hacen que el profetismo sea necesario para una utopía. Pues el ejercicio del profetismo le indicará los elementos que necesita cambiar o reformar, además que la profecía como momento central de la utopía le impide soñar o proyectar realidades fuera y no partidas de la realidad histórica. Es decir, el profetismo como medios es necesario para proyectar una utopía. Por el otro lado, está la misma proyección que en Ellacuría es la utopía. Creación que el hombre realiza al tener las posibilidades que la historia posee. Como animal de realidades, el hombre es histórico porque contribuye al proceso histórico. Dentro de esta historia se dan las posibilidades que pueden permitir imaginar, crear una utopía. Esta creación hace que sea tanto histórica porque parte de la historia para hacer su proyección, así como metahistoria porque se da como una construcción que a modo de huida o de realización todavía le hace falta concretizarse, pero si lo hace deja de ser utopía porque es proyección que de algo que todavía no se da. De ahí de la tensión que la utopía guarda entre lo real y lo irreal. De lo real parte y en lo irreal crea, imagina, construye, sueña. Pero de todos modos en el pensamiento ellacuriano el profetismo es necesario que coexista en una proyección utópica, pues ésta sin aquella se convertiría en una evasión abstracta del compromiso histórico que detenta la utopía:

Utopía y profetismo, si se presentan por separado, tienden a perder su efectividad histórica y propenden a convertirse en escapismo idealista, con lo cual, en vez de constituirse como fuerzas renovadoras y liberadoras, quedan reducidas, en el mejor de los casos, a funcionar como consuelo subjetivo de los individuos o de los pueblos<sup>5</sup>.

Además, la unión de profetismo y utopía se logra situándose en el lugar histórico con coordenadas geo-socio-temporales precisas. Esto es así para que adquiera realidad la utopía y no sea un juego mental. Pues se parte de algo real en que se está disconforme para proyectar una reforma a ello. Este partir de la realidad puede crear confusiones si tomamos en cuenta que la utopía se reconoce comúnmente como equivalente a proyectos irrealizables o visiones de sociedades inexistentes. Es una caracterización que se manifiestamente en las producciones utópicas pero “su ambivalencia estriba...en el hecho de que las utopías sólo se alejan de las realidades inmediatas y establecidas para expresar ...las aspiraciones que apuntan bien a una sociedad totalmente diferente, bien a una reforma profunda de la sociedad dominante, o su transformación

<sup>5</sup> Ellacuría, Ignacio, “Utopía y profetismo desde América Latina: Ensayo concreto de soteriología histórica.”, en Ídem, *Escritos teológicos II*, p.233.

revolucionarias”<sup>6</sup>. Es cierto que se alejan de lo concreto para construir una proyección, pero visto desde una metafísica zubiriana no se apartan de la realidad, sino que desde su ‘inteligencia sentiente’, el hombre permanece en la realidad y dentro de ella se distiende a lo ‘irreal’ para crear proyectos. Esto que podría fundamentar metafísicamente y noológicamente la utopía, es una labor que se puede realizar, pensando que el mismo Ellacuría es influido por esta metafísica, pero esto sería material para otro trabajo. Pero en este momento hay que tener en consideración que la realidad que se toma para caracterizar a la utopía comúnmente es equivalente a existencia, cosa que vista desde una metafísica zubiriana es un momento de la realidad –junto con la esencia– y más que existencia, es el ‘de suyo’ lo que formalmente caracteriza a la realidad.

Ahora bien, esta realidad es vista metafísicamente, y la realidad que comúnmente crítica la utopía –por medio de la profecía– es una cosa-sentido, es decir que el mismo hombre le adjudica el sentido a la cosa real, dando como resultado que las cosas sean posibilidades de vida y por lo mismo el cambio a otras posibilidades. Las posibilidades arrancan de la realidad y se fundan en ella, las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido, esto es la cosa-sentido. Pueden ser desde una mesa, hasta las instituciones sociales, la pobreza etc. Por supuesto, hay que tener cuidado al considerar a la pobreza como una cosa-sentido, el pobre es concreto y real, esto es visto desde una metafísica y en este trabajo se considera desde una realidad histórica y es considerada como una realidad que se da concretamente en la realidad, no nos importa si es una realidad que no se ‘de suyo’ así, es una realidad que es concreta, que millones de personas la padecen. Ahora bien, desde una metafísica Zubiri-Ellacuría puedan estas cosas-sentido proporcionar otras posibilidades, pues si pensamos en una institución X se puede optar por otra posibilidad que parta de esta institución, una que nos convenga. Precisamente esto es lo que hace la utopía. Plantear desde unas posibilidades otras posibilidades. Por lo tanto partamos que sí parte de la realidad y que en ésta construye un proyecto para cambiar el sentido de las cosas. Pero es más pertinente considerar a la realidad en su forma más alta como realidad histórica, por lo tanto la utopía parte de la historia, es una metahistoria. Parte de la historia precisamente porque la historia entendida de una forma como lo hace Ellacuría y no una historia dialéctico-determinista<sup>7</sup> o la historia entendida cíclicamente<sup>8</sup>, puede posibilitar la utopía. La posibilita porque el hombre en su

<sup>6</sup> Tenenti, Alberto, “Utopía” en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*. Madrid: AKAL Ediciones, 2001, p. 837.

<sup>7</sup> Pensar una utopía es suponer la superación de una concepción determinista, según la cual la historia se desenvuelve en un movimiento dialéctico, a un fin necesario, donde sus antagonismos serán superados. La utopía implica el abandono de la visión de la historia-demiurgo. “La realidad no produce por sí misma el ideal, ni marcha inexorablemente hacia él. Un determinismo histórico ciego, científico o no, anti-utópico. Ésta forma de considerar la historia esteriliza la creatividad utópica, pues el hombre dejara de pensar en un futuro que está proyectado de ante mano. Libanio, J.B. *Utopía y esperanza cristiana*. México: Ediciones Dabar, 2000, p. 38.

<sup>8</sup> Una visión histórica cíclica, según la cual los acontecimientos primordiales se repiten en periodos y ritmos fijos, impide igualmente los vuelos de la fantasía utópica. “En este caso, se espera siempre

libertad e imaginación puede elegir dentro de las posibilidades que le brinda la misma historia un proyecto para repercutir en la historia. Esto es en un momento porque los hombres no logran resignarse a una existencia sin sentido. No son capaces de quedar estáticos en su situación presente.

Por eso, surgen personas o grupos creadores capaces de conocer, proyectar, inventar a partir de la historia, crear utopías que van más allá del presente. Perciben la insostenibilidad de la situación presente y la viabilidad de otra. “En este sentido, hay personas y grupos que se vuelven “utopías” por su testimonio y por donde pasan despiertan ondas utópicas”<sup>9</sup>. Pero hay que considerar que una utopía a largo plazo no puede ser tarea de un individuo, ya que él no puede, por sí mismo romper la situación histórica y social. Solamente cuando la concepción utópica del individuo se impone a corrientes ya existentes en la sociedad y les da expresión, de manera que la sociedad la asuma, puede el orden existente ser desafiado por quienes luchan por otro orden de existencia. En el caso de Ellacuría, aunque su pensamiento es claramente utópico, él no lo podría externar sino mediante la UCA, esta relación tanto como teólogo de la liberación y rector de una universidad no lo dejaban sólo. Precisamente como teólogo expresa la propuesta que la teología desarrollaba. Como rector y catedrático expresaba su preocupación y las de los demás con respecto a la UCA. En cambio, sí podríamos decir que su planteamiento de filosofía en cuya misión se considera la liberación de los pobres es un proyecto que se gesta individualmente con serias repercusiones para Latinoamérica. Por todo lo dicho, por más abstracta que parezca una utopía, siempre relaciona u opone el “ideal” a una realidad histórica. El origen de la utopía es siempre la historia, pues los cambios sociales son los que traen consigo la decadencia de las antiguas utopías y posibilitan nuevos. La utopía y la historia serían polos imbricados, donde la utopía es por un lado necesaria a la historia y por otra, la cuestionadora de la misma. La utopía es histórica sencillamente porque se origina y acontece en la historia. De ahí que cuando se dice que la utopía muere, la historia pierde un impulso de cambio, el hombre se cosifica, pierde la voluntad y capacidad de plasmar una transformación de lo que lo rodea por sus propios fueros y espera impávido a que un agente externo a él haga un cambio o sencillamente su conciencia ha sido controlada por un aparato ideológico que a impulsado grupos a los que conviene la estabilidad de el contexto que les rodea. En sí, la historia ha quedado huérfana de crítica y proyectos para un cambio en la realidad.

Aunque Ellacuría sí puntualice en la utopía, lo hace pensando en una ‘utopía cristiana’ como proyecto histórico liberador, esto está bien situándolo desde su aporte de teólogo, pero revisando su obra intelectual encuentro otros elementos que pueden aportar más cosas a su visión de utopía como proyecto histórico liberador. Lo que se muestra como lugar común en su pensamiento es

el ‘eterno retorno’ y no se crea una realidad nueva, diferente, que sea respuesta a los deseos más profundos de los grupos humanos.” *Idem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*; p.39.



la crítica ante un suceso y la propuesta para solucionarlo, de ahí que a lo largo de su obra exista esta tensión que como vimos son momentos de la profecía y ésta el camino posibilitador de una proyección utopía.

Es pertinente aclarar que la civilización de la pobreza como perteneciente a la realidad histórica es la realidad con la que la utopía partirá. Precisamente el profeta como crítico y proyector de posibilidades para cambiar lo que crítica, tendrá que partir de la civilización de la pobreza para proyectar una utopía que se diga de liberación, porque a los que liberaría serían a los pobres. El profetismo en el pensamiento ellacuriano se da en una tensión de denunciar y proponer algo, todo desde el marco de la injusticia estructural que para él, no es sólo resultado de una estructura social injusta o una endeble educación, sino que más al fondo se encuentra que todo el desajuste estructural o violencia estructural que está sustentado en una civilización del capital. En contraparte Ellacuría parte de la civilización de la pobreza para proponer su utopía, que proyectaría un reajuste de esta injusticia. Existe esta tensión que desde una teoría de la utopía debe presentarse para que se proyecte una utopía, pues de un lado está la situación a la que criticamos y del otro la propuesta, que son asumidas como momentos de la profecía. Ahora bien, si llegará a concretizarse esta utopía –mirándolo teóricamente– dejaría de ser utópica para convertirse en una realidad existente. Pero si este proyecto concretizado se corrompiera o se desarrollara injustamente para las mayorías, el profetismo con su crítica y su proyección tendría que presentar una utopía. De estas aclaraciones parto para aclarar que entiende Ellacuría por civilización de la pobreza como aquella realidad con la que una utopía nacida en Latinoamérica tiene que enfrentarse; primero, porque esta civilización es tanto espacio-temporal una realidad histórica pobre; segundo, son los pobres la mayoría que componen este continente, por estas características es con lo que cualquier pensamiento nacido en este territorio tiene que enfrentarse. Esta civilización de la pobreza será un medio para mostrar la utopía ellacuriana, que es el reino de Dios. Esta utopía será anunciada por el profeta que con sus dos momentos, tanto crítico como propositivo es el que constantemente proyectará la utopía. Esta visión profética recaerá en la universidad, la iglesia y toda aquella gente comprometida por la liberación de la injusticia estructural que permea en esta realidad histórica latinoamericana. Por lo tanto la utopía partirá de la civilización de la pobreza, y será el profetismo el encargado de proyectar una utopía que necesariamente contradirá a la civilización de la riqueza.

En una primera revisión al pensamiento ellacuriano se puede encontrar su planteamiento utópico en un artículo sobre soteriología histórica, pero también se puede ir rastreando aquellos elementos que considero utópicos en el resto de los artículos que conforman su labor intelectual<sup>10</sup>. Estos elementos dejan trans-

<sup>10</sup> Aunque no cabe comparar la gran cantidad de trabajos que ha habido sobre el Ellacuría teólogo o filósofo es relativamente pequeño el aporte al Ellacuría utópico. Es cierto que los trabajos sobre su filosofía o teología o análisis coyunturales y políticos se refieren a la utopía y profecía como aconteceres que en su pensamiento son importantes, también es cierto que existen pocos trabajos enteramente dedicados a su utopía. Un artículo importante en su caso es *Civilización de la pobreza*:

lucir todas las estructuras injustas que crítica y son perspectivas entre ellas, de aquí que si se engloban todas, dan como resultado que son engranes de una civilización injusta con la mayoría y benéfica para algunos pocos que sustentan esta civilización del capital. Lo que interesa en este momento aclarar es que no solamente cuando anuncia Ellacuría en sus artículos que va a considerar la civilización de la pobreza como simiente de una propuesta utópica, sino que considerando su pensamiento se puede encontrar otros elementos que refuerzan y aclaran esta propuesta ellacuriana. Pensemos que al exponer la propuesta de una universidad diferente como la UCA estamos en un plano utópico que toca a la civilización del capital y que pertenece a una civilización de la pobreza pues no solamente va dirigida a ellos y sus problemas, sino que trastoca el mismo interés de la civilización del capital.

La utopía ellacuriana posee una fuerza interna llamada esperanza –puede que haya esperanza sin utopía, pero ésta sin aquella, imposible. Pero la esperanza no solo puede detener estas limitaciones utópicas, sino que es una fuerza interna que impulsa a seguir proyectando sea en la construcción del mismo proyecto o realizar otro cuando la utopía no resulta o es aniquilada por la misma concreción en la historia– y un camino que tiene que recorrer para irse construyendo: la profecía. Entendida como una crítica y propuesta de solución ante la realidad injusta con la mayoría de la humanidad. Esta profecía es el camino que tendrá un horizonte que le permitirá proyectarse. Este horizonte es el reino de Dios. A esto aspirará la utopía ellacuriana. Tratar de concretizar aquí en la tierra el reino de Dios. Para esto, la proyección partirá desde los pobres. Esto hace que su utopía adquiera la determinación de que se irá construyendo a favor de la mayoría o pobres que han sufrido la injusticia de una civilización de la riqueza que sólo a mirado a favor de una minoría. Esta denuncia la hace la profecía en uno de sus momentos y en el otro está la propuesta de solución. Ante esto, la utopía ellacuriana de claros tintes cristianos, pues su horizonte es el reino de Dios, proyecta una civilización nueva, donde partiendo desde los pobres se pueda construir una realidad más justa para todos. Esto haría que se reestructurarán tanto la economía, política, sociedad y el mismo hombre, partiendo desde la civilización de la pobreza en claro contraste con la civilización de la riqueza. Ellacuría espera poner en marcha desde el profetismo como método y la utopía como horizonte, todo ello en una perspectiva cristiana, un proyecto de tierra nueva que incluya un hombre nuevo y un nuevo orden social, político, económico y cultural.

*radicalidad del último Ellacuría* de Ricardo Ribera donde la utopía se alcanza a ver en la civilización de la pobreza como empiezo de un mundo mejor. Donde las ideas ellacurianas parten y van hacia ese mundo pobre que hay que cambiar, es un cambio civilizatorio. El libro de José Sols Lucía: *La teología histórica de Ignacio Ellacuría* toca en su cuarto capítulo el tema de la utopía y profetismo, aunque si de teología histórica nos referimos en su pensamiento, todo éste está inundado de utopía y esperanza. Respecto a los temas de utopía y esperanza aquí en Latinoamérica es importante el trabajo de Juan-José Tamayo-Acosta o Jon Sobrino y en España a José María Mardones donde estudia las nuevas utopías bajo la sociedad actual o las tendencias neoconservadoras.

También se refiere a que no se conoce de antemano y menos *a priori* cuál pueda ser la concreción histórica de la utopía cristiana, y solo una utopía cristiana concreta es operativa para la historización del reino de Dios. La Utopía ellacuriana es la subsunción de la profecía como la utopía —como propuesta— en una generalidad de utopía. Independientemente que la utopía sea cristiana, siempre se velará por el bien común de una sociedad, y es que lo que importa en este trabajo es la misma utopía. Por lo pronto se rescata en el pensamiento de Ellacuría todo el planteamiento de sociedad nueva —con todo lo que lleva implícito ésta—, propuesto por una utopía cristiana y la crítica del capitalismo, denunciado por el profetismo. Pues, como se vio, estos momentos le pertenecen ya sea como horizonte, en el caso de la utopía, o como contraste ante una situación histórica, al profetismo, el reino de Dios. Atendí a la propuesta de una tierra nueva y su momento implícito como propuesta, la crítica al orden socio-político-económico que ha empujado a que se proyecte un nuevo orden. Para construir esta utopía cabe recordar que al momento de proyectar algo nuevo se está partiendo de la negación positiva del presente, en este caso de la civilización de la riqueza. Esto es así para que el futuro esperanzado y proyectado no sea un mero sueño, que evada la verdad y la carga del presente. Pues no habrá novedad en el futuro esperado y buscado, si no es por la vía de la negación. Esta utopía deberá estar construida desde la crítica que es ante todo, negación de los males presentes y que por la vía creadora de la negación apunta y lanza hacia el futuro de esperanza.

Ahora bien, si una de las raíces profundas de nuestros males estriba en haber configurado la civilización dominante como una civilización de la riqueza y si el modo de construir una utopía debe hacerse mediante una negación activa del presente, parecería que la solución ha de encontrarse precisamente partiendo y mediándose desde una civilización de la pobreza. Pero está no se nombra así porque propugne una vida materialmente miserable o pobre, sino porque es lo contrario a la civilización de la riqueza, porque es su negación superadora y no simplemente una búsqueda de la pobreza por sí misma. Busca como condición básica la satisfacción segura y permanente de las necesidades básicas de todos los hombres, logrando todo esto, hace del desarrollo libre de la persona y de los pueblos la fuerza impulsora principal y la utopía orientadora del presente. Por lo tanto lo que se propone es un nuevo proyecto histórico que se va construyendo desde la negación crítica y la afirmación utópica que apunta teóricamente hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir la civilización de la riqueza. Por lo tanto considérese que la utopía ellacuriana propuesta retoma como base la utopía cristiana que el mismo pensador salvadoreño proyectó y recoger aquellos planteamientos utópicos de su mismo pensamiento que fueron proyectados ante problemas coyunturales que conservan ciertas características universales. La propuesta utópica de Ignacio Ellacuría tiene un alcance latinoamericano y no sólo desde un presupuesto cristiano o desde un solo país. Ahora bien, desde el proyecto utópico con

perspectiva cristiana se puede deducir aquellos valores que toda persona no creyente puede retomar como valor necesario para construir un humanismo; por ejemplo: la solidaridad. Precisamente subsumidos estos elementos se puede afirmar que su utopía es la búsqueda de un humanismo, entendido como la liberación y satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres y mujeres, permitiéndoles desarrollarse de un modo más digno, esto se hace reestructurando la civilización de la riqueza para proyectar utópicamente una civilización nueva, donde se retoman valores cristianos.

Dentro de su proyecto estaría la creación de una nueva tierra desde América Latina, implicando un nuevo orden económico, nuevo orden social, nuevo orden político y un nuevo orden cultural. Esto es así, porque en el subcontinente latinoamericano la civilización de la riqueza ha fracasado, permitiendo la deshumanización de sus habitantes. Proféticamente se denuncia este problema no sólo regional, sino mundial, por lo tanto se está en disposición de levantar sobre su negación un mundo nuevo, esto será primeramente desde la esperanza de proyectar una utopía y en un segundo momento, desde la esperanza como trasfondo de esto, tratar de historizar esta utopía, que por lo mismo, dejaría de ser utopía para convertirse en realidad histórica. Como se vio, esta utopía no es un catálogo de lo que uno debería ser, ni proyectar exhaustivamente la solución de cada problema de la realidad, sino atender aquellas realidades que al ser reestructuradas posibiliten un cambio en cada realidad del mundo. Estas realidades muy generales son las que requieren novedad. Además una característica de esta utopía fue proyectar aquellas partes principales que una civilización necesita para funcionar y existir, como: la sociedad, la economía, política y la cultura. Recuérdese que la utopía está en tensión con la esperanza y, aquella está constituida por la profecía –como denuncia y lo que se quiere cambiar– y la propuesta o proyección. Pero hay que considerar que esta utopía no borra o hace tabula rasa de la civilización. Pues hay una historia, unas leyes cuasi necesarias y un peso de la tradición, que no pueden ser abolidos, pero que pueden ser contrarrestados y en lo posible, transformadas por la fuerza del ideal utópico, surgido de la necesidad de superar los males del presente. No se puede desconocer la existencia de dinamismos propios del proceso histórico, nunca dominados completamente por sujeto histórico. Pero no ha de aceptarse un determinismo histórico absoluto, que llevaría al fatalismo o que permitiría el intento de mejorar el todo estructural por la superación de cada individuo o de algunos grupos sociales.

Ahora bien, a grandes rasgos la utopía ellacuriana expresaría: 1. Dentro de una sociedad nueva se rechaza al hombre viejo dominante como ideal y se apuesta por un hombre nuevo. 2. En términos culturales la civilización de la pobreza implicaría la superación de la división nacionalista o de bloques, alentada por la necesidad de acumulación de capital, de poder y bienestar consumista, por una unidad humana, solidaridad entre los hombres, respetando la diversidad de los pueblos y sus culturas. Esta civilización intentará liberarse

de la presión del tener más y del tener que competir para llegar a ser más, para planificarse desde dentro como hombre en comunión con todos los demás en la línea de que es más feliz a quien da que quien recibe. Tratará de librarse de la presión del consumismo para recuperar la gratuidad de la naturaleza que se ofrece por igual a todos y el disfrute por igual. 3. En términos económicos-sociales la civilización de la pobreza apelara en términos muy generales a una civilización del trabajo. Donde se propone sustituir una civilización del capital por una civilización del trabajo, lo cual no consiste en la aniquilación del capital y sus dinanismos, sino en la sustitución de su primariedad actual, tanto en los países capitalistas como en los socialistas, por la primacía del trabajo.

La propuesta de una civilización del trabajo subsumido a una civilización de la pobreza es que el trabajo no sea regido exclusiva y predominantemente, directa o indirectamente, por el dinamismo del capital y de la acumulación, sino por el dinamismo del perfeccionamiento de la persona humana y la potenciación humanizante de su medio vital del cual forma parte y debe respetar. Lo que caracterizará a una civilización nueva como proyección utópica es que esta fundada en un “humanismo”, que rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como aquello que humanizará y hará de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y fundamento de la humanización. Dentro de la proyección de una civilización del trabajo como propuesta utópica, para que se vaya historizando el trabajo sobre el capital, Ellacuría propone dos medios: A. El desenvolvimiento de una conciencia colectiva que restituya el trabajo y, sobre todo, al trabajador. B. Que los trabajadores se unan para luchar por sus derechos. La Universidad y la filosofía que pretenda como uno de sus objetivos plantearse la liberación del hombre, tendrán que adjudicarse estos dos medios como parte de su tarea, esto es lo que en décadas trato siempre de expresar Ellacuría en sus escritos, acciones y proyectos. Y es lo que incorpore en su utopía. Otra característica que propone respecto a lo económico es que se vaya desgajando la apropiación privada. Pues uno de los objetivos utópicos no es que la humanidad tenga mucho por la vía de la apropiación privada, sino que todos tengan lo necesario para una vida digna, además de que no se dé el uso y disfrute acaparador y exclusivista de lo primariamente común. Pero se preguntará cómo dar trabajo a la mayoría si no alcanzaría para todos. El problema es que esto es visto de una manera parcial. Si la realidad histórica es una unidad donde las realidades que las conforman son respectivas entre si, para proyectar una civilización del trabajo es necesario plantearlo respectivamente a la transformación del hombre, de lo político y social, de todas aquellas realidades que se han ido pensando y utilizando desde una civilización de la riqueza. Por eso si proyectamos un trabajo para reestructurar la realidad histórica actual es necesario reestructurar lo social, político y cultural de esta unidad. El cambio a un hombre nuevo implicaría, la honestidad, solidaridad, la caridad de nosotros hacia los demás, con ello, todos aquellos elementos que han propiciado el

desempleo, el hambre, en un sí: la injusticia estructural, quedarían desgajados porque el nuevo hombre ya no haría de su práctica un hábito y su personalidad ya no se conformaría con los elementos de la civilización de la riqueza, con ello, el trabajo ganaría sitio como un elemento conformante de una tierra nueva. 4. En términos sociales, se propone una desestatización que tiene que ver con una socialización, que promueve una iniciativa comunitaria y social, no dada ni en el Estado, partidos, vanguardias o caudillos. Socializar la realidad histórica es evitar que la violencia o la injusticia estructural siga oprimiendo a la mayoría, porque lo social conduciría su historia en lo que cabe. Esto es porque, la mediación social lograría la unidad libertad-justicia-igualdad. Esta mediación no es estatal ni individual.

Ante todo lo dicho se pueden concluir dos cosas: 1. La utopía es una construcción teórica que posibilita proyectar una manera nueva de civilización. Parte tanto de la crítica de la civilización que quiere cambiar para luego pasar a la proyección de una nueva, donde lo que no quiere que haya en una civilización es parte de la proyección. Esta utopía será un comienzo teórico de la liberación de la mayoría oprimida. Esto es será posible porque la utopía como categoría teórica posibilitara en la praxis tanto a la Universidad como a todo aquel intelectual, institución o asociación social que está comprometida con los oprimidos en utilizarla como una herramienta teórica en la praxis de liberación. Es decir, que la utopía tendrá al momento de proyectarse que considerar el papel de estas realidades, incorporarlas y si se diera el caso, encomiarlas, otorgándoles dentro de la utopía misiones y funciones que abogaran por los pobres. De aquí, estas realidades que tienen un peso en la sociedad podrían utilizar esta utopía para una praxis liberadora. Pero para que se llegue a la libertad se necesita la liberación. Por todo esto, para que se dé una liberación, se necesita de una utopía, y de esta partir, si no de una tierra proyectada sabiendo precisamente lo que queremos, si para saber qué tierra no queremos. Aunque Ellacuría es claro en afirmar que una utopía tiene cierto carácter ideal irrealizable, también tiene como otro momento suyo, el carácter de algo realizable en un proceso permanente de aproximación que implicaría mediaciones teóricas y prácticas. 2. Un lugar privilegiado para que se de una utopía es Latinoamérica. Esta afirmación, que no se cansa de pronunciar en sus conferencias y escritos, es una afirmación que hay que verse en dos sentidos. Primero, se lo confirma la misma realidad histórica de Latinoamérica, ya sea en su cultura o en su sociedad. El latinoamericano para Ellacuría es una realidad donde se muestra esperanza. Específicamente es en los pobres donde se muestra este sentimiento, ya sea en los grupos de base o en la misma 'habitud' que tiene el latinoamericano para ir sorteando la muerte que le viene diariamente por la injusticia estructural en que se caracteriza esta región. Segundo, la esperanza que se le muestra a Ellacuría en la realidad histórica se convierte en una esperanza de esperanza. Aquí está la invitación que este pensador hace a sus lectores para ir tomando conciencia de la oportunidad que la historia da a este continente para

ir desarrollando una utopía entre todos los que conformamos esta región. Esto es posible desde nuestros quehaceres diarios, y más que nada los que tenemos oportunidad de concientizar y ayudar al otro necesitado es en la posibilidad que la historia da a la Universidad y en especial a la educación.

### **Iglesia, universidad y filosofía como momentos que pertenecen a la utopía ellacuriana**

Revisando la obra de este pensador, encontré que existen otros elementos en su obra intelectual que pudieran integrar su utopía, dándole una ampliación a la categoría que en su enunciación original carecía. Estos elementos son tres: La Iglesia, Universidad y la Filosofía. Donde en su misión radicaría en la liberación de los pobres ante la injusta realidad. El modo de hacerlo dependería de cada función que encarnaría los elementos. Esta misión que el mismo Ellacuría encomienda que hagan cada elemento, hace que se integren a la proyección utópica. Tanto la universidad como la filosofía tendrán en Latinoamérica (como lugar donde este pensamiento está expresado) como uno de sus momentos de acción y proyección la liberación de la mayoría pobre de la humanidad. Un modo de ir aproximándose a la liberación es la concientización de la liberación en la mayoría. Dentro de esta concientización está el restituir el trabajo como parte de una reestructuración y con ello como guía ética la humanización de una realidad histórica decadente y generadora de pobreza. Apostar por el desarrollo de las potencias de la mayoría y debajo de ello, la satisfacción de las necesidades básicas, es una humanización de la civilización.

I. El papel de la Iglesia de los pobres en Latinoamérica puede presentarse como la misión que esta realidad social debe tener para buscar la liberación de los pobres. Esta Iglesia que no es la oficial, sino la que aspira y trata de hacerse desde una reflexión teológica como la teología de la liberación, es la que Ellacuría propone como la iglesia que se *debería* darse en Latinoamérica porque es desde la opción preferencial por los pobres donde la nueva iglesia debe reestructurarse. Todo esto supone una nueva eclesiología que la teología de la liberación confronta con la tradicional. La categoría de la liberación desde los pobres es una distinción que esta nueva eclesiología contrapondrá a la Iglesia tradicional que impávida y a veces cómplice de la dominación promovía y promueve –sin quererlo y a veces queriéndolo por apoyar ciertos intereses– la injusticia social. Pero no se reduce la misión la Iglesia al cambio de estructuras sociales y económicas como fermento a todos los factores que quieran la liberación de las mayorías –grupos de masas, universidad, intelectuales, entre otros grupos–, si no que no puede olvidar el cambio de las personas. Para eso hay que considerar dos supuestos que dentro del pensamiento ellacuriano harían partir el cambio personal: a) la persona no es sin más resultado de las estructuras, por lo que no se perfecciona por efecto mecánico de las estructuras cambiadas, sobre todo si el cambio afecta tan sólo a las estructuras socio-económicas; b) la llamada a la conversión personal, la espiritualidad, tal como



la hace la teología de la liberación, se convierte en un aporte fundamental: La conversión personal pretende ser total en cuanto la liberación no es sólo socio-económica, sino total. Como lo ha venido haciendo la Iglesia, en atender el cambio personal para una salvación, en el pensamiento ellacuriano debe junto con esto, atenderse a la salvación del pecado estructural, porque tanto lo personal como lo estructural están imbricados y son respectivos, esto es porque si no se da uno no se da el otro y viceversa. Y como se ha venido mencionando en este trabajo, la utopía ellacuriana, propone una liberación total.

II. Respecto a la Universidad en la realidad histórica, la universidad tendría que realizar tres funciones que según Ellacuría serían la posible concreción de la misión universitaria: a) La proyección social; b) La investigación; c) La docencia. Estas tres funciones se interrelacionan y tienen una única misión que es la incidencia eficaz de la universidad en el cambio social de la sociedad.

a) La proyección social. Ellacuría la explica como un conjunto de actividades que inciden directamente sobre la sociedad y pretenden positiva y exclusivamente ese cambio. Esta incidencia la lleva a cabo a través de la 'cultura'. En este momento hay que detenerse y explicar qué es cultura para Ellacuría y su relación con la universidad. En primer lugar la 'cultura' se perfila como el campo o ámbito de actividad e instrumental propio de la universidad. En segundo lugar 'cultura' en el planteamiento ellacuriano se entiende como "el cultivo de la realidad, como acción cultivadora y transformadora de la realidad. Esta cultura contiene los elementos materiales como: un saber de la naturaleza y de la sociedad"<sup>11</sup>. También "la cultura comprende el conocimiento de la realidad nacional, la anticipación de su futuro, según plazos escalonados y el trazado de los caminos y los medios para su realización"<sup>12</sup>. También se podría agregar que la universidad no es la única generadora, es más bien su procesadora crítica y técnica, realizándolo con miras a la justicia social.

Esta cultura deberá ir a la constitución de nuevos valores. Desenmascarar los presentes, que en muchos de los cuales no será difícil descubrir instrumentos de dominación. Es decir Ellacuría apostaría por una revolución cultural que consistiría en la revisión a fondo del sistema de valores introyectando, en su destrucción y en la misma construcción nuevos valores que respondan a las posibilidades reales del hombre en su contexto histórico —en sus artículos universitarios se refiere directamente a los salvadoreños que dado su momento determinado del proceso histórico y en el medio geográfico propio es urgente realizarlo—. Por lo tanto la cultura deberá ser promovida desde la universidad, como una cultura que rompa todo vínculo de dominación y que apueste por una liberación mayor.

<sup>11</sup> Ellacuría, Ignacio, "Diez años después, ¿es posible una universidad distinta?", en Ídem, *Escritos universitarios*, p. 57.

<sup>12</sup> *Ibidem*; p.58.



La cultura se operativiza en los pueblos, en su creación, modificación y configuración de la conciencia colectiva, en su dimensión estructural totalizante o en dimensiones estructurales parciales. A través de la conciencia colectiva como configuradora de conciencias grupales o individuales, se llega a tomar conciencia de la situación histórica del país, de la esperanza de los cambios estructurales necesarios y de su viabilidad. Esta incidencia no es sólo sobre la conciencia colectiva. Se puede alcanzar en los centros de decisión del país, sean institucionales, grupales o personales que influyen en la marcha de la sociedad.

Teniendo en cuenta que la universidad se sirve a través de la cultura para realizar su proyecto social, ésta debe realizar según Ellacuría, una proyección para incidir en el país. Para ello, como es una realidad dinámica, la universidad se podrá replantear periódicamente el sentido y la viabilidad de la proyección social. Es decir, que la universidad no es monolítica en sus planteamientos hacia un proyecto social, pues tiene que estar en constante vilo a los cambios que el pueblo reclama. El ideal sería que las mayorías reconocieran en la proyección social, un fuerte elemento de apoyo a sus exigencias. Mencionar los puntos que debe contener la proyección social de una universidad dependerá del contexto histórico donde se ubique la universidad, porque la misma sociedad es la que da pauta y muestra su realidad para que la universidad proponga soluciones necesarias ante lo que el pueblo reclama. Cualquier universidad debe hacerse la pregunta de qué es lo que realmente quiere proyectar, esto es, qué es lo que realmente busca conseguir de la sociedad, qué cambio quiere para ella. Este cambio debe ser estructural.

También es importante determinar claramente a quién y con quién se habla para saber lo que hay que decir y cómo hay que decirlo, y para desarrollar los diversos lenguajes necesarios en esos diálogos. Determinar el interlocutor de la universidad y el modo de relacionarse con él, es una tarea importante, tanto si se le considera como destinatario de la proyección social o colaborador (o adversario). El destinatario de la universidad se pensará que es únicamente el pueblo oprimido, pues no, porque como bien señala Ellacuría, no se sabe si sea el pueblo quien dirija la historia del país. Por lo tanto, es necesario entrar en contacto con todas las fuerzas sociales, sean del tipo que fueran. Esto hace que se conozcan aquellas fuerzas sociales que en su intención, representan los intereses de las mayorías y así apoyar a las fuerzas que favorezcan el cambio social<sup>13</sup>. Con esto también se muestra la politización de la universidad, que sin ser partido o alentar a la violencia, esta universitariamente apoyando el cambio social. Pero, la confianza de los grupos sociales en una universidad para presertarse a un diálogo se da: primero, cualquier universidad debe mostrar una excelencia en su capacidad técnica para mostrar a cualquier grupo social lo racional de lo que proponga. Para ello debe cultivar la teoría abstracta con la teoría real

<sup>13</sup> Cfi: *Ibidem*; pp.116-118.

que se adquiere con el contacto de lo real. Segundo, junto a la racionalidad del producto que ofrece a la sociedad, la universidad debe esforzarse por proyectar una imagen de integridad y honestidad en su misión de servicio a su país.

La idea que debe dirigir la proyección social es la de un producto racional, mediante la colaboración de toda la potencialidad de la universidad, que sea, de gran virtualidad social. Pues antes de preocuparse por la proyección del producto hay que preocuparse por la ‘socialidad’ del mismo, es decir, que el proyecto tenga una capacidad de transformación social, por diagnóstico que presenta, sea por las soluciones que propone o por los valores que transmite<sup>14</sup>. Mostrado todo esto se puede preguntar si se ha llevado una *praxis* de esta proyección social en alguna realidad, pues como se apuntaló, estas ideas son parte de la estructura que debe tener una universidad que piense en el cambio social, Ellacuría no solamente pensaba en la UCA, sino que invita a extenderlas en cualquier universidad.

b) La investigación. La investigación que pretenda hacer cualquier universidad debe corresponder a su modo histórico propio de realizar su misión universitaria. Se ha de entender la investigación como totalidad con diversas partes y funciones, ordenadas unas a otras, cuyo producto final sea eficaz para incidir en la realidad social que será el objeto de la investigación. Es lo mismo que pasa con la proyección social, el producto final se resuelve como un “todo” que incida en la transformación social, sea como proyecto e investigación. El sujeto último de la investigación es la universidad en su totalidad. El principio de la investigación en este proyecto utópico es: “llegar a identificar e interpretar aquellos puntos que son la clave de la actual situación, en orden a intervenir universitariamente sobre ellos para sustituir su estructura y orientación por otras, en la dirección del cambio deseado”<sup>15</sup>. Esta intervención universitaria se realiza esclareciendo de modo racional la situación existente y sus causas, a la vez que construyendo alternativas teóricas y prácticas a esa situación. Es decir, que el tema fundamental de investigación de la universidad es la realidad nacional, en cuanto necesita y puede ser transformada. Los puntos clave a los que se refieren este principio de la investigación son la estructura económica, social, política, jurídica, cultural, psicológica, religiosa, educativa, etc., del país. La universidad no tiene que perder de vista la totalidad con la cual debe contribuir al conocimiento de la realidad nacional al especializarse en estas estructuras.

La docencia deberá ir orientada a la sustitución de las estructuras que posibilitan la injusticia social por otras que propongan modelos alternativos, y que tomen en cuenta no sólo lo que idealmente sería mejor como negación de lo actual, sino las posibilidades reales de la puesta en marcha de esos modelos. Por eso, Ellacuría enfatiza la posibilidad de que la investigación tienda hacia

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*; pp. 120-121.

<sup>15</sup> *Ibidem*; p.129.

la *praxis* social. Aunque esto resulte difícil, la investigación debe partir de la realidad social, del contexto que el investigador tiene enfrente, haciéndolo suyo como problema teórico que hay que resolver. A veces concretizar esta investigación en una *praxis* social conlleva factores que desbordan al mismo investigador.

Esta relación de la *praxis* y la investigación es importante porque cuando esta relación se concretiza e incide en la realidad nacional, entonces, ella misma genera un mecanismo que exige, determina, controla y evalúa la propia investigación. Esto evita que la investigación se quede al nivel de la crítica a lo presente. Y es que la crítica poco servirá si de ella no se avanza a la propuesta de alternativas de solución.

c) La docencia. Para que exista una buena docencia que transmita conocimientos y proporcione un cultivo de la capacidad crítica y creadora del alumno, Ellacuría plantea que la docencia deberá estar orientada por la proyección social y la realidad nacional. Esto hace que la docencia sea vista como un instrumento para que la proyección social sea la requerida y exija una investigación necesaria. Idealmente, una docencia orientada a la proyección social potencia la actividad docente, al unificar los elementos de docente, alumno y materia. La realidad nacional configurará cada materia conforme a las demandas de la misma, que unificará y les dará un auténtico carácter interdisciplinario. Para dar una idea muy general de lo que es una universidad diferente, el mismo Ellacuría comenta por 1978 en su coyuntura, que “lo importante no es decir las palabras más audaces, sino en hacer todo lo que es posible hacer en el contexto social que vivimos y con los instrumentos de acción que son propios de la labor universitaria”<sup>16</sup>. Se podría decir que este inciso es el desarrollo de esta cita. La recomendación que da Ellacuría es:

A la universidad es le toca hoy despertar más y más esperanza, mostrando sobre todo que hay soluciones para el país, por más que estas soluciones sean difíciles y costosas. La esperanza no es, sin más, optimismo, ni consiste en esperar que los otros resuelvan los problemas [...] La universidad... debe ser una promotora de esa esperanza, la cual, si no es asumida por toda la población, no tendrá resultados<sup>17</sup>.

Esta *praxis* histórica que es la universidad nos permitirá tomarla como elemento para la proyección utópica ellacuriana. Su pertinencia queda patente al proyectar una universidad diferente en el sentido de que su tarea como universidad es tratar de liberar a las mayorías desde las posibilidades que le constriñen y además de fomentar capacidades para su misión. La esperanza y la proyección de cómo debería ser una universidad diferente es un aporte de lo más significativo que está dando el pensamiento ellacuriano. El aporte se muestra que

<sup>16</sup> *Ibidem*; p.119.

<sup>17</sup> Ellacuría, Ignacio, “La UCA ante el doctorado concedido a monseñor Romero”, en *Ídem, Escritos teológicos III*, pp.112-113.

no fue sólo para una coyuntura, sino que la propuesta se enmarca para toda universidad que voltee a la realidad.

**III.** La función de la filosofía. En esta parte voy a centrarme –aunque muy breve– en la función que la filosofía tendría que mostrar en sus propuestas o estudios. Esto va muy unido a la visión de Universidad que propone. Ya que la filosofía actualmente está arraigada –por lo general– en las Universidades, de ahí que este inciso es inseparable del anterior. La misma biografía de este autor lo muestra: como rector y como docente de una materia que se llamaba “realidad nacional.” La función de la filosofía para se da en dos momentos: primero, crítica; segunda, creadora. Estos dos momentos van dirigidos como factores de la liberación de la humanidad de la opresión de la injusticia estructural que permea en el mundo. Esta opresión puede ser desde la ‘ideologización’ hasta la violencia física. La función de la filosofía sería preferentemente la liberación del hombre. En términos más correctos, la filosofía sería un momento teórico adecuado para una *praxis* histórica adecuada. En las siguientes líneas trataré de explicitar este párrafo.

La necesidad de la filosofía en una sociedad queda marcada en la crítica. Pues en las creencias populares, literatura, códigos de derecho, en los programas de los partidos políticos, en la conciencia colectiva dominante, en los medios de comunicación, etc. Hay elementos ideologizados que perpetúan el orden injusto. Aquí es donde la filosofía encuentra una de sus funciones, la crítica a la ideologización que oprime a una sociedad. La crítica que le es característica a la filosofía repercute en ella, esto se puede mostrar en las siguientes recomendaciones que el pensamiento ellacuriano propaga de la filosofía:

- La filosofía no debe ser repetición de otras filosofías o de la realidad ideologizada. Esto porque dejaría de ser filosofía, pues ésta es en uno de sus momentos creativa y crítica. También aquí invita a que la filosofía sea constructiva y sistemática. Esto es que la filosofía que se pretenda en Latinoamérica no sea importada y repetitiva. Siempre evitando no llegar al aislamiento cultural –que actualmente tiene que ser casi imposible–. Es su realidad histórica lo que la filosofía tiene que atender, si para ello necesitara teorías que respondan a contextos distintos, para eso está la crítica que sobre ella puede ejercer un pensamiento que se dice crítico –como es el filosófico–.
- Si la filosofía es creativa y con ello le va ser crítica, si no es como representación de la realidad, sí es primero, una aproximación a la realidad y segundo, puede representar un peligro para la ideologización imperante y opresora.
- Al igual que todo perteneciente a la universidad, “el filósofo no está solo en el conjunto estructural de la sociedad; no puede pedirle que lo haga todo él o que haga solo todo lo que la sociedad necesita. Hay que pedirle

que haga bien lo que sólo él puede hacer y que lo haga en su tiempo y en su lugar”<sup>18</sup>.

Respecto a la creación de la filosofía es junto a la crítica, dos momentos que una filosofía que se diga original y más aun que se diga filosofía tiene que poseer. Aunque Ellacuría siga en algún sentido la problematización de Zubiri, que va desde la teoría del conocimiento hasta el hombre, sociedad e historia, y que todo es englobado en una metafísica, es pertinente decir, que la realidad histórica es con lo que se enfrenta el filósofo. Esta realidad que se le patentiza en su inteligencia y que en un momento de la inteligencia como es la razón –y la imaginación– se podrá plantear soluciones teóricas o lanzar preguntas a los problemas que la realidad le muestra. La creación tendrá que ser avocada sobre la realidad histórica porque ésta envuelve a la esencia abierta que es el hombre. En su manera más concreta, la filosofía tiene como función la liberación del hombre. Aquí hay que aclarar por qué de esta función y sus alcances. Pues antes, vimos que la filosofía en sus dos momentos busca la des-ideologización de una realidad que es injusta y violenta con sus integrantes. Esta pretensión tiene que ver con la función de la filosofía por la liberación. Esto es por dos razones que explicaré a continuación y que justifican el proceder de la filosofía por la liberación.

Primero, al referirnos a la liberación estamos proyectando que tras suceder esta liberación, el hombre alcanzará la libertad. Esta tendrá que ser entendido con gran amplitud, pero con un trasfondo ético que haga que la libertad no sea libertinaje. Pero si retomo y acepto que para Ellacuría, la filosofía no desempeña una función liberadora de la misma forma en distintos lugares y tiempos. Esto hace que el modo de hacer la función de liberación sea distinto, habiendo filosofías distintas en contextos distintos. La invitación a que se vaya elaborando una filosofía de la liberación en Latinoamérica es constante en el pensamiento ellacuriano. Esto es porque la filosofía dentro de una realidad histórica latinoamericana tiene como función la liberación de la mayoría oprimida. Esto hace que la filosofía latinoamericana adquiera de principio una pretensión de originalidad, porque su realidad circundante le reclama atender los problemas desde esta historia. El filósofo tendría las posibilidades tanto creativas como críticas de ir desplegando una filosofía que fuera de la liberación, ya que este continente es a primera vista una región que se estructura injustamente. Con esto no quiero decir que la filosofía tenga el peso de resolver la problemática de injusticia estructural que tiene esta región, y no lo haría, sino que la filosofía desde sus recursos teóricos contribuiría a buscar la liberación. Hay que recordar que la filosofía está en una realidad histórica y por lo tanto hay otras disciplinas teóricas que deben contribuir a la liberación de la injusticia en esta región.

<sup>18</sup> Ellacuría, Ignacio, “Filosofía, ¿para qué?”, en Ídem, *Escritos filosóficos III*, p. 128.

Pero, –de aquí el segundo punto–, la filosofía por sí sola y desde su condición teórica no va a liberar una realidad histórica. Y es que se puede confundir los sentidos si a la filosofía de la liberación se le adjudica una liberación sin una praxis liberadora. Esta praxis se inserta en la praxis histórica, pues es una posibilidad tomada de la historia y hecha realidad, en este caso la liberación. Pero hay que aclarar antes de proseguir, que la praxis en el pensamiento ellacuriano no es todo lo que se hace, sino aquel hacer que es un hacer real de realidad. “Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”<sup>19</sup>. De aquí que la filosofía inmersa en la realidad histórica retome tanto las capacidades como las posibilidades no sólo de los filósofos anteriores, sino de la realidad misma, esto hace que tenga ejercer una praxis por la liberación utilizando los recursos apropiados de la filosofía. Ahora bien, sin una praxis liberadora no se puede ejercer lo que le corresponde como teoría –con ello su crítica y creación– a la filosofía en el proceso de liberación. “La realidad actual de América Latina... nos lleva a la hipótesis de que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora a favor de una praxis de liberación eficaz, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora, que es independiente de ella”<sup>20</sup>. Y aquí es Ellacuría claro, sin una praxis liberadora –entendida en el pensamiento ellacuriano como la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica– en que está inmersa una filosofía con pretensiones de liberación, no se podrá dar una liberación por parte de la filosofía. Y es que la praxis determina las mentalidades e incluso la teoría –en este caso, la filosofía–. Pero, si se diera una praxis de liberación es aquí donde la filosofía podría desempeñar su función liberadora, primero en la propia praxis como un todo y después como parte integrante de ella. “Para que la filosofía, como momento teórico, pueda desempeñar toda su capacidad liberadora y para que ella misma se potencie como filosofía, debe recuperar consciente y reflejamente su papel como momento teórico adecuado de la praxis histórica adecuada”<sup>21</sup>. Por eso ni la refutación ideológica ni la construcción de una nueva ideología por parte de la filosofía son suficientes para tratar de reestructurar un orden social, sino no es a la par de una praxis liberadora. Esto tiene una justificación que el mismo Ellacuría proporciona en términos de praxis y teoría. Pues, a la praxis le viene un momento teórico. Éste es el carácter consciente de la praxis.

No todo momento de la praxis es consciente. Cuando esa conciencia se separa “reflejamente” de la praxis y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede hablar de teoría. No hay una praxis teórica, sino que hay distintos momentos teóricos de la praxis, que los engloba y les da sentido.

<sup>19</sup> Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA Editores, 1999, p. 594.

<sup>20</sup> Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, en Idem, *Escritos políticos I*, p. 108.

<sup>21</sup> *Ibidem*; p. 112.

El momento teórico de la praxis adquiere la forma de ideología –no en sentido negativo–<sup>22</sup>. Por lo tanto la función liberadora de la filosofía tendrá que estar insertada en una praxis histórica, pues por sí sola no tendrá la posibilidad de cambiar una estructura injusta. Y no sólo la filosofía, sino cualquier teoría que busque la liberación, tienen que insertarse en esta praxis.

El ejemplo de la inserción de la teoría en la praxis en América Latina se muestra en la teología de la liberación, una socio-economía latinoamericana, una novelística, etc. Estos discursos son comunes por haberse insertado en una praxis liberadora, desde el lugar que representan las mayorías populares como un momento de realidad histórica Latinoamericana. Pero con esto no bastó, pues la preparación teológica, socio-económica, literaria, etc., fue necesaria para que la creación haya apostado por una realidad latinoamericana. Para Ellacuría, en el caso de la filosofía no ha venido sucediendo su arraigo a una praxis liberadora y menos aún una filosofía original. Tal vez, si además hay talento y preparación, cuando los filósofos y la filosofía se sitúen en el lugar adecuado y se comprometan en la praxis adecuada, nos sea dado esperar que pueda empezar a construirse una filosofía latinoamericana, a la vez regional y universal, pero con una universalidad histórica. Lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral y acomodada posible de nuestros pueblos y nuestras personas; la constitución de la filosofía vendrá entonces por añadidura<sup>23</sup>.

Pero en la función de la filosofía hay que agregar un elemento que denotaría que la liberación está en el horizonte de una filosofía latinoamericana. Aunque Ellacuría no la mencione en sus escritos donde reflexiona sobre la función de la filosofía, pero si lo menciona como un elemento de importancia en la sociedad y con ello en la realidad histórica, podemos añadir la conformación de una conciencia colectiva que en su interior este presente la liberación. Precisamente, la filosofía podría es su carácter teórico y con la ayuda de la Universidad ir influyendo en la conformación de una conciencia de liberación en la sociedad. Hay que tener en cuenta que la filosofía por sí sola no puede configurar una conciencia social, ni cualquier teoría o practica o institución puede. Pues el mundo social, que es donde pertenece la conciencia colectiva, no es sólo resultado de una actividad psíquica, sino que representa en su conjunto la visión predominante en una sociedad y una tabla de valoraciones. Y es que si hablamos de sociedad hay que tener en cuenta en su época y cada grupo social, su conjunto de creencias, normas, valores, etc., que son admitidas como las de ese grupo, ese momento y admitidas por parecer las más racionales, convenientes y valiosas. Es pues, completamente difícil que una persona o un grupo se rebelen contra ese acervo normativo o que se pliegue a él, en una pura praxis. Este acervo social que no es producto sólo de lo psíquico, es como gran reservorio a donde se acude para formar a los individuos mediante la educa-

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*; p.119-120.

<sup>23</sup> *Ibidem*; p.118.



ción y para escoger materiales e inspiración, desde los cuales iniciar una labor creativa<sup>24</sup>, –aquí encontraría la posibilidad la filosofía–. Para ese cambio de ideología y de la misma estructura social, es necesario un cambio en el proceso histórico en el cual se van estructurando sociedades. Tanto la filosofía como cualquier ciencia retomarían las posibilidades que la misma sociedad da, sea para negarla o criticarla y poder proponer una serie de medidas que ayuden a que la sociedad pueda modificar ciertos comportamientos y prácticas que hacen de la estructura social injusta con sus integrantes. Una de los modos de esa apuesta por la liberación, es la conciencia colectiva. Pero hay que explicar cómo lo entiende.

En su pensamiento, la categoría de conciencia colectiva es un elemento imprescindible para comprender la realidad histórica. Esta categoría se desenvuelve principalmente en la sociedad.

[Refiriéndose a la conciencia colectiva]. Existe un elemento estrictamente social, al cual se le deben atribuir caracteres no orgánicos ni puramente naturales. ... Podría hablarse de un medio intelectual, de un campo intelectual, de una matriz cultural, de una estructura ideológica, etc. ... Mucho de lo que ocurre en los comportamientos individuales y grupales dependen de él y trabajar sobre él y trabajar sobre él estructuralmente es trabajar de modo muy eficaz sobre los individuos y sus comportamientos<sup>25</sup>.

Esta conciencia colectiva encuentra su justificación filosófica en el pensamiento zubiriano. Pero es Ellacuría que tras su interpretación da una justificación personal de esta categoría. Como recordamos la historia y específicamente la sociedad tienen una dimensión impersonal. Ésta está presente en la conciencia. Si atendemos a la campalidad impersonal en la línea de la conciencia, –que parte del inteligir humano y su momento de campalidad que incluyen los otros como realidades impersonales– es algo que desborda los lindes de cada inteligencia individual, a la par que constituye un ámbito dotado de autonomía. “En este sentido restringido podría hablarse, por abstracción sustantivada, de una inteligencia o conciencia colectiva. Una conciencia constituida –no se trata de ninguna entidad física– por lo que de impersonal hay en cada conciencia individual”<sup>26</sup>. Esta conciencia, que no por carecer de realidad “entitativa” tiene por qué carecer de realidad. Es ámbito que configura desde dentro cualquier actividad de los individuos. De ahí la importancia en la realidad histórica de la conciencia colectiva.

La filosofía entraría para lograr la liberación en la conciencia colectiva. Dada la importancia de esta conciencia en lo social, sería una tarea de la filosofía tratar de que sus propuestas, críticas, proyectos utópicos repercutieran en algún modo en esta conciencia. Pues como dijimos la filosofía no puede cam-

<sup>24</sup> Cfr. Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA Editores, 1999, p. 293.

<sup>25</sup> *Ibidem*; p. 295.

<sup>26</sup> *Ibidem*; p. 298.



biar una conciencia colectiva por sí sola y sin una praxis de liberación. Y ni aún así se podría cambiar una conciencia. Esta se da en el desenvolvimiento del proceso histórico, se va impregnando en la sociedad hasta constituirse en parte del individuo, de modificarlo e influirle en sus acciones en la historia. Aquí deberá tener cuidado y paciencia la filosofía para ir proyectando su propuesta teórica junto con otras teorías y la praxis como unidad en tratar de compenetrarse en la conciencia colectiva. La manera de hacerlo es que dentro de la praxis de liberación hay instituciones que puedan apoyar ciertas propuestas, una de ellas dentro de la utopía ellacuriana es la Universidad. Ésta como institución comprometida con los oprimidos deberá luchar junto con todas las propuestas teóricas y prácticas por la liberación de los pueblos oprimidos. Precisamente una manera de mostrar que se está dando la liberación en estos pueblos es que estos cuenten con la posibilidad real de pensar por sí mismos en todos los órdenes del pensamiento. Para que se dé esto tendrá que inmiscuirse la filosofía en la conciencia colectiva e ir difundiendo en ella la liberación. “Importa, sin duda, transformar el mundo, pero sabiendo lo que se hace. No porque cambien las ideas cambian las cosas, pero con las ideas trastornadas, los cambios, las transformaciones no llevan a la realización plenaria ni del hombre, ni de la sociedad”<sup>27</sup>. La manera de hacerlo es por los medios y las formas por las que puede solamente hacerlo la filosofía: *el pensar crítico y propositivo o creativo*.

Con lo anteriormente dicho se integraría al filósofo a la utopía ellacuriana. Pues como todo perteneciente a la sociedad, tiene que hacer bien lo que él hace, y con bien se quiere entender dos cosas. Desarrollar todo su potencial humano en el quehacer que hace, segundo, tiene que mirar su realidad y si en ella hay pobres, incorporar su problematicidad a la creación y crítica a su pensamiento. Con esto se adjudica una responsabilidad y compromiso con la realidad histórica en que esta el filósofo. Y es que dentro de esta utopía, el filósofo al igual que toda persona sea con su trabajo que requiera desde un haz hasta una hoja para plasmar su pensamiento, todos estamos en una realidad histórica que muestra la injusticia estructural que promueve, por lo que el filósofo tendrá que comportarse a la altura de estos tiempos, esto quiere decir, que si en estos tiempos hay una injusticia social, el filósofo por pensar esta realidad y darle una explicación y sentido, es una responsabilidad y compromiso incluir en su problemática la liberación del hombre de la injusticia. Este es el compromiso que un pensador debiera procurarse, esto, porque en su realidad histórica, la liberación se pide en demasía por la mayoría. Bien lo dice Ellacuría: “los filósofos no están llamados a transformar la realidad, pero sin ellos, la transformación de la realidad pueda que sea privada de un elemento crítico de importancia”<sup>28</sup>. Los modos en que lo haga un filósofo están en la función que dentro del pensamiento ellacuriano se mostró.

<sup>27</sup> Ellacuría, Ignacio, “Persona y comunidad”, en Ídem, *Escritos filosóficos III*, p. 71.

<sup>28</sup> Ídem.

El cómo deberían ser tanto la Universidad y la Iglesia son ideales proyectados desde y para la mayoría de América latina. La esperanza que sea esta región donde se dé el cambio en estas organizaciones es algo Ellacuría mantuvo a lo largo de su obra. Pero todo esto no se fue dando por separado, sino que ya estaba proyectando una filosofía de la liberación donde tanto la Iglesia y la Universidad en sus misiones en la realidad, se dieran como unidad gracias a la misión conjunta con la filosofía: la liberación. Ahora bien, podemos retrotraer estas ideas y darles un nuevo enfoque. Esta sería desde una utopía liberadora, es decir, la Universidad, la Iglesia y la filosofía se unirían en esta proyección con una misión: la liberación. Aunque Ellacuría no lo haya expresado así, pero su puede dar un nuevo enfoque a los elementos que proporciona su pensamiento, estos pueden unirse para incorporarse a un elemento que también se da en su obra: la utopía. Si se quiere hablar de que en él se estaba gestando una filosofía de la liberación en sus últimos momentos de vida, podemos también tomar un elemento de su pensamiento y ver sus límites incorporándole elementos que fueron pensados por su creador. Esta unión estructural que formaría los elementos que considero pertinentes adherirse a su utopía cobraría su sentido en unidad, ésta la daría la totalidad de la utopía. Ahora bien, estudiar esta categoría de utopía sería mostrar su grandeza y límites. Pero esto quedaría conformado en el interior de su mismo pensamiento. Falta mostrar cómo se coloca en Latinoamérica, es su pertinencia como categoría latinoamericana.

### **Otras características de la utopía ellacuriana y a modo de conclusión, su alcance, límite y crítica.**

Ante lo dicho queda ver si esta proyección es una utopía. En cuanto a su efectividad, esta proyección toma las posibilidades que la historia en su transmisión tradente ha ido dando. Por eso en el pensamiento ellacuriano hay en su centro teórico la categoría de realidad histórica, pues esta fundamenta las posiciones y proyecciones que en el transcurso de su pensamiento fue realizando. Esta proyección se fundamenta en esta categoría, cuando parte la proyección de la realidad y va considerando las posibilidades que la realidad va dando, opta por algunas y pretende ser histórica. Es decir que la misma utopía sea posibilidad de la realidad. Todo esto hace que su proyección no parta de ensueños o de ideales irrealizables, sino que parte de la realidad histórica, se proyecta en ella y para ella y tratar de hacerse historia, con ello convertirse en posibilidad para posibilitar la reestructuración de la realidad. Precisamente la concepción de la historia fundamenta y justifica la proyección utópica, más que partir de una realidad, aspecto que es evidente en estas páginas, esta utopía posee la esperanza de modificar una realidad, llamada civilización del capital, por una civilización proyectada como de liberación de todo lo que ha encadenado la anterior, para conseguir la libertad integral del ser humano. Para empezar hacer esto, tendría la utopía que convertirse en posibilidad y ser optada como una forma de estar en la realidad. Esto la haría histórica. Para eso se involucra-

ría varios factores como la concientización de los pueblos para retomar esta posibilidad y optar por ella o considerarla como posibilidad de un sistema de posibilidades para ir optando por una forma de estar en la realidad más justa. Todo esto hace que la propuesta ellacuriana en un principio parta de la realidad, que es la civilización de la pobreza, para ir construyéndose con la esperanza de convertirse en histórica.

Pero hay detenernos para interrogar al pensamiento ellacuriano respecto a la historización de la utopía, pues en el párrafo anterior se está diciendo que la utopía se haría historia siempre y cuando se convierta en posibilidad de la misma historia. Pero en la primera parte de este trabajo, específicamente cuando mencione la precesión como tiempo de la historia, y con ello la futurición como posibilidad que tiene la historia y el mismo hombre, afirmaba que la utopía ellacuriana encontraba fundamento en este tiempo histórico. Y con ello la hacía histórica. Con esta afirmación y la del párrafo anterior se evidencia una clara contradicción que permea el pensamiento ellacuriano. Pero no hay contradicción si distinguimos términos. Si la utopía es futurición es porque se está apoyando en posibilidades que opta para hacer un proyecto en la historia. Las posibilidades las opta de la historia. Visto todo esto desde el tiempo histórico, el proyecto desaparece como realidad para pervivir como posibilidad. Precisamente este convertirse en posibilidad hace de la utopía algo histórico. Primero se proyecta desde unas posibilidades y luego estando ya el proyecto se desrealiza convirtiéndose en pasado pero perviviendo como posibilidad. De aquí se vuelve a la construcción del proyecto desde las posibilidades que se convirtió la utopía, pero como pasado, esta nueva proyección se da por unas posibilidades que fueron utopía. Aquí entra el futuro como ámbito que ilumina tanto el pasado como el presente, pues desde el futuro como porvenir se hacen proyectos que parten de posibilidades. Esto hace que la utopía en su proyección cuente con la futurición pues es esta la que va abriendo temporalmente el pasado como posibilidad y el presente como la construcción del proyecto. Por eso no hay contradicción si se ve desde el tiempo histórico. Pues la utopía necesita ser posibilidad para que desde la futurición sea histórica. Esto se muestra claramente cuando la utopía se concretiza, ya no es utopía, pues deja la proyección para convertirse en posibilidad concreta, esto hace que muera, pero da la posibilidad de proyectar una nueva, este proceso utópico es iluminado por el tiempo histórico de la precesión. La futurición hace que la utopía siga constantemente proyectándose en la historia. La utopía se convertirá en posibilidad desde el momento que se vaya proyectando, pues futurizar como ámbito que abre tanto el pasado como el presente está en la misma utopía. Por eso no hay contradicción si al momento de proyectarse la utopía como presente ya lleva en su interior el destino de ser posibilidad con ello el pasado que le es propio. La utopía como futurición es histórica, pues ya lleva tanto el pasado como el presente. Desde la unidad del tiempo histórico se puede ver la no contradicción de las afirmaciones anteriormente aducidas. Al momento que se va proyectando

se está convirtiendo en posibilidad, porque la utopía es una forma de estar en la realidad. Pero también al proyectar se está con la esperanza de un futuro mejor.

En el párrafo anterior se puede concluir que la utopía ellacuriana es prospectiva, pues se proyecta hacia el futuro y nunca mirando a un pasado ideal o paradisiaco, sino como vimos, optará por un pasado convertido en posibilidad. En cuanto su origen, esta proyección encuentra acomodo en la 'tipología de utopía' en dos vertientes, tanto cristiana como ética. Esto quiere decir, que como claramente Ellacuría propone es una utopía de corte cristiano cuyo camino es la realización y concreción aquí en la tierra del reino de Dios propuesto desde un Cristo histórico. Pero también se puede colocar como una utopía con una profunda dimensión ética. Esto es porque puede nacer en un contexto secular ético, partiendo de las potencialidades naturales del hombre. Esto se aprecia en la utopía, por la responsabilidad que tienen los pobres por su mismo destino, la misión que les es encargada tanto a la Iglesia, Universidad y Filosofía. Todo esto supone a un hombre que utilice su imaginación, aproveche las posibilidades históricas y con una responsabilidad actué por la liberación de la humanidad.

La localización histórica de esta utopía es la realidad latinoamericana. Desde una injusticia estructural que padece esta región, Ellacuría propone su utopía. Pero también hay que apuntar la realidad histórica salvadoreña como contexto inmediato donde se fue originando esta propuesta. Es así que tanto la realidad histórica salvadoreña como la latinoamericana son el contexto histórico donde se va a proyectar una utopía que en su esperanza está reestructurar esta realidad. Pues es precisamente lo que quiere cambiar aportando una propuesta que busque la liberación de la injusticia estructural. Las posibilidades históricas de cambio las da la misma región: los pobres. Es desde estos donde empieza el camino utópico. Es decir, en esta región se da tanto el problema como la posibilidad de solución. Y es que Latinoamérica como realidad histórica se ha ido conformando con posibilidades que se han optado a favor de los intereses de las minorías. Con ello se optaron entre el sistema de posibilidades que tradentemente se han dado en Latinoamérica por una injusticia estructural para la mayoría. Pero entre estas posibilidades está también la solución de esta injusticia. La utopía ellacuriana propone que entre estas posibilidades está la de partir desde una civilización de la pobreza para que la realidad histórica se vaya reestructurando en su favor. Con ello se optará por el trabajo, como un medio preponderante para salir de la injusticia, dejando la acumulación del capital de unos pocos como forma que llevo a la injusticia social.

Dentro de la topología de las utopías, antes aducida, la proyección ellacuriana encuentra acomodo en la imagen que utiliza esta clasificación en cuanto a la utopía-raíz, cuya expresión quiere denotar la inserción de una utopía en la realidad. La pretendida utopía ellacuriana muestra su adherencia a la realidad histórica. Parte de ella y su esperanza es concretizarse en ella, acostada que cuando se concrete muera como utopía, pues nada nos asegura que se concrete

tal como fue proyectada. La esperanza es lo que nos permitirá volver a proyectar otra utopía, hasta que se logre lo que se busca en ella. Así, para nuestro pensador, la utopía no evade la realidad, ni se aparta de ella. Esto puede quedar mostrado, cuando se apela a los pobres para que se vaya construyendo desde ellos la utopía. De lo anterior, la proyección encuentra acomodo en esta tipología en cuanto a la clase o estrato fundamental. Y es que es desde los pobres donde se va a generar esta utopía. Como las hay proletarias, pequeño burgués, tecnocrático, eclesiástico, etc. Esta es una proyección desde y para los pobres. Como lo vimos empieza tomando preferencialmente a la civilización de la pobreza.

En cuanto al aspecto de la realidad que se privilegia. Esta utopía privilegia todo lo que pueda dar liberación a la mayoría que padece la injusticia estructural, es decir, los pobres. Y empieza con lo que se llaman necesidades básicas: comida, casa, salud, etc. hasta llegar a una civilización donde las potencialidades humanas sean actualizadas, desde el criterio de respeto al otro. Es la historización del reino de Dios, visto como la pretensión de la utopía ellacuriana, pero si atendemos a todos los elementos que he incorporado a su proyección, podemos concluir que la utopía busca la plena humanización de la civilización. Esto conlleva que todos los hombres sean liberados de las estructuras sociales, económicas y políticas que los oprimen, para llegar a su libertad. Puede parecer difícil dada las condiciones de una civilización del capital que dispone de estructuras opresoras que impiden el cambio. Pero precisamente aquí entra la utopía y esperanza para ir proyectando soluciones que luego puedan convertirse en posibilidades históricas para que se objetiven en la conciencia de las mayorías. La esperanza no sólo de un cambio estructural que el mismo Ellacuría es consciente de la dificultad y complejidad, pues interviene la realidad histórica como totalidad, sino que empieza y se haga desde el cambio del individuo humano. Esta transformación personal que luego pasaría impersonalmente hacia el cuerpo social y con ello en la historia, cambiara su manera de hacer y actuar en la realidad. Esto traería la reestructuración en la forma de estar en la realidad del cuerpo social, respecto al otro y a la naturaleza. El cuerpo social procuraría el bien común de sus integrantes y el respeto a la naturaleza. Por eso esta utopía como posibilidad tiene primero que apropiársela el individuo y con esto ir cambiando para posibilitar la reestructuración histórica. Todo el contenido de esta utopía está pensado por Ellacuría para que el hombre y el cuerpo social se reestructuren en la historia. Parte de la opción y esperanza en la concreción del reino de Dios aquí en la tierra como una de las posibilidades que le ha dado la historia, es la misma historia la que ofrece el reino de Dios como parte suya. Se puede adjudicar que la utopía es totalmente cristiana, pero hay que recordar que una utopía no parte de la nada, sino de las posibilidades de la historia, una de ellas es el reino de Dios. Que esta proyección presente toda la carga ética y religiosa que posee el reino de Dios, es una posibilidad de la proyección que presenta Ellacuría, pero si atendemos a todos

los elementos que mencione, como la Universidad o la filosofía, entre otros, esta categoría se dilata abarcando a los no creyentes, pues se apuesta por una humanidad que incluya a todos los hombres independientemente de sus creencias, esto se ve en los actores en los que se debe hacer la historia: los pobres, y no todos los pobres son de una misma creencia. Y es que estas líneas traen a colación la realidad que privilegia esta utopía: la liberación de los pobres. Para que esto se logre, la utopía se vaya proyectando a la luz del reino de Dios, es algo que hay que concederle como presupuesto de construcción utópica.

Y por último, dentro de esta tipología, la utopía ellacuriana encuentra también acomodo en cuanto a su relación con la lucha. Esta proyección siempre propugnara por la no violencia, pero en el transcurso del desarrollo de su pensamiento se fue inclinando por una violencia como último recurso para conseguir la liberación de la injusticia.

Ante todo lo dicho, se puede concluir que en un principio la propuesta ellacuriana como él la plantea, si cumple con las características para ser considerada como utopía; si revisamos su pensamiento encontramos que existen elementos que se pueden incorporar a un proyecto utópico, causando un ensanchamiento en la categoría de utopía. Estos elementos no rompen el sentido de esta categoría, sino que aumentan y ensanchan las posibilidades de esta categoría como una posibilidad que da el pensamiento latinoamericano.

Otra característica de la utopía ellacuriana es que es una praxis histórica, entendiendo praxis como “intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”<sup>29</sup>. La utopía como apropiación de posibilidades es necesaria para que se dé una utopía histórica, pero además, es posibilitadora de capacidades, pues al ser un proyecto está abierto a modificaciones que para hacerlo se necesita de la capacidad que la misma utopía está brindando, una de estas posibilidades es la crítica que antepone la utopía para irse proyectando, esta posibilita la capacidad crítica y propositiva para ir ampliando este proyecto. La utopía es una pauta para ir fomentando la esperanza de la capacidad de creación que necesita esta realidad. El conformismo o la impasibilidad ante el peso de la realidad están en conformidad aunque a veces no de una manera consciente de la injusticia social. Proyectar una forma de realidad diferente es empezar con la capacidad creativa que necesita este mundo. La utopía ofrece este intento por pensar una civilización nueva, aunque sea tachada de ideal, invita a la creación. El ejemplo, lo da la manera de considerar al hombre nuevo dentro de esta propuesta, la capacidad de pensar desde un hombre latinoamericano y no europeo es lo que intenta esta utopía, y no por resentimiento regional, sino porque el hombre donde empieza a forjarse esta proyección es desde Latinoamérica, con su historia propia y potencialidades propias.

<sup>29</sup> Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA Editores, 1999, p. 594.

Otra característica de esta utopía es la verdad que pueda tener dentro de la historia. Esto se inscribe al problema de la verdad de la realidad, y esto porque la historia es la realidad más alta. La verdad de la realidad no es sólo lo ya hecho, sino lo que se está haciendo y lo que se hará, es decir, la verdad de la realidad se hace. Es hacer la realidad que en su carácter de praxis y teoría se muestra como verdad. Este hacer y descubrir la verdad de la realidad es posible en la historia. Así, la historia es la posibilitadora de hacer y develar o descubrir la verdad de la realidad. Si la utopía se hace desde la realidad histórica, entonces la utopía como proyecto de un hacer de animal de realidades, que es el hombre, posibilita a la utopía hacer la verdad en la historia. La utopía puede aportar la verdad de la realidad que junto a otros proyectos contribuyen a la verdad en la historia. Un ejemplo que puedo considerar es que la utopía como posibilidad de verdad en la historia se muestra en la propuesta que pudiera tener cuando se insiste en el rostro del otro, en el pobre. Aquí se va hacia el camino a la verdad de la misma comprensión del hombre. Donde hombre no es sólo el europeo o norteamericano, sino todo hombre que al decirlo recoge las diferencias, contextos, biografías etc. Ante esto se puede concluir una afirmación que puede ser discutida pero que considero un aporte significativo del pensamiento ellacuriano a la teoría de la utopía: La utopía como construcción de una realidad, como es el hombre, posee la posibilidad de hacer la verdad en la historia. *La utopía puede ser un hacedor de la verdad.*

Los alcances que esta propuesta utópica pueda tener en la realidad histórica latinoamericana se muestra en la posibilidad histórica que pueda ser: que sea posibilidad de ser una forma de estar en la realidad. En este caso, la utopía expresa una propuesta de civilización cuyos elementos son las fuerzas de la historia que nombramos anteriormente. Precisamente al aunar elementos como la Universidad, el papel de la Iglesia etc.; se le está otorgando una posibilidad en la realidad, pues estos elementos cuya pertenencia a esta utopía fue un resultado de esta investigación se concretizaron en la realidad. Pero no sólo por esto la utopía es una posibilidad, sino la construcción del proyecto parte de posibilidades y se proyecta como posibilidad, esto le da el estatuto histórico de posibilidad.

Si Ellacuría menciona que nada se escapa de lo histórico, que todo pertenece y se considera histórico, siempre y cuando pueda convertirse en posibilidad impersonal de la vida humana, la utopía podrá ser histórica cuando se convierta en posibilidad de reestructurar lo que ella misma crítica. Pero una cosa es que se concrete, es decir, que la utopía se lleve a cabo en la historia y otra que se mantenga como posibilidad. Pues si se concretiza dejará de ser utopía y al hacer esto puede volver a proyectar una utopía sobre la ya concretizada. Pero si se mantiene como posibilidad permitiría tanto la esperanza de que se concrete y posibilitaría ser un proyecto ideal donde su propuesta y crítica puedan ir impulsando la reestructuración de estructuras, ya sean como individuo o sociales. Ante estos alcances de la categoría de utopía vienen también



sus límites. Dentro de sus límites estaría que cuando se llegará a concretizar la utopía en la realidad, dejaría de ser utópica para convertirse en una realidad que la profecía criticaría y en donde proyectaría una realidad mejor. Todo esto continuaría hasta que llegara a concretizarse el reino de Dios. Otro límite se lo da la misma realidad histórica, pues su estructura es tan compleja que la utopía no alcanza a abarcarlo todo en una sola propuesta.

Otras limitaciones de las categorías de utopía y esperanza. Es claro que la primera limitación es de corte práctico. Pues la utopía como posibilidad puede quedarse así, y no ser opción de ningún cuerpo social, a la manera de una concreción o práctica en la realidad. Pero esto daría muerte a la utopía, pues una de sus características principales es la proyección de un ideal de lo que como momento suyo está criticando. Aunque la esperanza sea, que esta proyección se dé en la realidad y cambie la realidad, dejaría de ser utopía para ser una realidad que permita otra utopía. Una esperanza ligada a la utopía esperaría que la proyección de posibilidades, tanto teórica y prácticamente, vayan cambiando las realidades en la historia, sea de una manera individual, el hombre nuevo, sea en el cuerpo social, una sociedad nueva. La esperanza es lo que sobrevive cuando no se opta como posibilidad a la utopía. Pero una utopía sin esperanza es imposible, pues al momento de proyectar se está con la esperanza de ir cambiando la realidad. Se puede tener esperanza sin utopía, pero utopía sin esperanza imposible. Aquí surge la esperanza como una categoría que adquiere en el pensamiento ellacuriano, aunque él no lo exprese así, el ímpetu que la proyección debe tener para irse construyendo siempre, sea que se concrete o que no sea optada como posibilidad. Por otro lado, el límite se daría en este caso en la misma utopía, en su construcción. Dado que pretende ser una forma de estar en la realidad y con ello ser una posibilidad histórica que reestructure la realidad histórica, en este caso, latinoamericano, para la liberación de los hombres oprimidos por la injusticia estructural, es necesario que construya un proyecto donde se piense la realidad histórica. Aquí está la pretensión de la utopía y con ello su límite, pues la construcción abarcará las fuerzas históricas que den ímpetu a la historia, dado que es muy difícil que se vayan cambiando realidad por realidad en toda la historia, para eso echa mano de las fuerzas que mueven la historia. El límite estaría que una propuesta no abarca toda la complejidad de una realidad histórica y con ello sus fuerzas. Ellacuría hace el intento desde dos vertientes, una coyuntural en El Salvador, pues va dando soluciones a los problemas que esta realidad le van mostrando, la procesualidad salvadoreña no queda agotada con las soluciones que da, precisamente son soluciones para una realidad coyuntural que a la postre va cambiando. Otra vertiente se da en la misma propuesta, y es que la utopía no proyecta la solución de una fuerza totalmente, hay que recordar que la proyección ejercida por un hombre y a veces por un grupo interdisciplinario no puede agotar la realidad y la fuerza histórica, es precisamente lo difícil de la marcha de la razón. Si se retrotrae a las utopías,



no hay alguna que satisfactoriamente abarque y proyecte la realidad histórica que le tocó patentizar.

Pero esto da la esperanza de que esta utopía y cualquier otra que se vaya a construir aquí en Latinoamérica este abierta a cambios, pero no sólo esto, sino que la supuesta muerte de la utopía queda en esta región anulada, pues la esperanza cobra vigor a impulsar a la construcción de utopías sabiendo que ninguna puede proyectar satisfactoriamente la realidad histórica. Esto es precisamente la objeción que muchos encuentran en la utopía, saber de antemano sus límites: su muerte al concretizarse en la realidad y su pretensión de abarcarlo todo, pero es la esperanza de que es necesario proyectar una realidad nueva donde encuentra lugar la utopía en la historia. La necesidad de esta propuesta le viene al patentizar la injusticia estructural en Latinoamérica.

Otra limitación de las categorías utopía-esperanza está la edad histórica, y es que si ésta constriñe en su interior tanto a la altura y figura históricas ¿Cómo se puede cambiar algo que tiene una figura que afecta los intentos de cambio? La figura que ha ido conformando la civilización de la riqueza impide en las mayorías de veces una propuesta de cambio en la figura misma. Esto tiene dos problemas que la esperanza no acaba de aceptar, pues de ella mantener abierta la espera para dar el cambio en un futuro. El primer problema que tiene la proyección utópica es que la figura de nuestra civilización a afectado el sistema de posibilidades, dando como resultado que no se encuentre alternativas de cambio. Segundo, se requiere tiempo para que se vaya configurando otra figura que muestre la justicia estructural, pero como pedir más tiempo si hay tantos pobres que mueren por no cubrir sus necesidades básicas. Esto dos impedimentos traen conmigo los límites de la utopía, pero como esta es una propuesta que en ella ya lleva la esperanza, es congruente no aplicar estas limitaciones estrictamente. La utopía ellacuriana buscará que la edad histórica Latinoamericana muestre una figura de libertad para con todo hombre. Pero para eso tendrá que pertenecer a las posibilidades históricas que el proceso vaya tomando mostrándose como una altura de los tiempos que quiere optar por la libertad.

Una crítica que se podría hacer al proyecto utópico es una pregunta al mismo proyecto ¿por qué tener como horizonte en la construcción utópica al reino de Dios? ¿Por qué no apostar por una ética de corte secular donde en ella radique una “mínima moral”? Estas preguntas se plantarían saliéndose de los presupuestos que una utopía cristiana como la ellacuriana supone. Sería violenta principios que ya tiene su construcción. Pero si queremos que esta utopía se proyecte desde el pobre, entonces no sólo se localizaría en Latinoamérica, sino en el resto del mundo pobre. La limitación aparente que ocasionaría esta utopía de corte cristiano es que no podría encajar en pueblos donde el reino de Dios no es lo creído o pensado. Aquí se podría proponer otra limitación: ¿Acaso esta utopía es para los Latinoamericanos que en su mayoría son cristianos, y no para otros pobres del mundo que no lo sean? Crítica que sin lugar a dudas se le presentaba a Ellacuría. Pero algo que puede salvar esta crítica a

su proyecto es que está utopía se puede ir historizando a favor de creyentes y no creyentes. Pues para él, los valores cristianos son valores que en cierta manera pueden colocarse en cualquier código moral: amor al otro, respeto a la vida, ayuda al necesitado, no al egoísmo. Esto haría que se pudiera ver desde dos vertientes: o con un sentido cristiano o despojado y secularizado. Estos valores funcionarían para ambos. Pero el problema es que no hace un mínimo de valores donde tanto los creyentes como los no creyentes puedan suponer para construir una utopía. Él supone que estos valores son lo suficientemente aceptados para construir un proyecto. Supone que todos los pobres poseen esta creencia. Ante esto uno cuestionaría el punto de origen de su utopía. Pero hay que recordar que esta utopía tiene su origen en un contexto, este sería el salvadoreño y de ahí el Latinoamericano, esta propuesta no está cerrada, se va construyendo con el proceso histórico, así que un punto a favor de Ellacuría es que una utopía que tratará de historizarse tendría en su origen un contexto. Esto que puede parecer responder al cuestionamiento a su utopía no es del todo aceptable, si atendemos que una convulsión a los principios de una propuesta pueden ayudar a solidificarlo o a demoler esa construcción. En el caso de esta utopía ellacuriana tendría en ciernes una propuesta universal que en apariencia no tendría. La cuestión queda abierta del por qué no propuso una “mínima moral” para que su utopía fuera no sólo de corte cristiano, sino de un carácter universal. Aunque también se pondría a discusión ¿Cuál sería esa mínima? ¿En que se legitimaría? ¿Quién la legitimaría? ¿El pobre? o ¿la humanidad?

### **Bibliografía**

- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Políticos Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989) Tomo I*. El Salvador: UCA Editores, 2005. 656 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Políticos Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989) Tomo II*. El Salvador: UCA Editores, 2005. 1233 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Políticos Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989) Tomo III*. El Salvador: UCA Editores, 2005. 1858 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Universitarios*. El Salvador: UCA Editores. 1999. 306 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Teológicos I*. El Salvador: UCA Editores, 2000. 698 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Teológicos II*. El Salvador: UCA Editores, 2000. 849 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Teológicos III*. El Salvador: UCA Editores, 2002. 512 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Teológicos IV*. El Salvador: UCA Editores, 2002. 458 pp.

- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Filosóficos I*. El Salvador: UCA Editores, 1996. 644 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Filosóficos II*. El Salvador: UCA Editores, 1999. 664 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos Filosóficos III*. El Salvador: UCA Editores, 2001. 450 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA Editores, 1999. 606 pp.
- ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, (2 tomos), El Salvador: UCA editores, 1993.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Utopías e ilusiones naturales*, España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2007, 330 pp.
- LIBANIO, J. B; *Utopía y esperanza cristiana*, [trad. del portugués Bernardo Guízar, título original: Utopia e Esperanca crista] México: Ediciones Dabar, 2000, 232 pp.
- SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada: Editorial Comares, 2003, 355 pp.
- SCANNONE, Juan Carlos y REMOLINA, Gerardo (eds.), *Filosofar en situación de indigencia*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999, 402 pp.
- ZUBIRI, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza Editorial, 2006, 197 pp.



## Utopía e iglesia de los pobres en dos comunidades católicas de Nicaragua

*Juan Monroy García*

La presente ponencia tiene como objetivo fundamental analizar las ideas principales de la teología de la liberación en dos comunidades católicas de Nicaragua, donde también se instituyeron dos modelos utópicos, la comunidad del barrio de Rigüero y la comunidad campesina de Solentiname, durante las décadas de los años sesenta y ochenta del siglo pasado, en base al estudio del pensamiento de sacerdotes y religiosos progresistas.

Los universitarios que participaron en la comunidad católica del Barrio de Rigüero tuvieron mayor sensibilidad sobre la problemática de la clase trabajadora. Los estudiantes adquirieron mayor conciencia de los problemas sociales en la medida que se involucraron en el trabajo organizativo del barrio popular y marginado, la fe cristiana sufrió una transformación al ser confrontada con la realidad, donde imperaba la violencia y explotación propia de los barrios marginados. A partir de esta realidad se pretendía lograr una nueva convivencia social, con algunos rasgos utópicos, libre de explotación y marginación.

Por otra parte el evangelio de Solentiname, constituyó una reflexión teológica original, que representó una nueva imagen del cristianismo nicaragüense original. Donde Ernesto Cardenal implantó una comunidad diferente, inspirada en una sociedad sin explotados, ni explotadores. Sus habitantes gozaron de plena libertad para cultivar el arte.

### **Comunidad del barrio Rigüero**

Dentro de las comunidades utópicas, destacó la que integraron un grupo de jóvenes universitarios de la burguesía, que motivados por el franciscano Uriel

Molina, formaron a finales de 1971, la comunidad del barrio Rigüero<sup>1</sup>, donde convivieron con los pobladores y aprendieron de la sabiduría popular; posteriormente se integraron a la lucha sandinista, y con el triunfo revolucionario participaron en puestos importantes dentro de la estructura del gobierno. La mayoría de los habitantes de este barrio eran obreros, algunos de origen campesino, que llegaron a la ciudad en busca de mejores condiciones y oportunidades de vida. Otros más eran comerciantes o profesionales.

Dentro de este grupo de jóvenes universitarios, podemos señalar al comandante de la revolución Luis Carrión Cruz, quien posteriormente fue miembro de la Dirección Nacional del FSLN; Joaquín Cuadra Lacayo, viceministro de Defensa dentro del gobierno sandinista; Álvaro Baltodano, alto mando del Ejército Popular Sandinista; Roberto Gutiérrez y Salvador Mayorga Sacasa, Viceministros de Desarrollo Agropecuario y Reforma Agraria.

Sobre la fundación de esta comunidad, Uriel Molina narra lo siguiente:

Ya ellos me trataban de tú, con mucha familiaridad. Nosotros te venimos a presentar un escrito, me dicen. Somos cristianos y queremos hacer algo... pero en nuestras casas no lo podemos hacer... Queremos una comunidad, queremos venimos a vivir a este barrio...

A mí me pareció la cosa más normal del mundo. Si, vénganse, les dije, sin consultar con nadie. Y cuando yo les dije “vénganse”, creo que no pasó y ellos ya estaban en la puerta, preparados, con sus colchones, con sus camas y todo lo necesario. Ya entraron y se posesionaron. Dispusieron, mejor: La biblioteca tiene que pasar para acá... ¡Necesitamos que la comunidad universitaria sea alegre! Te estoy hablando de noviembre de 1971<sup>2</sup>.

La mayoría de los integrantes de la comunidad católica universitaria procedían de la burguesía, Joaquín Cuadra confirma tal aseveración: “Yo creo que todos los compañeros que participamos en esa experiencia de la comunidad tenemos alguna cosa en común. Y lo fundamental es la extracción de clase. Porque las familias, casi todas las familias, eran de la misma procedencia: la burguesía nicaragüense”<sup>3</sup>.

El franciscano Uriel Molina explica su compromiso con la teología de la liberación y con los pobres de su país, señalando:

Yo viví intensamente el Concilio. Y cuando regresé a Nicaragua, después de tantos años estudiando en Europa, vi todo tan mal: la dictadura, todo... Y vi al Frente Sandinista naciendo. La primera cosa que dije yo: ¡qué cosa!

<sup>1</sup> Barrio Rigüero, está localizado en la parte nororiente de Managua, tiene una extensión aproximada de 242.650 metros cuadrados, los terrenos de este barrio pertenecieron a José Manuel Rigüero, dueño de la empresa Compañía Limitada. La iglesia católica que se estableció en dicho barrio desde la década de los años setenta del siglo pasado se llamaba Iglesia de Fátima, posterior al terremoto de 1972, se le cambió de nombre por Iglesia de Los Ángeles. Para mayor información consultar Randall, Margaret, *Cristianos en la revolución*, pp. 105-191.

<sup>2</sup> Randall, Margaret, (1983), *Cristianos en la revolución*, Nueva Nicaragua, p. 109.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 110.

El Frente Sandinista nace el mismo año que el Concilio Vaticano II —el FSLN se fundó en 1963—. En el 65, los superiores me designaron a la única casa que teníamos en Managua, que era en el barrio Rigüero... Era un barrio donde te perdías. Y allí fui a parar yo, a una iglesia pequeña, con gente muy pobre<sup>4</sup>.

De alguna manera la creación de la comunidad, estuvo inspirada en las primeras comunidades cristianas utópicas, los universitarios tuvieron como modelo sin explotación del hombre por el hombre. Además trataron de eliminar la división del trabajo, entre manual e intelectual. Por otra parte, Uriel Molina también reseñó la manera como se integró a la UCA, así como las contradicciones dentro de su conciencia, por desarrollar actividades diversas y con grupos sociales tan diferentes.

Después me llegaron a ofrecer una cátedra en la UCA. Una cátedra de teología. Acepté. Comencé como profesor, y comencé muy bien porque enfoqué a la Biblia dentro de la realidad nicaragüense. Gustó muchísimo. Claro, la iglesia era muy cerrada, no había espacio para que la juventud pensara, y se desahogara contra la dictadura...

Así empecé a ver dos mundos: el mundo de la universidad, y el mundo de los pobres. ¿Cómo conjugar las dos cosas? En la universidad servía a los burgueses, y aquí en el barrio a los pobres... Todos los días había una crisis dura. Y yo decía: qué falso que soy, que no me doy completo a los pobres. Como que tenemos necesidad, los sacerdotes, de los ricos para existir. Creía yo que tenía mucha culpa<sup>5</sup>.

Los integrantes de la comunidad eran aproximadamente cuarenta, algunos se quedaron a vivir, mientras que otros acudían durante algunos espacios del día, retornando después a sus hogares. Los universitarios analizaron la realidad económica y social del país, a partir del marxismo, pero bajo la óptica de la religión. También vivieron en la comunidad dos sacerdotes el jesuita Fernando Cardenal, quien había sido cesado de la UCA, y Ángel Barrajión.

Fernando Cardenal nos revela dentro del primer tomo de sus memorias, cual fue el motivo fundamental de su expulsión de la UCA, indicando que fue por haberse involucrado dentro del movimiento estudiantil, el rector de la Universidad así se lo recalcó el día de su separación.

El 18 de diciembre —de 1970— me llamó el Padre Pallais a su cuarto en la comunidad y me dijo: “*Antes de hablar con el Padre Provincial (que llegaba esa noche) quiero comunicarte a vos que no quiero que sigas más en la UCA, quiero que te vayas ya*” y comenzó a comentarme que algunos le decían de mí que yo le había alejado a los estudiantes, que yo sólo trataba con los muchachos rebeldes, que yo estaba haciendo daño a la UCA y otras cosas similares. Yo le pregunté si creía esas acusaciones y me dijo que sí,

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 112.

que ya había perdido la confianza en mí. Entonces le dije que siendo así ya no había nada más que hablar entre nosotros y que tratara el asunto con el Provincial<sup>6</sup>.

El sacerdote jesuita también nos explica cómo fue transferido al colegio Centro América<sup>7</sup>, por orden del Provincial de su congregación.

El Padre Provincial me dijo que me trasladara a la comunidad del colegio Centro América mientras él arreglaba el problema del rector de la UCA; y allí estuve todo el año de 1971 trabajando con los diversos grupos cristianos de Managua, pero como el colegio está en las afueras de la ciudad y las comunicaciones no eran fáciles, me trasladé a comienzos de 1972 a la comunidad de nuestra iglesia de Santo Domingo, en el centro de Managua<sup>8</sup>.

El colegio al que fue transferido Fernando Cardenal, a partir de los años setenta del siglo pasado, se convirtió en un semillero importante de cuadros para la insurrección armada, sus estudiantes ocuparon puestos trascendentes dentro de la estructura de mando del FSLN y después dentro del gobierno sandinista, así lo registra Cardenal en sus memorias:

Uno de los grupos más conocido fue el que tenía su origen en el colegio Centro América; estaban ahí Joaquín Cuadra, Luis Carrión, Álvaro Guzmán, Salvador Mayorga, Álvaro Baltodano, Roberto Gutiérrez y el mártir Oscar Robelo...

Todos llegaron a tener mucha responsabilidad después del triunfo de la revolución. Joaquín y Álvaro Baltodano llegaron a generales del ejército sandinista, y Joaquín además llegó a ser Comandante en Jefe del ejército. Álvaro Guzmán ocupó altos cargos en la Policía Sandinista, Luis Carrión fue miembro de la Dirección Nacional del Frente Sandinista, órgano máximo de la dirección del Frente, Roberto fue presidente del Banco Central, y Salvador viceministro de Reforma Agraria<sup>9</sup>.

El sacerdote jesuita nos explica cómo fue contactado por el FSLN, para integrarse como militante de dicha organización guerrillera, esto sucedió en junio de 1971, como parte de sus memorias expresa lo siguiente:

En esos días se me acercó el joven Bayardo Arce, de la Universidad Nacional Autónoma y me dijo que había un alto dirigente del Frente Sandinista de Liberación Nacional, que quería hablar con migo. Yo acepté. Desde mi regreso de Medellín siempre había estado hablando de la necesidad de

<sup>6</sup> Cardenal, Fernando, (2008), *Sacerdote en la revolución, Memorias*, Tomo I, p. 47. (el resaltado es nuestro).

<sup>7</sup> El colegio Centro América está ubicado en Managua, inicialmente fue fundada por los jesuitas en Granada en 1916, imparte educación primaria, secundaria y preparatoria, rápidamente se convirtió en el internado preferido para los hijos de familias acomodadas. Durante la década de los setenta del siglo pasado, el colegio se convirtió en un semillero de ideas innovadoras como la teología de la liberación. De acuerdo con el origen social de sus estudiantes, la escuela influyó en forma destacada sobre la ideología de muchos jóvenes que lucharon contra la dictadura somocista.

<sup>8</sup> Cardenal, Fernando, (2008), *Sacerdote en la revolución, Memorias*, Tomo I, p. 47.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 74.



“un cambio de estructuras políticas, económicas, sociales” de acuerdo -a los términos usados en los documentos de los obispos latinoamericanos en Medellín, pero no usé por entonces el término “revolución”... Evitando además que se me confundiera con un militante del Frente Sandinista. Ahora estaba invitado nada menos que hablar con uno de ellos... Después supe que era “el ronco”, Oscar Turcios, miembro de la Dirección Nacional del Frente Sandinista<sup>10</sup>.

Fernando Cardenal también hace una amplia descripción de su llegada al barrio de Rigüero y de las condiciones de penuria en que vivió estando en la parroquia de ese barrio, junto a los jóvenes que integraban esa comunidad cristiana, así como su compromiso con los pobres, el modelo era una sociedad sin las grandes brechas de desigualdad, que se percibían en el resto del país:

Después de regresar a Managua, aproveché la oportunidad de no tener comunidad jesuítica para irme a vivir con los jóvenes del barrio Rigüero. La casa pastoral estaba destruida, por eso dormíamos en el patio, donde había una cancha de básquetbol. Sacaba cada uno una colchoneta de un cuarto y de allí de un cajón tomábamos una almohada, cualquiera, sin funda, todas sudadas, no teníamos sábanas. Pero yo dormía delicioso. Todos en el suelo, el padre Molina, las tres religiosas de Santa Inés que trabajaban en la parroquia y los jóvenes<sup>11</sup>.

Por su parte, Joaquín Cuadra comenta su experiencia dentro de la comunidad de Rigüero, puntualizando algunas lecturas que realizaban en el colectivo, afirmando lo siguiente:

En una primera etapa estudiamos bastante la teología de la liberación. También la obra de Camilo Torres, los documentos de Medellín, todo eso nosotros estudiábamos, y desde el punto de vista teórico, eso fue el punto. Por allí pasamos para después estudiar el marxismo. Las críticas de entonces eran: “vos no lees nada, vos no estudias nada”. Bueno entonces hay que orientar un poco el estudio. Y comenzamos estudiando la teología de la liberación<sup>12</sup>.

Otro participante, Álvaro Baltodano nos ilustra como los miembros de la comunidad universitaria se integraron después como militantes del FSLN.

Ya en esa época, admirábamos a los combatientes del Frente, a los militantes del Frente. Para nosotros hablar de Carlos Fonseca era una cuestión grande. Hablar de los hermanos Ortega, que habían estado presos. José Benito Escobar, el comandante Borge, eran cuestiones que nosotros admirábamos. Hablar de la lucha en la montaña, de Pancasán, todo eso ya lo admirábamos. Y como cristianos nos metemos en el Frente y decidimos seguir trabajando, organizando<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>12</sup> Randall, Margaret, (1983), *Cristianos en la revolución*, Nueva Nicaragua, p. 122.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 150.

Posterior al terremoto que destruyó Managua, a finales del año de 1972, en el barrio de Rigüero prosiguió la tradición de la vida comunitaria entre sacerdotes y jóvenes universitarios de la pequeña burguesía, quienes se acercaron a los pobres. En esa comunidad también se sintetizó la reflexión bíblica, la celebración de la fe y el compromiso revolucionario.

La comunidad universitaria del Barrio Rigüero tuvo gran trascendencia en la historia religiosa del país y en el desenvolvimiento del FSLN. Fue integrada por ex alumnos de colegios privados dirigidos por congregaciones religiosas. Ellos fueron el núcleo fundamental del movimiento cristiano revolucionario, y prácticamente todos se comprometieron después, de una u otra manera con el FSLN tomando parte activa en su dirección. Algunos de ellos fueron después comandantes de la revolución o integraron los cuadros más importantes del Frente; algunos más regaron el compromiso revolucionario con su sangre.

El sacerdote Uriel Molina recuerda estos hechos de la manera siguiente:

Los muchachos me buscaban en mi casa del Rigüero para que formáramos una comunidad universitaria cristiana, y así ayudé entre los años 70 y 72 a que se organizaran alrededor del trabajo por los pobres, estudiantes como Joaquín Cuadra Lacayo, Luis Carrión, Álvaro Baltodano, Oswaldo Lacayo, Salvador Mayorga Sacasa y el ex sacerdote calasancio Ángel Barrajión, entre otros, los cuales atraían a más muchachos, que a su vez empezaron a formar grupos en los barrios populares de Managua<sup>14</sup>.

Los muchachos y muchachas hicieron una lectura política del evangelio desde un análisis marxista de la realidad, que al principio no fue comprendido por los sacerdotes que los acompañaban, a causa de una especie de bloqueo ideológico. Cuando se agudizó la represión, también empeoraron las condiciones de la vida del pueblo, por lo que los miembros de las comunidades religiosas atrajeron a más gente, radicalizándose el movimiento, motivando mayor comprensión y vivencia de la fe. El párroco Uriel Molina soportó muchas presiones de la jerarquía y de sus superiores. Pero la comunidad se mantuvo firme hasta la parte final de la lucha armada.

Los estudiantes universitarios adquirieron mayor conciencia de los problemas sociales en la medida que se involucraron en el trabajo organizativo de los barrios populares, la fe cristiana sufrió una transformación al ser confrontada con la realidad, donde imperaba la violencia y explotación propia de los barrios marginados. Los universitarios que mantuvieron contacto con el Barrio de Rigüero tuvieron mayor sensibilidad sobre la problemática de la clase trabajadora.

Los sacerdotes progresistas trataron de crear comunidades análogas a Rigüero, con la participación de los jóvenes estudiantes de colegios religiosos, como la comunidad de la parroquia de San Antonio, ubicada en el tradicional

<sup>14</sup> *Frailé desahuciado recobra salud para servir y amar con más intensidad, El Nuevo Diario, Managua, Nicaragua, 09 de Abril de 2006, p. 3.*

barrio del mismo nombre, uno de los más antiguos del centro de Managua. Estos jóvenes también organizaron comunidades eclesiales de base y consejos parroquiales que permitieron a los barrios y comunidades defenderse de la represión de la GN. Los jóvenes organizaron con frecuencia cursillos y seminarios, que conformaron una base importante para captar simpatizantes para el movimiento sandinista.

### Comunidad campesina de Solentiname

Otro colectivo cristiano atraído por la teología de la liberación, fue la comunidad campesina de Solentiname<sup>15</sup>, fundada por Ernesto Cardenal. A continuación nos expresa el sacerdote como tomó la decisión de fundar dicha comunidad, la inspiración que tuvo para concretarla:

Fue a los pocos meses que yo me ordené de sacerdote cuando vine a fundar la comunidad aquí. La idea me la dio Thomas Merton. Primero me manifesté que estaba muy descontento de la vida monástica...

Era un tipo de vida medieval, anacrónico, y era un ridículo. Y él quería fundar una comunidad contemplativa diferente. En primer lugar fuera de los Estados Unidos. Porque Merton era enemigo de los Estados Unidos, de la civilización yanqui y de todo lo que eso representaba; de la mentalidad también burguesa que había en el monje<sup>16</sup>.

El poeta publicó un artículo en 1978, en la Revista Nueva Sociedad, donde también explica el origen de la comunidad:

Llegué con otros dos compañeros hace doce años a Solentiname para fundar allí una pequeña comunidad contemplativa. Contemplación quiere decir unión con Dios. Pronto nos dimos cuenta que esa unión con Dios nos llevaba en primer lugar a la unión con los campesinos, muy pobres y abandonados, que vivían dispersos en las riberas del archipiélago. La contemplación también nos llevó después a un compromiso político: la contemplación nos llevó a la revolución; y así tenía que ser, si no, hubiera sido falsa. Mi antiguo maestro de novicios Thomas Merton, inspirador y director espiritual de esa fundación, me había dicho que en América Latina el contemplativo no podía estar ajeno a las luchas políticas<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> El archipiélago de Solentiname es un grupo de islas situado en el extremo sureste del lago Cocibolca, perteneciente al municipio de San Carlos, cabecera departamental de Río San Juan. El archipiélago consta de 36 islas e islotes de diverso tamaño con una superficie total de 402 km<sup>2</sup>. Las principales islas por su tamaño y número de pobladores son la isla Mancarrón, la Elvis Chavarría y la isla Donald Guevara. Las actividades económicas de sus pobladores son la agricultura, pesca, pintura primitivista y artesanía. Ernesto Cardenal fundó en 1966, en una de las islas Solentiname una comunidad cristiana, casi monástica. Ahí se escribe el famoso libro *El Evangelio de Solentiname*. Cardenal colaboró estrechamente con el FSLN luchando contra el régimen de Anastasio Somoza Debayle. Para más información véase Cardenal, Ernesto, (1983), *El evangelio de Solentiname*, cuatro volúmenes, Nueva Nicaragua. Randall, Margaret, (1983), *cristianos en la revolución*, Nueva Nicaragua, pp. 17-101.

<sup>16</sup> Randall, Margaret, (1983), *Cristianos en la revolución*, p. 19.

<sup>17</sup> Cardenal, Ernesto, *Lo que fue Solentiname. (Carta al pueblo de Nicaragua)* Revista Nueva Sociedad, No.35, marzo-abril 1978, p. 165.

El evangelio de Solentiname, constituyó una reflexión teológica original, que representó durante años para el mundo entero una imagen del cristianismo nicaragüense original, pero aislado como el archipiélago de donde surgió. Ernesto nos explica cómo se fue integrando el pensamiento religioso con el marxismo, así como los miembros de la comunidad a la lucha armada.

En nuestra comunidad los jóvenes que convivían conmigo y los campesinos vecinos que estaban más identificados con nosotros se fueron haciendo también revolucionarios, ya plenamente revolucionarios. Empezamos a tener seminarios de marxismo y mucha lectura. Leímos a Mao, y todos los discursos de Fidel que podíamos, y así ya fue que progresivamente íbamos teniendo una identificación con el Frente Sandinista también, y los muchachos de esta comunidad estaban ya deseando abandonarla para ir a la guerra<sup>18</sup>.

Ernesto Cardenal también manifestó como se dio la vinculación de esta comunidad con el FSLN, la forma como se analizaba la Biblia, a la luz de la realidad del país dominado por un régimen autoritario.

Al principio nosotros habíamos preferido una revolución con métodos de lucha no violenta... Pero después nos fuimos dando cuenta que en Nicaragua actualmente la lucha no violenta no es practicable... Lo que más nos radicalizó políticamente fue el Evangelio. Todos los domingos en la misa comentábamos con los campesinos en forma de diálogo el Evangelio, y ellos con admirable sencillez y profundidad teológica comenzaron a entender la esencia del mensaje evangélico: el anuncio del reino de Dios. Esto es: el establecimiento en la tierra de una sociedad justa, sin explotadores ni explotados, con todos los bienes en común, como la sociedad que vivieron los primeros cristianos. Estos comentarios han sido difundidos ampliamente en el mundo por el libro *El Evangelio en Solentiname*, traducido a varios idiomas<sup>19</sup>.

Ernesto Cardenal expresa con puntualidad como era su relación personal con Carlos Fonseca y Tomás Borge.

Tuve varias reuniones con Carlos Fonseca, generalmente junto con Tomás –Borge–. Pero a Fonseca también le planteé que yo estaba de acuerdo con todo, con que ellos hicieran la lucha armada. Pero que yo como sacerdote sentía que no podía matar. Incluso le envié una biografía de Gandhi a Carlos para que él entendiera también mi posición, mi admiración por Gandhi. La leyó y me la devolvió diciéndome que con ese libro había admirado mucho a Gandhi, pero que se convencía aún más de la necesidad de la lucha armada<sup>20</sup>.

El año de 1972 fue muy significativo para la transformación de la Iglesia, un hecho fortuito permitió a núcleos significativos de católicos cobrar conciencia,

<sup>18</sup> Randall, Margaret, (1983), *Cristianos en la revolución*, p. 52.

<sup>19</sup> Cardenal, Ernesto, *Lo que fue Solentiname. (Carta al pueblo de Nicaragua)* Revista Nueva Sociedad, No.35, marzo-abril 1978, p. 165.

<sup>20</sup> Randall, Margaret, (1983), *Cristianos en la revolución*, pp. 56-57.

el temblor que destruyó parte de Managua, provocó que las fuerzas armadas y el gobierno se apropiaran de la ayuda humanitaria internacional, originando el enriquecimiento ilícito de la elite gobernante. Esta corrupción y la violencia del poder gubernamental provocaron el descontento entre las clases desposeídas.

Tales hechos generaron que bajo la inspiración de la teología de la liberación, amplios sectores de la Iglesia católica se armaran de valor incorporándose a la lucha revolucionaria encabezada por el FSLN. En este mismo año surgieron en diversas partes del país comunidades eclesiales de base ligadas al proceso insurreccional. Y los sacerdotes jóvenes imbuidos de las ideas renovadoras, promovieron el ingreso de los católicos a las filas insurrectas.

Ernesto Cardenal nos señala su admiración por los sandinistas cuando afirma que su obra poética titulada *Canto nacional* fue dedicada al FSLN. Además de reiterar su amistad y estrecha colaboración con los comandantes de la revolución Carlos Fonseca y Tomás Borge.

En 1974 yo ya había escrito el poema “Canto nacional” dedicado al Frente Sandinista de Liberación Nacional. Después del asalto a la casa de Chema Castillo —que fue en diciembre—, en enero de 1975 me vi con Carlos Fonseca y Tomás Borge. Tuvimos largas conversaciones y allí ellos me mandaron a que fuera a Roma al Tribunal Russell a denunciar todas las violaciones de los derechos humanos que tenían lugar en Nicaragua. Me contaron que estaban recibiendo golpes muy duros. Con tanta masacre que se hacía de los campesinos en la zona guerrillera. Porque el plan era exterminar a los campesinos, para acabar con la guerrilla<sup>21</sup>.

A mediados de la década de los setenta la Guardia Nacional<sup>22</sup> (GN) atacó la comunidad de Solentiname, iniciando una carnicería indiscriminada. El embate de represión se extendió por amplios grupos de población, reprimiendo a hombres, mujeres y niños en forma indiscriminada.

## Bibliografía

- ALEGRÍA, Claribel, y Flakoll, D. J., (1982), *Nicaragua la revolución sandinista. Una crónica política 1855-1979*, ERA, México.
- ARELLANO, Jorge Eduardo, (1986), *Breve historia de la iglesia en Nicaragua: (1523-1979)*, Editorial Manolo Morales, Managua.
- ARGUELLO, Álvaro, (1980), *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, IHCA, Managua.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>22</sup> Guardia Nacional, organización que cumplió tareas militares y policíacas, creada por el gobierno de Estados Unidos en diciembre de 1927; con el arribo al poder de la dinastía somocista se convirtió en el ejército privado de la familia, el número de efectivos era de aproximadamente mil quinientos, hasta mediados de la década de los setenta, esta cifra fue aumentando con la intensificación de la lucha armada, ascendiendo a catorce mil efectivos en la etapa de la ofensiva final. Desapareció junto con la dictadura el 19 de julio de 1979. Sobre la historia de la Guardia Nacional véase Millet, Richard, (1979), *Guardianes de la dinastía*, EDUCA.

- BEOZZO, José Oscar, (Editor), (1992), *Cristianismo e iglesias en vísperas del Vaticano II*, DEI, San José, Costa Rica.
- BOFF, Leonardo, (1976), *Teología del cautiverio y Teología de la liberación*, Paulinas, Madrid.
- BOFF, Leonard, (1981), *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid.
- BOFF, Leonard, (1985), *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander.
- CARDENAL, Ernesto, (1973), *Canto Nacional*, S. XXI, México.
- CARDENAL, Ernesto, (1983), *El evangelio de Solentiname*, cuatro volúmenes, Nueva Nicaragua, Managua.
- CARDENAL, Ernesto, (2002), *Las islas extrañas*, Anama, Managua.
- CARDENAL, Ernesto, (2003), *La revolución perdida*, Anama, Managua.
- CARDENAL, Fernando, (2008), *Sacerdote en la revolución, Memorias*, Dos Volúmenes, Anama, Managua.
- CASALDÁLIGA, Pedro, (1987), *Nicaragua combate y profecía*, DEI, San José, Costa Rica.
- CENTRO ANTONIO VALDIVIESO, (1986), *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*, Nuevomar, México.
- CONCILIO VATICANO II, (1980), *Documentos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, II, (1969), *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Volumen I y II, CELAM, Bogotá.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, III, (1979), *Puebla 1979*, Librería Parroquial, México.
- CHOW, Napoleón, (1992), *Teología de la liberación en crisis. Religión, poesía, y revolución en Nicaragua*, Fondo Editorial Banco Central de Nicaragua, Managua.
- De Lella, Cayetano, (1984), (Compilador), *Cristianismo y liberación en América Latina*, Claves Latinoamericanas Nuevomar, México.
- DÍAZ NÚÑEZ, Luis, (2005), *La teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento, balance y perspectivas*, UAEM, Toluca, México.
- DOS SANTOS, Carlos César, (1987), *Revolução e Igreja na Nicarágua agredida*, FTD, São Paulo.
- ENCUENTRO DE TEOLOGÍA, (1981), *Apuntes para una teología nicaragüense*, Centro Antonio Valdivieso Instituto Histórico Centroamericano DEI, San José, Costa Rica.
- GIRARDI, Giulio, (1983) *Fe en la revolución, revolución en la cultura*, Nueva Nicaragua-Monimbó, Managua.

- MONROY GARCÍA, Juan, *La iglesia católica en Nicaragua, entre el poder y el compromiso con los pobres*, UAEM, Toluca, México, 2011.
- POCHET, Rosa María, y MARTÍNEZ, Abelino, (1987), *Nicaragua, iglesia: ¿manipulación o profecía?*, DEI, San José.
- RANDALL, Margaret, (1983), *Cristianos en la revolución*, Nueva Nicaragua-Monimbó, Managua.
- RICHARD, Pablo, (1987), *Raíces de la teología latinoamericana*, DEI CEHILA, San José, Costa Rica.
- SELSER, Irene, (1989), *Cardenal Obando*, Centro de estudios Ecueménicos, México.
- WINGARTZ PLATA, Oscar, (2000), *El amanecer dejó de ser una tentación*, ACD, México.
- WINGARTZ PLATA, Oscar, (2003), *Nicaragua ante su historia (¿esperanza o frustración?)*, UAQ, Querétaro.
- WINGARTZ PLATA, Oscar, (2008), *De las catacumbas a los ríos de leche y miel, (Iglesia y revolución en Nicaragua)*, UAQ, Querétaro.

**Revistas:**

- Cuadernos de Marcha*, No. 5, enero febrero de 1980, México, D. F.
- Envío*, UCA, Managua, mensual.
- Nicaráuac*, No. 5, abril junio de 1981, Managua, Nicaragua.
- Nueva Sociedad*, Buenos Aires, bimestral.

**Periódicos:**

- El Nuevo Diario, Managua, diario.
- La Prensa*, Managua, diario.





## Entre la Escatología y Utopía

*Samuel López Olvera*

### Introducción

Según el Diccionario de la Biblia<sup>1</sup>, dirigido por Serafín de Ausejo, la escatología es la “ciencia de las cosas últimas”. Precizando, la escatología es la reflexión creyente<sup>2</sup> sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana. Por utopía<sup>3</sup>, debemos entender, según Ferrater Mora, “lo que no está en ningún lugar”. Desde Tomás Moro, que acuñó la palabra “utopía”, el término se aplica a toda descripción de una sociedad que se supone perfecta en todos los sentidos. También se entiende como “utópico” a todo ideal, especialmente, a todo ideal de sociedad humana.

Tenemos pues, dos conceptos que desde su origen etimológico coinciden en explicar la raíz fundamental de todo ser humano en su expresión individual y socialmente ubicado y que son por un lado sus ideales y por el otro sus esperanzas. En esta reflexión, me centraré principalmente en la escatología donde señalaré los puntos centrales de la misma y sólo al final haré una breve comparación entre la escatología y la utopía, resaltando sobre todo las posibles semejanzas que existen entre ellas. Pero, ¿por qué es importante hablar de estos dos temas? Primero, porque considero que el tema nos ayuda a pensar quienes somos como personas, como hombres y segundo, que va a ser de nosotros y qué tenemos que ver con los demás. En otras palabras, pensar sobre la escatología y la utopía es superar el individualismo solipsista en el que hemos caído

<sup>1</sup> HAAG H. van den Born, de Ausejo S. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona, Herder, 1987, pág. 573.

<sup>2</sup> Esta es la definición que propone RUIZ DE LA PEÑA en *La otra dimensión*, pág. 29.

<sup>3</sup> FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía de bolsillo*. Madrid, Alianza editorial, 1997, pág. 743

debido a la postmodernidad y su propuesta nihilista. Pensar la escatología y la utopía como inherentes al hombre es aceptar que uno está abierto a los otros, a la sociedad y por supuesto a la trascendencia. En este sentido la *Gaudium et Spes*<sup>4</sup> invita a: "... responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas..." (G.S 4).

Los temas centrales de la escatología en tanto que ciencia de las cosas últimas son: la muerte, el juicio final y la purificación o purgatorio<sup>5</sup>. No entraremos en los tópicos mencionados, pues cada uno de ellos se entiende claramente en el planteamiento elaborado por el judaísmo o por el cristianismo posteriormente, es decir, cada uno de estos temas se entienden dentro de la cosmovisión propuesta de estas mentalidades.

### Avance en el enfoque escatológico

La escatología ha pasado de ser un apéndice dentro de la teología dogmática a vertebrar la teología misma<sup>6</sup>. J. Moltmann, en su obra *Teología de la Esperanza*, inspirado en E. Bloch a través de la filosofía de la esperanza, afianza la escatología para que se convierta metodológica y operativamente en el horizonte global del cristianismo y de la teología y despliegue todo su potencial crítico-público y su capacidad de generar y movilizar utopías históricas de liberación. La escatología ya no será solamente la doctrina de las cosas últimas, sino doctrina de la "esperanza cristiana". La escatología es esperanza, perspectiva y orientación hacia el futuro y por ello, apertura, crítica y transformación del presente.

Según Moltman: "Lo escatológico no es algo situado al lado del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el que se armoniza todo en ella, el color de la aurora de un nuevo día esperado, color en el que aquí abajo está bañado todo"<sup>7</sup>. Bosch, siguiendo a Moltman dice, la corriente cálida de la esperanza penetra en la entraña misma del credo cristiano y da consistencia a la praxis histórica. En el mismo sentido, Metz ha desarrollado su teología política, donde la escatología toma una expresión ético-política liberadora.

En los siglos XIX Y XX, el término escatología fue ganando terreno y terminó por sustituir a la denominación anterior más común y extendida de

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II. Madrid, 1966. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*.

<sup>5</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*. Números 997-1050. En esta apartado del Catecismo se explica ampliamente cada uno de los tópicos de la escatología, centrado sobre todo en la Cristología quien lo lleva a su plenitud.

<sup>6</sup> Es el énfasis que ponen los teólogos Weiss, Schweitzer y Moltman redescubren la centralidad de la escatología en la predicación y vida de Jesús. Jesús es un predicador visionario que ubicado dentro de la tradición apocalíptica transmite un mensaje desestabilizador que consiste en la inminencia del Reino de Dios.

<sup>7</sup> Citado por Juan BOSCH, en FLORISTÁN, Casiano - TAMAYO, Juan José, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, pág. 379

novísimos. Es decir, es un cambio fundamental en los contenidos, en la orientación y en la metodología. Posteriormente, según la crítica moderna de la religión, las imágenes con que se presentaban los novísimos no eran inocentes, sino que jugaban una triple funcionalidad ideológica; infundir miedo y terror al amenazar con las penas eternas del infierno, vehicular una concepción pesimista y negativa y despectiva hacia la vida humana y alejar a los cristianos de sus responsabilidades en la historia.

El enfoque tradicional estaba marcado por una fuerte orientación individualista y espiritualista. Lo que importaba era la salvación del alma, al margen del tejido y de la dimensión integral de la persona. Este planteamiento fue corregido por el Concilio Vaticano II, que rescata la vertiente comunitaria de la salvación y opera como una antropología unitaria e integral (L.G. 9).

La escatología es un discurso que invita a implicarse en la realidad histórica para “transformarla. La atención no se centra en las “cosas últimas”, sino en “lo último” de la realidad, en el futuro absoluto. Es decir, en Cristo, “personificación de las cosas últimas y sentido último de la historia, como dice von Balthasar. La escatología se caracteriza por su articulación cristológica, es decir, Jesús es sujeto de esperanza y a la vez el resucitado es nuestra esperanza. La escatología hunde sus raíces en el ser humano, hasta el punto de que sus presupuestos hay que buscarlos en la antropología teológica. Esto exige una concepción de la realidad no como algo estático, sino dinámico, abierto, con posibilidades reales objetivas y en tensión hacia la meta. El mundo es una historia abierta, en la que acontecen y pueden realizarse cosas nuevas. Lo real es proceso y el proceso constituye un vínculo ramificado entre momento presente, pasado inconcluso y futuro posible.

La escatología cristiana es la que propone un fin común y universal: el yo, la humanidad, el mundo, tienen sentido y ese sentido es el mismo para todos. La esperanza cristiana hace coincidir en uno la meta del individuo singular y la meta de la humanidad, de esta manera se expresa la escatología cristiana sobre las futurologías seculares<sup>8</sup>, expresadas sobre todo en una concepción materialista. La escatología sólo puede hablar del futuro desde el presente, es decir, utiliza mediaciones histórica para hablar de lo transhistórico, dado que su objeto de estudio es inaccesible. Por lo tanto, la analogía juega un papel decisivo. La ciencia de lo último se construye a través de “analogías que quieren aludir a algo que es lo absolutamente no-análogo.

La escritura avala la licitud de la analogía por negación<sup>9</sup> y ella misma la utiliza, por ejemplo, cuando habla de la “herencia in-corrupible, in-maculada” (1P 1,4); “ya no tendrán hambre ni sed” (Ap 7, 16); “no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (Ap

<sup>8</sup> Según Ruiz de la Peña esta es la postura de R. Bultmann, que enfatiza la escatología para el futuro. Lo mismo pasa cuando se enfatiza una escatología intramundana que se apoya en la idea de progreso que le permite llegar a la perfección.

<sup>9</sup> La analogía negativa y positiva es desarrollado por Ruiz de la Peña J.L., págs. 40-41

21,4); “en la resurrección ni ellos tomarán mujer, ni ellas marido” (Mt 22,30). También se encuentra la vía afirmativa. A pesar y dentro de la ruptura, hay una continuidad. La escatología se ha hecho histórica, en cierta medida, con el acontecimiento Cristo, de manera que lo sucedido en él sucederá en nuestra existencia y la del mundo, y la consumación plena se anuncia en las experiencias intramundana de parcial plenitud. Ejemplo de esta vía, Cristo resucitado es “primicia” (1Cor 15,20); los que ahora conocen a Dios por la fe, “verán a Dios” (Mt 5,8); la alegría de la cena pascual presagia el gozo de la cena escatológica (Mc 14,25).

### Los rasgos propios de la escatología, apocalíptica y profecía

En este apartado sigo totalmente a Juan Luis Ruiz de la Peña, pues considero que su reflexión de la escatología, apocalíptica y profecía ubica claramente los tópicos mencionados y resalta el aporte de cada uno de ellos para aclarar la escatología. Es una distinción muy fina que exige precisión.

La tensión entre negación-afirmación corresponde a la continuidad-discontinuidad. La escatología habla de semejanza, no sólo de diversidad<sup>10</sup>; sino de semejanza en la diversidad y viceversa. Cuando se abandona esta doble vía, se incide en el agnosticismo escatológico o en la vía apocalíptica. La apocalíptica es el género literario que ofrece un “reportaje anticipado” de la escatología. Pretensión basada en el supuesto de una total oposición entre el mundo presente y el futuro, y la preexistencia de éste en la esfera divina. Justamente porque el mundo que vendrá es ya una realidad terminada en todos sus elementos, puede ser descrita con detalle. La información sobre el porvenir procede, en consecuencia, un apocalipsis que levanta el velo del misterio escondido y lo hace perceptible al vidente. La escatología es desconocida porque es el misterio, deja de ser incógnito e indescriptible cuando la visión lo revela. En este sentido, la apocalíptica se configura como una cosmología del mundo futuro; puede “leer retrospectivamente los decursos históricos del mundo desde su final contemplado”; puede devaluar la historia a proceso fatalmente mecanizado, y la consumación, a cuadro predeterminado y minuciosamente describible. La escatología no sabe sobre el futuro, este saber del futuro es propio de la apocalíptica.

Estas ideas conducen al problema del lenguaje de la escatología y el único posible, es el lenguaje de la profecía. Profetizar no es vaticinar, predecir o adivinar el futuro. Los profetas hablan del futuro para hacer que el pueblo cambiara su conducta presente, hacían esto porque creían que el futuro no estaba predeterminado, sino que podía ser cambiado. La profecía se ocupa del futuro, mas no para describir lo que va a suceder absolutamente, sino para mantener

<sup>10</sup> Este punto continuidad y ruptura es un punto que hay que conservar, pues describe lo que pasa al hablar de la escatología. Prefiero afianzar el concepto de “tensión” y dejar por el momento el de dialéctica.

abierta la historia a la libre determinación de sus actores, Dios y el hombre; no para “privar al porvenir de su futuridad”, sino para “iluminar la oscuridad del presente”.

Un medio típico de la actividad profética es el símbolo, que también es utilizado en la escatología como recurso para describir lo que es en sí mismo indescriptible. El símbolo, en su ambigüedad tiene la ventaja de preservar la índole inefable de la escatología y el carácter mediato y aproximativo de las afirmaciones que le conciernen. El criterio de interpretación de los símbolos escatológicos está centrado en Jesucristo, dado que en él la palabra prometida deviene promesa cumplida. Para ubicar el tema de la escatología, considero necesario describir algunas características de las cosmovisiones en las que está ubicada, pues en ellas se puede entender mejor el concepto de tiempo, de hombre de mundo y de Dios.

### **Cosmovisiones que pueden ayudar a entender la escatología<sup>11</sup>**

*La cosmovisión hebrea*, experimenta la realidad de manera completamente distinta. Se siente afectado, en todas sus fibras, por lo que le rodea. No puede distanciarse de las cosas para compararlas, para discernir su esencia de todo lo accidental, y formarse así el concepto más claro posible de esa esencia. A él no le interesa tanto lo que las cosas son en sí mismas, cuanto lo que significan para él, los efectos que producen en él, y lo que él ha de hacer con ellas. El mundo de las cosas y de los hombres no es el reflejo de esencias eternas, sino un ambiente en el que él está situado para cumplir una tarea, para responder a una vocación. El hebreo está siempre en camino hacia el “cumplimiento” de su vida, cumplimiento o realización que no puede consistir en conceptos y contemplaciones, sino en actividad y compromiso personal. Esto lo experimenta él juntamente con otros y con ellos forma un grupo, del que sabe que es parte viva, una especie de órgano.

El lenguaje no es para él un medio de expresar con la mayor exactitud posible lo que ve, sino para implicar al otro, para comprometer al otro, en lo que a él mismo le mueve. Lo que el hebreo llama *dabar*, “palabra”, está relacionado con la acción, con un sentimiento que impulsa hacia el exterior, y que trata allí de causar algún efecto: en las demás personas que están inmediatamente presentes y, más allá de ellas, en el grupo y en el mundo. *Dabar* es, a un mismo tiempo, la palabra hablada, la empresa y el acontecimiento. Por eso, la lengua hebrea no tiene los refinamientos necesarios para expresar de la manera más exacta posible los conceptos y las ideas. En vez de párrafos contruidos cuidadosamente, el hebreo utiliza oraciones independientes y breves, unidas entre sí por la conjunción “y” y que casi siempre empiezan por el verbo, expresión clara de la acción. Con frecuencia, el hebreo expresa lo mismo en dos frases

<sup>11</sup> La distinción entre la cosmovisión hebrea y griega está tomado de GROLLENBERG, *Visión Nueva de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1991, págs. 70-73

de palabras distintas, como si golpeará dos veces a la puerta que quiere que le abran. Porque él no pretende tanto dar una idea, cuanto producir algo. En toda su literatura apenas se encuentran un solo raciocinio construido lógicamente, ni un estudio ordenado de algo. Cuando el hebreo quiere tratar de una cuestión (y, en su caso, puede tratarse únicamente de una cuestión que se refiera al hombre, a su tarea y destino, a su relación con Dios), entonces él presenta a una determinada persona que tiene una experiencia o vive una aventura con sus semejantes y con Dios. Venga de donde venga la materia del relato, venga del recuerdo o bien de la imaginación, el relato será siempre “verdadero” si es que realmente mueve al oyente o al lector.

Los acontecimientos inesperados no son, para el hebreo, una desagradable perturbación del orden. Antes al contrario, precisamente a través de tales hechos se da Dios a conocer, lo cual puede significar únicamente que Dios comunica lo que él planea hacer o lo que él quiere que se haga. Tal hecho es un llamamiento a aquellos que cooperan. Los hombres son irrepetibles. Y, por tanto, los hechos no pueden retornar jamás. Porque la realidad es transcurso, historia, una aventura que pasa y que jamás podrá retornar, porque ha de terminar en Dios. Así que los genuinos valores de la vida no pueden concebirse en términos de ver e intuir, en términos de conocer y contemplar, sino en los de escuchar, decidir y obedecer. Cada individuo no es primordialmente un ejemplar de esa clase de animales que (por una circunstancia accidental) está dotado de razón, sino que es una persona interpelada por Dios y, por tanto, responsable.

*La cosmovisión griega*, ante la realidad, contempla y juzga. El griego se ve rodeado por “las cosas”, a las que él ve distintas unas de otras. Por ejemplo, si se siente impresionado por el fenómeno del mundo de las aves, con todas sus clases y variaciones, entonces el griego es capaz de prescindir de las diferencias que existen entre esas aves, en color, tamaño y forma. Esto, para él, serían cosas accesorias. Lo que todas las aves tienen en común, es “la esencia” de ave. Esto es lo característico, a lo que en su mente responde el concepto de “ave”. Imaginémonos que todas las aves se hubieran extinguido. El griego podría seguir contemplando en su mente lo característico de las aves, su “esencia”. Esa mente es, pues, un espejo en el que se refleja la esencia de las cosas y su orden. Porque para el griego, el mundo es *kosmos*, es decir, orden, armonía. Él busca también el orden en su mente. Aspira a hacer claras distinciones, adquirir claros conceptos, a ver nítidamente las relaciones. Las palabras “lógica” y “lógico”, que han adquirido carta de ciudadanía en nuestra lengua, proceden del sustantivo griego *logos* y del verbo *legein*. Con estos términos los griegos querían expresar, al mismo tiempo, las ideas de: reunir, escoger, decir, enumerar, denominar, hablar, exponer y razonar. Para ellos, la “palabra” estaba al servicio de la “razón”. En una expresión, relato o estudio, el griego desea expresar lo más claramente posible lo que él contempla en su mente. Tal es la relación esencial de las cosas. Tal es la verdad. Con el finísimo instrumento que era la

lengua griega, el griego descubre, revela la verdad, en cuanto otra persona es capaz también de contemplarla. Así se comprende también la relación íntima, la conexión que existía entre las grandes artes o maestrías de los griegos: la lógica, la sabiduría y las artes plásticas. A ellos les interesaba siempre la claridad, el orden y la armonía.

Por eso, el griego ha sentido aversión hacia los acontecimientos inesperados. Éstos perturban el orden y las cosas, y perturban la armonía en la sociedad. Esos acontecimientos inesperados están íntimamente relacionados con la materia, con lo material, con todo lo accidental de lo que la mente ha de prescindir, ha de hacer abstracción, para llegar hasta lo esencial. Por cuanto el mundo material escapa de la actividad ordenadora de su mente, el griego prefiere verse libre de él. El griego desea elevarse por encima de la materia y entrar así, sin perturbaciones, en la contemplación, totalmente satisfactoria, de las esencias eternas, de “lo” verdadero, de “lo” bueno y de “lo” bello. Pero su cuerpo le ata a lo que sucede en el tiempo, que es la medida de todas las cosas cambiantes. Pero, incluso en estos acontecimientos cambiantes ¿no habría un orden fijo, un orden que retornaría sin cesar?. Un pensador griego habría dicho que la famosa guerra de Troya pertenece tanto al futuro como al pasado. El mismo transcurso se ha de repetir, incesantemente.

Estas dos cosmovisiones: hebrea y griega condicionan y enriquecen la reflexión sobre la escatología.

### **Pensar la escatología en la actualidad**

Según Von Balthasar, surgen dos aspectos cuando se habla de las preguntas relativas al sentido de la existencia. El primero, es que hay un apasionamiento en tales preguntas y estas preguntas son comunes a todos los pueblos del mundo antiguo. El segundo aspecto es, para el hombre moderno ya no es evidente eso que era elemental y evidente en todas las culturas. El hombre moderno se hartó de las preguntas que van más allá del tiempo, en dirección de la eternidad, es decir, está cansado del mismo preguntar. Tal y como comprobó Comte, el hombre pasó de ser un hombre religioso y metafísico a ser un hombre de ciencia, un hombre de la ciencia, es decir, tiene suficiente con el orden del más acá, en la medida en que éste se deja ordenar.

Sigue diciendo Von Balthasar, el hombre moderno es metafísicamente resignado, vive con modestia, se ha vuelto muy, muy modesto. El hombre moderno se conformó con asumir lo fáctico en su manifiesta cuestionabilidad, en su fragilidad y en parte, en su manifiesto caos y enigma y deja para otros la preocupación panorámica y soluciones definitivas que no sean asunto de la existencia temporal.

## Conclusión

A nivel conclusivo señalo: Podemos entender la utopía como categoría filosófica mayor con una intencionalidad moral y política que es urgente promover para imaginar y forjar representaciones de ideales ausentes del conocimiento sensible y de la realidad porque las utopías quiebran el círculo necesario de las cosas, abren un amplio espacio para la creación de un orden nuevo y comportan la irrupción de lo imaginario y que derriban ídolos aferrados a ser derribados.

En relación con la escatología cristiana, la utopía puede servir como punto de partida hermenéutico para hacer inteligible, expresable y comunicable la esperanza cristiana. Además, la utopía es mediación para vivir la fe y la esperanza en toda su significación humana. Por último, la utopía es una mediación para el despliegue de las dimensiones socio-políticas inherentes a la escatología cristiana.

En su caso la escatología es una mirada anticipadora que el ser humano dirige hacia adelante, hacia su futura perfección, en la doble dimensión personal y colectiva. En la escatología cristiana, Cristo es el principio hermenéutico por excelencia, otro es el del compromiso en y con la historia y por último, el del Reino de Dios que principalmente es un compromiso efectivo de los creyentes con vistas a la renovación de esta nuestra historia humana. Una escatología cristiana históricamente significativa debe plantearse con seriedad y rigor el problema de su relación con las utopías históricas y superar la clásica oposición entre una y otra.

Es necesaria la articulación correcta entre el discurso cristiano y la utopía entendida como categoría filosófica mayor con una intencionalidad moral y política. Es, para escatólogos y utópicos en última instancia, aquella responsabilidad histórica del "... Porque tuve hambre y me diste de comer; tuve sed y me diste de beber; era forastero y me acogiste; estaba desnudo y me vestiste; enfermo y me visitaste; en la cárcel y viniste a verme..." (Mt 25, 35-36). La aceptación o rechazo es un ejemplo de carácter escatológico que suscita la pregunta nuevamente ¿cuál es el sentido de la vida presente y futura y cómo se relacionan? Pregunta que ha tenido respuestas variadas en la historia de la humanidad.

## Bibliografía

- CONCILIO VATICANO II. B.A.C. Madrid, 1966. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Montevideo, Editorial Lumen, 1992.
- ALVIAR, J. José, *Escatología balance y perspectivas*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.
- FLORISTÁN SAMANES, Casiano y TAMAYO ACOSTA, Juan José, *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid, Trotta, 1993.



- GROLLENBERG, Luc, H.: *Visión nueva de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1991.
- HAAG H. VAN DEN BORN A. de AUSEJO S. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona, Herder, 1987.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*. Edición revisada y ampliada. Barcelona, Herder, 1980.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La otra dimensión. Escatología cristiana*. 4ª. Edición corregida y actualizada, Santander, Sal Terrae, 1991.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *El último sentido. Una introducción a la escatología*. Madrid, Ediciones Marova, 1980.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2008.



Flor de María T. Fonseca Montes de Oca  
Área de Edición

Liborio Morán Rosales  
Portada

1er Coloquio

Modernidad, Educación y Utopía.

A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro. Se reprodujo en el Área de Diseño y Edición de Publicaciones del ISCEEM el mes de junio de 2011 con un tiraje de 250 ejemplares, más sobrantes para reposición



GOBIERNO DEL  
ESTADO DE MÉXICO

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN

