

## EL SENTIDO DE LA UTOPIA\*

En el tema de la utopía hay constantemente, como lo veremos en la mesa redonda, una tensión entre lo real que se quiere corregir, lo existente, y el deseo de dónde se corrige. Ha existido en la tradición utópica un énfasis, puesto a veces en la idea de un bien conseguible y también el énfasis en la perfección imposible, donde la utopía pasa a ser la expresión de la finitud e imperfección ante las aspiraciones de la corrección ética, por ejemplo. Por otra parte, ha habido una tensión entre la invocación revolucionaria y la ironía conservadora en la resignación.

La utopía aparece siempre como una temática de doble cara y afecta no sólo al pensamiento político, sino que deslinda con el tema de la poesía y de la religión. Esta mesa redonda no pretende sino esbozar algunos de los puntos de esta tradición. Cada uno de los expositores tiene algo personal y particular que aportar a este examen. En este sentido no va a resultar aquí un análisis académico tradicional, sino más bien la idea es recoger la experiencia de estas personas, las que han trabajado en el tema desde perspectivas heterogéneas, tanto desde el punto de su posición filosófica como también de su disciplina o quehacer.

---

\*Mesa Redonda, realizada los días 2 y 3 de noviembre de 1988 en el Centro de Estudios Públicos. Las versiones que aquí se presentan fueron expuestas e dicha oportunidad y revisadas posteriormente por los autores para su publicación.

## EL FIN DE LA UTOPIA

Virgilio Rodríguez

Nuestra percepción es el gran límite. Más allá de la prisión transparente que rige nuestros sentidos está ese nuevo mundo sospechado pero jamás habitado. Nadie, nadie, nadie, de verdad, vive en la tierra, decían los antiguos mexicanos; de ser así, esta vida que entendemos en curso, tiene un carácter provisional, ante la verdadera.

La Poesía, esa percepción que quiere adelantarse a lo percibido, nos dice que la vida está en otra parte. La sensación de encontrarnos localizados en un no-lugar, la ausencia de un suelo definitivo que no sea despiadadamente el de la tumba o, en suma, todas aquellas situaciones en las que se presenta la precariedad de la existencia, son el sustrato en el que se manifiesta y cobra vigor el impulso efectivo que va en su tránsito modulándose hacia la utopía. Desde el no-lugar, en un giro del lenguaje que la invoca como ausencia para que brille en el deseo, la llamamos utopía, ningún lugar, el nombre de una patria todavía verbal, cuya puerta de entrada exhibe en la inscripción de advertencia: *non plus ultra*.

Es desde este más acá, entonces, que trataré de hablar precariamente de la utopía.

El título de este ensayo, “El Fin de la Utopía”, pareciera evocar con timidez –en el acortamiento de “final” en “fin”– el conocido texto de Herbert Marcuse, aparecido en 1967.<sup>1</sup> Sin embargo, y respetando los aspectos clarificadores que brindan esas páginas, quiero establecer de antemano, el propósito orientador de mi cometido. Este no es ya el término de la utopía, que es a lo que apunta con precisión el escrito de Marcuse, sino la finalidad, el sentido de lo utópico que ronda en mi preocupación.

Para Marcuse, el concepto de utopía es histórico. Y ciertamente que lo es, para cualquiera que se haya detenido a meditar el largo recorrido de los impulsos en la cultura. Sin embargo, la formalización de la noción de utopía, comenzada en Europa a partir del siglo XVI, no preexiste al fenómeno. En palabras de Ernst Bloch, podemos aceptar que “el reducir el elemento utópico a la concepción de Tomás Moro, o bien orientarlo exclusivamente a

---

VIRGILIO RODRÍGUEZ. Master of Arts y Master of Philosophy en la Universidad de Columbia. Hizo estudios de doctorado en esa Universidad, y trabajó la tesis: “La Tradición Utópica en la Obra de César Vallejo”. Es director del Instituto de Arte de la Universidad Católica de Valparaíso.

<sup>1</sup> Herbert Marcuse, *El Final de la Utopía*. Trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Ariel, 1986).

ella, equivaldría a reducir la electricidad al ámbar del que ésta extrajo su nombre griego, y en el que fue percibida por primera vez”.<sup>2</sup>

El deslinde que va a ofrecer Marcuse reduce, a mi parecer, el ámbito en el que se manifiesta la utopía, que no es menos extenso –si se le concede el carácter de mundo alternativo– que el propio de la ontología.

Para Marcuse, la utopía “se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles” (p. 9). No obstante en esta definición, que está en consonancia con lo que habitualmente se escucha, Marcuse entra a distinguir dos aspectos. Dice:

En la discusión corriente de la utopía, la imposibilidad de la realización del proyecto de una nueva sociedad se afirma, primero, porque los factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social, se oponen a la transformación. (p. 9).

Más adelante continúa:

El proyecto de una transformación social se puede considerar irrealizable, porque está en contradicción con determinadas leyes científicamente comprobadas, leyes biológicas o físicas.

Este segundo aspecto es para Marcuse el propio de la utopía; añade: “sólo un proyecto así es utópico en sentido estricto, o sea, extrahistórico”. El final de la utopía se formula en este autor, a partir del deslinde explicitado, donde lo utópico es lo irrealizable y extrahistórico. Pero el primer aspecto, que va de suyo confundido con este segundo, es aquello que le da final a la utopía, al estar en el ámbito de lo histórico realizable, pues la imposibilidad de la transformación de una situación social por la ausencia de factores subjetivos y objetivos que la posibiliten, debe ser considerado como algo, según Marcuse, a lo sumo, provisionalmente irrealizable, puesto que, nos dice, “puede ocurrir perfectamente que la realización de un proyecto revolucionario sea impedida por fuerzas y movimientos opuestos que son, precisamente, superables y superados en el proceso de la revolución.”

La utopía deja de serlo para Marcuse desde el momento en que toma un lugar. Este se constituye en la transformación social. No es mi ánimo, sin embargo, adentrarme en este aspecto, enormemente complicado, y cuyo tratamiento requeriría más extensión que la que deseo procurarle a este escrito. Mi crítica *in toto* podría formularse a través de la reducción socioló-

---

<sup>2</sup> Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, Trad. Felipe González Vicen, (Madrid: Aguilar, 1977), T. 2, p. 24.

gica a la que se encuentra sometido el concepto de utopía. ¿Qué sucede con los otros aspectos que la utopía –no solamente un proyecto social– arrastra en su curso alternativo? Los aspectos artístico, religioso, síquico, filosófico, literario, aun geográfico, arquitectónico, para enumerar sólo algunos, ¿no son también manifestaciones que conforman esa modulación peculiar del impulso utópico y que apuntan con él a una vida mejor? El éxodo de una realidad a otra, ¿no significa, por ende, asumir el desierto, y poblarlo de imágenes de un bello pre-aparecer?

Queda claro con lo anterior que esta exploración *in terram utopicam*, breve, como lo intento, deja de lado los aspectos más constructivos y racionales a los que el tema generalmente obliga, y resalta lo que podría entenderse como la dimensión de los afectos. Pues, aun a riesgo de cansar con la repetición, considero que más que con la descripción de modelos constituciones ideales, o análisis de coordenadas socio-políticas que puedan posibilitar una nueva sociedad, el sentido de la utopía se avizora en aquello que he llamado el impulso utópico.

El impulso utópico no es otro que el que otorga el deseo a lo largo de la historia. Y su trayecto podrá representarse como un hiato entre la nada y el todo. O en otras palabras, entre la carencia y la abundancia. Para dar cuenta de esto voy a acudir a la notable intuición de aquel viejo maestro Jacob Böhme tamizada en el claroscuro con que le refiere su compatriota Ernst Bloch.<sup>3</sup> Así diré que el primer impulso que reconoceremos después en lo utópico es el hambre; éste nos hace salir de nosotros mismos (tal vez, sin él seríamos un gigantesco autismo), y entrar en relación con el mundo, pues el hambre implica una situación dual: por una parte, enfrenta la nada, sentida como carencia, y por otra, mediante la misma carencia sentida, adelanta la satisfacción del vacío a llenar. El primer impulso anticipatorio sobrepone, entonces, la abundancia a la carencia, y esa suerte de imagen somática nos pone en movimiento en pos de la satisfacción. Comienza así la realidad en ese tacto entre ser precario y mundo disponible.

La trasposición de este impulso anticipador a la dimensión de los afectos, se cumple en el deseo. Se desea algo. Primeramente en forma vaga, luego cada vez más nítidamente. El deseo siempre busca el objeto en el cual afincarse y del cual adelanta su imagen, como un símbolo, ese fragmento de algo que simboliza al querer unirse al fragmento que lo completa.

En esa fenomenología de los afectos que esboza Ernst Bloch<sup>4</sup> el impulso interior se manifiesta primero como “aspiración”, apetencia de algo.

---

<sup>3</sup> Ernst Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972).

<sup>4</sup> Véase *El Principio Esperanza*, T. 1, pp. 29 y sgtes.

Luego de percibida, se “hace” “anhelo” ya dirigido hacia lo exterior. El anhelo es un claro movimiento hacia un objetivo. Según los distintos objetivos del anhelo, se convierte en un determinado “impulso” dentro de la gama de impulsos de algo. El impulso, dice Bloch, es lo específico entre las distintas pasiones y afectos. El objetivo del impulso es siempre el apaciguamiento, la satisfacción. Si ello no sucede, el “afán” queda siempre insatisfecho.

Cuando a la relación con el objetivo al que se dirige el impulso se suma la capacidad de imaginar el objetivo, aparece el “deseo”. “El desear tiende hacia una imagen, de la que el afán pinta el colorido” (p. 30), dice Bloch, para añadir más adelante: “Las representaciones incitan al deseo en la misma medida en lo que lo imaginado, presentado, promete realización” (p. 30). Sin embargo, el deseo tiene un carácter distinto de la siguiente aparición, el querer. Bloch especifica: “En el deseo no hay todavía nada de trabajo o actividad, mientras que todo querer es, en cambio, un querer hacer. Sin embargo, sólo puede quererse lo que se desea. Frente a la actividad que genera el querer, “los deseos –nos dice–, no actúan, pero pinta y retienen con singular fidelidad lo que tendría que hacerse” (p. 31).

Distinguiéndolo de los impulsos de la mera apetencia, la que se disminuye o apacigua con la satisfacción, Bloch le otorga al deseo una importante característica: “El deseo se mantiene insatisfecho, es decir, nada de lo dado le basta. El impulso como aspiración determinada, como apetencia de algo, vive siempre en él” (p. 31). Por esta cualidad, el deseo, su no contentarse con lo existente, es ya el germen de aquello que he denominado el impulso utópico; el que no sólo se manifiesta históricamente en cualquiera mirada descriptiva, sino que tiene su propia historia, historia utópica en las fuentes de partida y de llegada de la nada y el todo, la carencia y la abundancia.

Desde tiempos antiguos, ha habido imágenes heterodoxas (es decir, incongruentes con las que legitiman la realidad percibida), que presentan una vida mejor sobre la tierra. En su conjunto, expresa la inadecuación del hombre con respecto a un mundo feliz. Estas imágenes son numerosas y constituyen lo que podríamos llamar un excedente de diferentes concepciones entregadas por el ámbito de los mitos, la religión, la literatura, la leyenda, la filosofía, etc. Las Islas Afortunadas, La Tierra de Cocaña, Los Campos Elíseos e innumerables otras localizaciones imaginarias corresponden a esta serie alternativa a la realidad. En verdad, son derivaciones de arquetipos fundamentales que confirman un impulso utópico que recorre toda la cultura occidental.

La Edad Dorada como imagen desiderativa es ilustrativa al respecto, y se constituye como una de las expresiones más claras de un arquetipo.

Ella, perteneciente al ámbito mítico, ha sido conservada en la memoria cultural por la literatura.

Sin embargo, tal como la presenta inicialmente Hesíodo en *Los Trabajos y los Días*; la Edad Dorada, estado inicial de felicidad para el género humano, implica una sucesiva degeneración de la naturaleza humana co-extensiva con su pérdida. A esta época la suceden otras: la Edad de Plata, la Edad de Bronce, y la de Hierro, identificada por el poeta como la presente. De esta manera, el transcurso temporal no sólo aleja de la felicidad inicial, sino que muestra también ciclos en los que el mundo y el género humano decaen. Cada ciclo es inferior con respecto al anterior, y en ellos se va produciendo un progresivo aumento de la desventura. La esperanza que suscita esta imagen, por tanto, quizás, se deba a una contaminación con otro tipo de expectativas escatológicas.

Otra imagen arquetípica, conectada con el utopismo, es la del Paraíso Terrenal. Al igual que la Edad Dorada, el Paraíso implica una pérdida y su consiguiente estado postlapsario. No obstante, esta imagen se inscribe en una concepción temporal distinta a la presentada por Hesíodo, pues la percepción hebrea del devenir se constituye históricamente como trayecto temporal regido por una Providencia Divina. Esta Providencia es percibida como promesa de restitución del estado original. Más aún, la plenitud total, y por lo tanto, la imposibilidad de una segunda pérdida está contenida en la promesa. De manera que la imagen del Paraíso se encuentra al final de un trayecto histórico en un futuro inescrutable.

Una nueva imagen vinculada con la dimensión utópica, y tal vez la que más fortuna ha tenido en ella, es la de la ciudad ideal, cuya extensión propone una sociedad ideal planetaria. Sin embargo, es necesario puntualizar que la ciudad ideal como imagen desiderativa tiene también una antigua raigambre en la historia, aun cuando sólo es posible registrarla debido a la conciencia de autonomía que potencia, con posterioridad a las imágenes de la Edad Dorada y el Paraíso. Platón, en todo caso, no fue el primero en formularla en *La República*.<sup>5</sup> Sin embargo, la república ideal platónica, a pesar de estar sustentada en ideas transmundanas, representa un estadio importante para la generación de una conciencia utópica. La relevancia de la racionalidad en la organización social constituye un avance hacia la idea de autonomía humana.

Otra línea de pensamiento que será retomada por la reflexión utópica es la desarrollada por Aristóteles. En ella están las bases para constituir una

---

<sup>5</sup> Aristóteles, por ejemplo, anota que Hipodemo de Milato y Falcas de Calcedonia, respectivamente, habían ideado un estado perfecto con anterioridad a Platón.

teoría evolutiva en conjunción con el fenómeno utópico. Aristóteles permite esta línea evolutiva inversa a la idea de la plenitud originaria mediante una valoración de la noción de materia. Por una parte, ella determina las condiciones de lo existente, y, a través de ella, es posible inferir un proceso causal que explica lo fenoménico. Este es visto como el producto del paso de la potencia que encierra la materia, a su actualización. Por otra parte, como principio fundamental, la materia contiene la posibilidad del todo.

La noción de una materia en latencia es fundamental, luego, para la constitución de una teoría utópica frente a la “factividad” de lo real. Así pues la materia aristotélica representa dos determinaciones de lo posible: la que condiciona los fenómenos *Katá to dynatón*, decir según, las posibilidades causales, y la que entrega la materia como *dymamei on*, ser, en posibilidad, la substancia misma de lo posible. En este sentido, la categoría de posibilidad no está determinada por un principio causal, lo que permite pensar en coordenadas utópicas, en una nueva relación entre la realidad y esa categoría de la posibilidad.<sup>6</sup>

La Edad Dorada, el Paraíso y la ciudad ideal, imágenes arquetípicas de un impulso desiderativo, cristalizan concepciones teleológicas. Consideradas desde la perspectiva utópica, estas imágenes experimentan un desplazamiento de significación, pues siendo inicialmente configuraciones imaginarias de una realidad plena al contacto con la mirada histórica del utopismo posterior, se transforma en índices que ponen de manifiesto el modo inicial del pensamiento teleológico o finalista.

La Edad Dorada y el Paraíso se sitúan al principio y al final del tiempo; son su alfa y omega. En este sentido, la conciencia utópica contemporánea, que no considera un estado de plenitud inicial, sino que sitúa la plenitud como culminación de un proceso históricamente en el futuro, llama la atención sobre la inadecuación de concepciones, que interpretan la realidad a partir de postulados soprahumanos y ahistóricos.

No obstante lo anterior, estas antiguas imágenes son incorporadas con todo derecho a la dimensión utópica y continúan formuladas en diferente lenguaje, ejerciendo en ella la función polar de ser configuraciones de un *telos* o final. Pues, desplazadas de las concepciones que las caracterizaban, aun señalan de una forma peculiar en la figura del espejismo una verdad fundamental para la utopía. La explicación de este proceso es difícil y no está exenta de *aporías* conceptuales. Sin embargo, puesto que mi propósito no consiste en dar cuenta analítica ni exhaustiva del fenómeno utópico, creo válido

---

<sup>6</sup> Quien a llamado la atención sobre este desarrollo aristotélico es, una vez más para el utopismo, Ernst Bloch. V. *El Principio Esperanza*, T. 1, pp. 179 y sgtes.

presentar una explicación analógica al respecto. Para ello, acudiré a mostrar dos formas distintas de considerar una meditación sobre la realidad.

El filósofo José Ortega y Gasset en *Meditaciones del Quijote*<sup>7</sup> describe:

“En verano vuelca el sol torrentes de fuego sobre La Mancha, y a menudo la tierra ardiente produce el fenómeno del espejismo. El agua que vemos no es real, pero algo de real hay en ella: su fuente. Y esta fuente amarga, que mana el agua del espejismo, es la sequedad desesperada de la tierra”.

Los términos de la descripción hecha por Ortega corresponden a los de una inversión de nuestra percepción habitual, lo que permite ver la sequedad como índice de fuente. Esta operación es característica de la búsqueda de un saber mediante causas. La búsqueda es entonces, la de la fuente, origen del espejismo. Por lo contrario, el pensamiento utópico está menos preocupado del origen de algo, que de su finalidad, el por qué se direcciona hacia un para qué. El dinamismo propio de lo utópico es teleológico.

Si consideramos la misma percepción del espejismo, ya no remitida hacia su origen sino hacia una finalidad, la inversión conceptual entrega algo diferente; lo que presenta el espejismo es la compensación de una imperfección: la falta de agua. Como tal, la imagen es un signo que anticipa la eliminación de una carencia. En esta mirada reinterpretativa, es la tierra misma la que, al crear el espejismo, está indicando una dirección en ella, que la lleva a la perfección, a suplir la carencia.

El espejismo, conforme a lo dicho, visualiza un no-lugar. Representa, paradigmáticamente, un movimiento de las cosas, desde la carencia de ser, hacia lo que debe ser. Esto puede ser, entendido en último término, como una tendencia del mundo hacia el cumplimiento de su perfección y la percepción de este movimiento o proceso sólo puede lograrse así, a través de las imágenes que ponen de manifiesto tanto la carencia del mundo, como su posible perfección.

La tierra finge el agua que le falta. La conciencia de esta ficción como anticipación de un mundo pleno es lo que permite que las antiguas imágenes de la abundancia, reconocidas como espejismos, continúen configurando la dimensión utópica contemporánea. Al mismo tiempo, le permiten percibirse a sí misma como una tradición, algo que siempre estuvo presente en diferentes modulaciones.

---

<sup>7</sup> José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1971), p. 129.



Para el pensamiento utópico es fundamental la idea de proceso. Las viejas imágenes de una vida mejor como la Edad de Oro, el Paraíso Terrenal, la ciudad ideal, continúan ejerciendo su atracción, porque son transpuestas hacia el futuro como dimensión abierta de la posibilidad. En este sentido, el utopismo reclama aquello que subyace a toda concepción procesual: la inconclusividad de lo existente. Si la creación es algo concluido, la posibilidad de una realidad cualitativamente distinta, también se cierra. Esto marcaría, a mi juicio, el deslinde entre el ámbito utópico y el de lo propiamente religioso, al menos en gran parte de la tradición occidental, pues a menudo Utopía y Escatología como propensiones hacia un estado final de cosas, han tendido a confundirse. De más está argüir como características diferenciadoras, la polaridad existente entre autonomía y heteronomía, immanencia y trascendencia, paraíso en esta vida o en la otra. Los impulsos afectivos o los movimientos del ánimo corrientemente traspasan las conceptualizaciones y los límites instructivos de las facultades intelectivas. La utopía, por lo demás, a menudo ha tomado prestado el vocabulario y las imágenes de la tradición mesiánica. ¿De qué otra forma, sino con los poderosos signos de esa tradición escatológica, puede hablarse de una dimensión tan indeterminada y abierta como el futuro? ¿Cómo puede darse cuenta de las premoniciones de un final que es un nuevo comienzo, sin poblar el impulso teológico con los reparos orientadores de las viejas imágenes y sus nuevas transposiciones? Pues Utopía y Escatología habla del final, el *non plus ultra* que, a semejanza del no-lugar, en su negación inicial afirma lo que niega. Más allá de nuestra percepción, el gran límite. Como si la exaltación de los sentidos y su mezcla, donde Utopía, Escatología y Arte se reúnen, procurara por una nueva combinatoria si no nuevos sentidos al hombre, al menos un nuevo sentido a la vida.

Si la creación está concluida, sólo queda su destrucción para dar paso a un nuevo estado. De ahí que se piense, desde coordenadas religiosas, que la naturaleza usurpa el lugar del reino, la desaparición de aquella, hará emerger la nueva realidad. “Mira, que hago todo nuevo” manifiesta Dios en el *Libro del Apocalipsis*.

De un modo similar a la idea de una conflagración cósmica que despeja el nuevo cielo y la nueva tierra, la utopía ha tendido de un tiempo a esta parte a confiar su advenimiento mediante la idea de revolución. La misma fuerza de la catástrofe, el colapso de un orden de vida, está contenida en esa noción. Sin embargo, ello o da cuenta en coordenadas seculares del problema que, a mi juicio, es el capital en el ámbito de lo utópico, la muerte. La muerte es, en la intensa visión que presenta Ernst Bloch, la gran antiutopía. Ella es un *ultimum*. Nada hay tan al final como la muerte. Creo

que la finalidad de la utopía, su sentido, se arriesga en este momento. Pues el proceso del mundo, entendido utópicamente, puede concluir en el éxito o en el fracaso, ya sea en su tránsito suave o violento. Y si nada hay tan al final como la muerte, ¿cuál es el sentido que cobra la utopía en un mundo así ferozmente determinado? Creo que la utopía abre una esperanza desde la inmanencia, pues su constante aparecer, su persistente aparición, evoca las trompetas de Jericó. La utopía le combate el final a la muerte. Mientras las trompetas sigan sonando, el proceso del mundo estará aún indeterminado y, tal vez, un día la estructura de la muerte se desplome. El gran sueño de la inmortalidad, perseguido por magos y alquimistas, ¿no ha sido, tal vez, tomado hoy por la ciencia y su técnica en la forma de una utopía médica? El carácter de irresolución que conlleva toda visión procesual mantiene el fin todavía abierto. No hay nada escrito aún. “Nadie, nadie, nadie, de verdad, vive en la tierra”.

## UTOPIA Y LENGUAJE

### Raúl Zurita

Al comenzar a tocar el tema y las relaciones de utopías con poesía se me vino a la mente un mito de creación. Es un mito mapuche, que dice más o menos así: estaba el Creador y decidió mandar un ser creado por él y arrojarlo, lo creó y lo arrojó. Este ser se estrelló contra la oscuridad y quedó medio atontado, porque el golpe había sido demasiado fuerte. Entonces, el Creador decidió mandar al espíritu de la mujer para que despertara al ser que había quedado atontado por el golpe. Lo empezó a despertar poco a poco, y por cada miembro que le iba despertando, se iban creando las cosas del universo, así cuando le despertó los brazos, se crearon las montañas, cuando le despertó las piernas, se empezaron a crear los ríos, cuando ya casi al final, le despierta los párpados y los ojos, se crea todo el universo de las estrellas y el firmamento. De ese modo se fue creando el mundo, sin embargo, se le olvidó despertarle el corazón; y el corazón tuvo que empezar a

---

RAÚL ZURITA. Estudio Ingeniería Civil en la Universidad Santa María y cogido probablemente por un vuelo utópico abandonó la calculadora para dedicarse a la poesía. Con su obra *Purgatorio y Anteparaiso* se instaló definitivamente en la historia de la literatura chilena y ha seguido produciendo obras de extraordinario interés. Editorial Planeta va a publicar próximamente una versión revisada de *Anteparaiso*. Obtuvo el Premio Pablo Neruda, 1988. Su próximo libro, en el cual trabaja desde hace un tiempo, y algunos de sus poemas ya se conoce, se llama *Canto a los Ríos que se Aman*.

despertarse solo y de ese tener que despertarse solo, nació el hombre, que en realidad, todavía no despierta bien del todo, por eso, está condenado a pensar, porque no entiende, porque recién está despertando, porque solamente es una criatura en la tierra. Todo el universo, todas las cosas en realidad, nos están dadas, el pensamiento visto desde la perspectiva de ese mito de creación, es la primera condena, que significa precisamente el advenir, o el convertirse en una criatura humana.

Partiendo de esa idea de carencia originaria, de atraso, el lenguaje nos ha dibujado permanentemente una imagen tan opaca como brillante de aquello en lo cual solemos soñar. Todo aquello que podemos decir, todo aquello que podemos expresar conforma el ámbito de lo posible. Así, dentro de estas mismas palabras que podemos decir, desde los tiempos más inmemoriales distintas culturas, distintos modos de relaciones han levantado dentro del lenguaje, dentro de las palabras con que se intercambian sus signos, imágenes y sueños que paradójicamente ya no le pertenecía al lenguaje, ni le pertenecían a los signos. Precisamente la noción misma de la utopía tiene esa carga inicial, paradójica, y se instala necesariamente dentro del horizonte de las palabras, y dentro del horizonte de los textos. Podemos formular un pensamiento cuya fisicalidad, en realidad, se representa como un anhelo que se lanza hacia el futuro, solamente en la medida que ese mismo lenguaje al formularlo nos dice que es una dimensión de nuestras posibilidades y es una dimensión de lo imaginario.

Ahora, hablar de los sueños, hablar de ese horizonte real de lo no dicho, querer decirlo en realidad, con palabras de este mundo. Hablar de un sueño que no alcanza a ser formulado. Que del momento en que realmente es explicitado y, narrado, desaparece como tal, para conformar el ámbito de lo dicho, situarnos, digo, en esa perspectiva del lenguaje, es ubicarnos en el aspecto más dramático y más patético que tiene la palabra utopía y de lo que han significado los levantamientos utópicos en el curso de nuestra historia. Todo arte que es capaz de emocionarnos despliega frente a nosotros aquel ámbito de lo no dicho que precisamente por ser formulado desde este lado de las palabras, desde este lado del lenguaje, hace que el instante de la emoción, del encuentro sea el único momento en que se dice, nos dice que desde este lado del lenguaje solamente podemos apuntar, señalar fugazmente, algo que ya no le pertenece al ámbito de las palabras. Precisamente en el instante en que se formula, en que se dice aquello que realmente quisiera decir, aquello que realmente quisiera expresar, es el mismo instante en que esa expresión se nos pierde de vista y el desencuentro se hace absoluto. De allí el carácter dramático que tiene toda cita frente al pensamiento utópico y frente a la realidad utópica. Ella no nos habla tanto de una

plenitud posible, ni siquiera de una infelicidad real que lleva a construirlo, sino que más bien, nos informa de los límites de un lenguaje, de los límites de unas palabras, que a pesar de su propia precariedad son lo único en realidad que tenemos.

La utopía es en ese sentido algo indecible. En este momento en que yo hablo de ella, yo quisiera poder evitar las mismas palabras, y que por un instante nos uniéramos en un pensamiento no formulado en una imagen que se nos va a perder, que se nos va a perder de inmediato, pero de la cual todas estas palabras, todo los poemas, todas las sinfonías, todos los cuadros que se han compuesto, no son si no su alegoría, su representación trágica y su metáfora más despiadada. Pensar que estamos condenados a intercambiar unos cuantos signos, a intercambiar unas cuantas palabras, que realmente son permanentemente barridas como briznas de pasto, frente a ese infinito torrente de lo que no alcanza a decirse o de aquello que en realidad o puede decirse.

Esta situación paradójica en la cual el mismo lenguaje nos enfrenta y el mismo lenguaje nos aprisiona, está curiosamente ya descrita en una de las obras probablemente cimeras de la construcción utópica que podría ser la Comedia de Dante. Precisamente en la entrada del Infierno hay ya una inscripción paradójica. Dice hacia el final, el Infierno... “que antes de mí no hubo cosa creada, sino eterna y yo eternamente duro, dejen las esperanzas ustedes que entran”; es ésa más o menos una traducción literal, o sea, que e la concepción dantesca, esta concepción que inaugura la lengua italiana y que antecede en seis siglos a la unificación política de Italia. El Infierno ya estaba creado antes de que los hombres, o sea, antes de que la idea misma, que es la noción de pecado, la noción de falta, adviniese ya la consecuencia, el Infierno ya estaba hecho. Análogamente el lenguaje nos plantea una situación similar. El dolor como la extrema felicidad nos expulsan del mundo. Todo dolor en realidad, es absolutamente irredento. Cuando alguien dice “sufro”, o “estoy solo”, ya en cierto sentido, el sonido de sus propias palabras lo acompañan y ha decidido intentar la comunicación y esa soledad y ese dolor ha pasado a ser lenguaje.

Todo aquello de lo cual podemos tener experiencia que sabemos que no alcanza a acceder a las palabras que no alcanza a formularse que está allí, que no tenemos otra posibilidad para referirnos a ellas que no sea con estas mismas palabras. Todo aquello que no alcanza a ser dicho constituye precisamente el *Inferno* o la utopía de lo negativo de todo aquello que podamos decir, hablar o comunicar. Podríamos decir que eso es precisamente el infierno de cualquier literatura y de cualquier poesía. Análogamente podemos pensar en todas aquellas situaciones de las cuales el mismo presente tam-

bién nos puede informar; en el cual las palabras, el lenguaje, se revelan como absolutamente insuficientes y en caso de ser expresado en ese momento solo da cuenta de un estado de comunicación lamentable y precario donde nos está vedada la posibilidad de ser felices.

Aquello que queda afuera de lo dicho, porque lo dicho pasa a ser una patentización precaria, un residuo execrable de la emoción, es lo que podríamos llamar también el horizonte utópico o el paraíso de cualquier cosa que podamos decir, de cualquier literatura o de cualquier poema.

Nuestra misma situación como latinoamericanos nos informa permanentemente de esa paradoja, y de esa dualidad. De hecho, hablamos una lengua, una lengua increíble que nos permite la posibilidad del encuentro y que también contempla la palabra adiós. Hablamos una lengua que tiene cinco siglos de historia y que de una u otra forma carga en sí, en su memoria, las condiciones por las cuales se impuso. Cada palabra que vamos diciendo en esta lengua, en esta lengua que estamos hablando ahora, de una u otra manera nos retrotrae a todo el cataclismo, el derrumbamiento, los logros, los desencuentros, los encuentros que su historia ha traído con nosotros.

Cada ser, cada persona que habla, no habla sólo por sí; después de prácticamente cuatrocientos cincuenta años de que se iniciara esta lengua, y se impusiera esta lengua sobre estas tierras, un poeta, Neruda, en *Alturas del Machu Picchu* plantea, tal vez por primera vez el reencuentro de un horizonte utópico dentro del lenguaje que hablamos. Y allí es donde también la misma palabra utopía y las connotaciones históricas que ha tenido se reflejan frente a la particularidad de nuestra historia, como algo doble y posiblemente engañoso. Más bien, vivimos en la ilusión y en la utopía de que somos seres individuales. El gran sueño en realidad es ése; el gran sueño pareciera decir permanentemente yo soy el que hablo, yo soy el responsable de las palabras que emito, mi afectividad y mi emoción me pertenecen.

Curiosamente, en *Alturas del Machu Picchu* hay un verso muy conocido que dice: “yo vengo a hablar por vuestra boca muerta”. Es curioso cómo ese poema de Neruda y concretamente ese verso, yo vengo a hablar por vuestra boca muerta, nos llama inmediatamente la atención sobre un horizonte utópico sobre el cual se tendería toda nuestra historia. En realidad, podríamos decir inmediatamente que nadie puede hablar, que ninguna boca muerta puede hablar a través de uno. Que uno sólo es dueño de su palabra y esto, a duras penas. No obstante, la percepción, el simple hecho de hablar, de mirar, de ver nos dicen que esa no es una operación solitaria. Que en realidad aquello que en Neruda aparece como un acto único y privi-

legiado, es en realidad algo que sucede a cada instante sobre la tierra, que en verdad no somos tan dueños de lo que decimos y que en nosotros permanentemente y a cada instante se cumple el mito, la realidad o la creencia de la resurrección de los muertos, que en ese sentido toda persona que habla es alguien que le permite hablar a sus antepasados, que le da una nueva oportunidad de mirar, de ver, de oír y de expresarse.

Cuando nosotros vemos los paisajes que nos circundan, o podemos reconocer en la calle, o desde una micro el rostro de los seres humanos que nos acompañan en esta aventura, no solamente somos nosotros los que miramos; en realidad, en ese rostro, en ese paisaje, están presentes también todos los otros ojos que miraron, todos los otros oídos que escucharon y todas las otras palabras que fueron dichas. Eso en realidad es pertenecer a una tradición y a una cultura, es decir, darle permanentemente la oportunidad para que los muertos hablen en cada una de las palabras que nosotros vamos diciendo. Entonces ya casi al final, una sospecha para mí terrible se alza sobre nosotros. No será en realidad, que la única utopía, el único sueño es creer que efectivamente somos nosotros los que soñamos, somos nosotros los que decidimos, cuando en realidad los grandes sueños, las viejas persistencias, los muertos, todos aquellos que nos antecedieron, se juntan en cada uno de nosotros para formularnos un sueño, una imagen que de tan a la mano, de tan cerca que la tenemos nos encargamos permanentemente de lanzar hacia el futuro. Probablemente la utopía se nos arranque en este mismo segundo, en estas mismas palabras que ahora yo puedo decirles y que podemos conversar. Probablemente ella forma parte absoluta de nuestro estar en la tierra, de tal modo, que no solamente ella se hace presente y es presente en cada carnalidad, en cada gesto humano, sino que su presencia es tan arrebataadora, es tan fuerte que cualquier ilusión del yo, cualquier ilusión no es sino una patética construcción de un universo, en el cual permanentemente somos sobrepasados y somos hablados.

Finalmente quien sueña, quien quiere algo quiere que el mundo se mimetice y se confunda con su afectividad, quiere que su propio corazón lata al unísono del corazón humano. Hablar de un lenguaje que no tiene palabras que solamente corresponde a las expresiones máximas de toda nuestra afectividad de tal modo que aquello que hemos dado en llamar la realidad no sea sino el eco de nuestras emociones, de nuestros afectos y de nuestros sentimientos, todo eso, levante probablemente el único sueño del cual todavía podemos prevalecernos. Quien ama crea el mundo, al unísono de su propio corazón, quien habla, y sabe que esas palabras apenas dichas, refugian y esconden algo que en realidad no les podría decir, no se los podría decir jamás, entiende que este mundo en realidad, no es uno solo,

sino que son muchos, que aquellos que hemos dado en llamar el “no lugar” es la forma probablemente más fuerte, más radical y más presente de nuestra permanente presencia sobre los sueños y sobre la tierra.

## REVALORIZANDO LA UTOPIA FRENTE A LA CRISIS

**Martín Hopenhayn**

Según como se mire, esta mesa tiene el mérito de la diversidad o el riesgo de la dispersión. Efectivamente, los tres enfoques planteados sobre utopías difieren bastante. Por un lado Virgilio Rodríguez enfatizó el impulso utópico, que sobrepone la abundancia a la carencia y que rescata el deseo afincado en lo efectivo, intenta desde allí una fenomenología o genealogía del utopizar. Por otro lado, Raúl Zurita planteó la utopía como una suerte de epifanía recurrente, aquello que la palabra o la obra de arte intenta retener pero apenas roza y que en cierto sentido es inefable: una suerte de silencio implícito o silencio implicate de la memoria colectiva.

Yo venía preparado para hablar de la utopía en relación a la crisis, tema un poco más contingente. Pero para reconciliarme conmigo mismo, primero voy a hacer un pequeño paréntesis y consideraré la utopía desde otra perspectiva, un poco más epidérmica o subcutánea.

Siempre he pensado la utopía en relación a lo femenino; por un lado, la utopía se me presenta como una suerte de metamorfosis de mujer en ciudad, como pensar la ciudad como mujer: la ciudad como seducción, como aquello que logra socavar la tosca arquitectura de la repetición mediante este raro proceso de reeditar lo inédito permanentemente.

En ese sentido la utopía, tal como se insinúa en *La Isla* de Huxley o en algunos sueños políticos de Marcuse, nos lanzaría desde una suerte de seducción ambiental hacia la poesía, hacia el paisaje, y hacia la fusión amorosa. Pero así como puede pensarse la utopía en tanto metamorfosis de la mujer en ciudad, puede también invertirse la óptica y pensarse la utopía como una ciudad que hace de metáfora de la mujer o de lo femenino; una ciudad que es descrita como ondulante, cadenciosa, apacible, acogedora, maternal; una ciudad que acoge como madre, que entibia como cónyuge, que concede como hermana y que retiene sin forzar.

---

MARTÍN HOPENHAYN. Estudió filosofía y se doctoró en París. Es investigador de ILPES y de CEPAL. Ha escrito una obra definitiva sobre Kafka, editada por Paidós, y ahora trabaja un libro sobre el Marqués de Sade.

Ahora que me he conciliado conmigo mismo, voy a plantear el problema de la utopía o el sentido de la utopía frente a la crisis, entendiendo por tal la crisis de modernidad a escala genérica, y la crisis de modernización a escala latinoamericana.

Las visiones integradoras de la modernidad y de la modernización han estallado en múltiples estrategias de bajo perfil, donde el sueño de la comunidad transformada y redimida cuenta cada vez menos. El privilegio de la razón instrumental no sólo en la era industrial, sino también en las nuevas ondas tecnológicas, no como racionalización, sino como desregulación sigue, sin embargo, despojando a la técnica de valores o fines prefigurados colectivamente.

La recomposición económica con el auge del capital financiero transnacional, el papel central del armamentismo en las economías nacionales. (Aquello que Galbraith llamaba el complejo militar-industrial), la crisis del estado de bienestar, la crisis de eficacia, y también la crisis de imagen y la desmitificación progresiva de los socialismos reales, han dejado a la modernidad en cierta forma huérfana de sueños de masas. Esas masas son cada vez menos pensadas como efervescentes, como movilizadas, como desafiantes: cada vez menos pensadas como protagonistas de un gran proyecto histórico.

La docilitación cultural y el sesgo administrativo y pragmático de la política han creado una situación que podríamos considerar como crisis de pensamiento utópico. En el caso de los países latinoamericanos que marchan a la retaguardia en el concierto económico global, la dificultad de soñar se ha visto reforzada por el insomnio de la deuda, del colapso inminente y de la crisis recesiva. Este es el caso de buena parte de los países de nuestra región en los cuales las tradicionales expectativas de mantener altas tasas de crecimiento con una distribución equitativa de la riqueza han sido mermadas y erosionadas por escenarios globales que les exigen a los países adaptarse o morir.

La adaptación consiste en aceptar sistemáticamente políticas de ajuste sugeridas por el Fondo Monetario Internacional o por el Banco Mundial, lo que implica, en la mayoría de los casos, caminos regresivos en la distribución de la riqueza, un deterioro drástico de la disponibilidad social de ingresos, una dependencia enferma respecto de los créditos y la endémica debilidad tecnológica que condena de por vida al subdesarrollo.

En los tiempos de gloria de la teoría del desarrollo y de la ideología del desarrollo, cada país se poblaba de sentido con proyectos colectivos o estilos de desarrollo fundados en reglas y metas relativamente claras. A eso se contraponen ahora la imagen tecnocrática de gobiernos que deben limitar-



se a administrar crisis que no han elegido y que los determinan desde la partida.

Las viejas utopías de postguerra fueran desarrollistas o fueran socialistas, agonizan así bajo el peso de un pragmatismo de corto plazo que vacía las acciones de todo horizonte de sentido. La capacidad de soñar o idear ya no es pensable como una suerte de compensación al atolladero, sino como aquello que el atolladero acabó por sepultar y privar de discurso.

Enfrentar el drama de la crisis exige, a mi juicio, sacudir el inmovilismo de los conservadores, el fatalismo del pueblo, el sosiego de los administradores y el miedo de las capas medias; requiere reconciliar el desarrollo con la utopía, la política con la ética, la economía con la justicia y con la solidaridad; exige un horizonte positivo capaz de trascender los meros mecanismos de resistencia a presiones exógenas. La construcción utópica debe, pues, ser capaz de expresar deseos colectivos y de ejercer algún grado de fuerza propositiva sobre las estrategias políticas.

Cierto es que desde un punto de vista gnoseológico, la utopía sería lo imposible que delimita lo posible, que nos permite percibir lo posible por sus límites. Pero también es, en un plano ético o práctico, lo imposible que orienta lo posible, es decir, lo imposible que manifiesta el potencial inhibido, latente o reprimido de lo existente. Esta dimensión práctica de la utopía es la que me parece más importante frente a una situación de crisis.

El pensamiento utópico no tiene la fuerza para revertir ninguna crisis; sin embargo, puede tener el efecto movilizador para remecer el escepticismo gregario que se ha generalizado bajo el alero de la crisis. Si bien la utopía posee por definición un carácter de imposibilidad, su efecto de contraste permite desembozar la irracionalidad de la situación desde la cual se utopiza, es decir, desde la cual se busca objetar esa realidad de algún modo. Utopizar puede no ser otra cosa que expresar deseos colectivos de irrealidades colectivas, pero su expresión misma, sobre todo bajo circunstancias regresivas, puede tener el carácter de un acontecimiento social. Los contenidos de la utopía pueden acotar criterios de percepción de lo dado que rompen esa especie de homologación paralizante entre lo dado, lo posible, lo deseable y lo natural y que fuerzan, además, a la percepción crítica a asumir el desafío de una política crítica.

Una mirada a las utopías clásicas más conocidas, desde la de Platón hasta la de Bacon, muestra que la relación entre construcción utópica y realidad suele darse bajo un patrón común. Utopía supone siempre una crítica y un cuestionamiento del orden existente. La *Utopía* de Tomás Moro, publicada por primera vez hacia 1516, encarna la tensión entre la razón política instrumental y el incipiente desarrollo del capitalismo comercial en el

Viejo Mundo, por un lado, y por el otro, las expectativas en torno al paraíso comunitario, el Nuevo Mundo. En contraste con Maquiavelo y con la pauperización masiva que se produce dentro del orden económico del mercantilismo del siglo XVI, Moro imagina u opone una sociedad orgánica regida por la razón “ética” de las primitivas comunidades cristianas. Así el objeto construido y el objeto denunciado de la *Utopía* de Moro, aparecen separados por un océano: de un lado la corrupción, y del otro lado la perfección. Así, hacer utopía, en su sentido clásico, es una forma metafórica de objetar el modo dominante de hacer política; como Platón en su *República*, Moro reivindica una racionalidad ética como principio rector para una comunidad que se pretenda orgánica.

La brecha entre construcción imaginaria y orden existente es sólo un momento de la utopía; el otro momento es la brecha entre un presente marcado por posibilidades inhibidas y un futuro imaginado de posibilidades liberadas. Así, es sutil y subrepticio el tránsito de la necesidad subjetiva de utopizar a la necesidad objetiva (si acaso existe tal cosa), de optar por cómo encauzar de manera alternativa un destino social para convertir posibilidades inhibidas en posibilidades liberadas.

La función crítica de la construcción utópica no está dada allí para obtener una vana licencia de ensueño, sino para rehacer lo reprimido bajo la forma de lo nuevo. Esto implica que cada utopía privilegia un determinado aspecto de la realidad, aquello que considera que la realidad inhibe y que debe potenciarse. La utopía liberal o neoliberal, por ejemplo, privilegia el mercado, y para ello lo imagina utópicamente como construcción despojada de todo elemento distorsionante o contaminante. Lo mismo hace la utopía desarrollista, por ejemplo, con el Estado planificador; la utopía comunitaria con la vocación solidaria de las personas; la utopía socialista con la producción socializada; la utopía futurista con la sustitución del trabajo humano por trabajo de máquinas.

Esta reducción a un elemento central emprendida por cada una de estas construcciones supone, según el caso, la exclusión de algunos elementos rescatados por las demás construcciones; así, por ejemplo, la reducción neoliberal al mercado transparente excluye al Estado planificador; la reducción estatista en el desarrollismo relativiza el mercado, la reducción comunitarista se opone al Estado; la reducción socialista niega el mercado, y así sucesivamente.

La construcción utópica, se vuelve así una operación en la cual primeramente se reduce la realidad a aquel elemento, considerado a la vez que inhibido, capaz de redimir y liberar al conjunto de la realidad. Hecha esa previa reducción en que se privilegia un elemento, posteriormente hipotásia,

sobredimensiona, o multiplica este elemento, a fin de pensar la realidad en su totalidad, a partir de ese elemento seleccionado y multiplicado a la vez. La utopía tendría, en consecuencia, una relación con la realidad en la cual rescata de la realidad aquello que considera que, una vez aislado y multiplicado o regenerado, podría construir un mundo liberado, y de posibilidades liberadas. En síntesis la construcción utópica es una operación que primeramente descompone la realidad para luego recomponerla o reorganizarla de manera diferente: un recomponer cuyo resultado final no es nunca la realidad misma de la cual se partió. Reducida primero y aumentada después, esta realidad aparece como otra. La operación utópica instala allí una diferencia, en que alude menos a nuevos componentes en juego que a nuevas formas de jugar con los componentes. En otras palabras, la utopía reconfigura el sistema mediante este proceso de división y multiplicación, de manera tal, que la diferencia que instala respecto de la realidad es, en lo fundamental, una diferencia de organización de elementos. Sólo es distinto el caso de la utopía tecnológica, donde la diferencia viene dada por un incremento de productividad maquinal; pero ese incremento, va acompañado normalmente de un énfasis en la desregulación, es decir, una recombinación de las estructuras organizativas que rigen una realidad dada.

La utopía es una imposibilidad fáctica, absolutamente deseable, por parte de quien ejerce la libertad de utopizar, y que sirve como marco de inteligibilidad de lo real, como horizonte orientador, y como forma de patentizar lo potencial reprimido. En tanto construcción imaginaria, es la expresión de un deseo, pero no pretende ser la expresión de cualquier deseo, sino de un deseo colectivo por un orden colectivo. Pretende tener fuerza crítica, fuerza propositiva y fuerza cognoscitiva.

En la actualidad nos enfrentamos a un desafío crucial del pensamiento utópico, a saber, la construcción de una utopía que sea abierta pero que no por eso sea indeterminada. Las clásicas utopías cerradas configuran un futuro que desde el presente mismo ya bloquea toda posibilidad de recreación: un futuro lineal, que obedece a una causalidad histórica y que por lo tanto no es susceptible de repensarse sobre la marcha. Esa idea de utopía clausurante, susceptible de convertirse políticamente en una forma totalitaria de organizar el mundo, ha sido crecientemente desacreditada desde distintas posiciones.

Frente a ello, quedan dos posibilidades: una, es renunciar a la utopía, considerando que el pensamiento utópico o la imaginación utópica son de por sí nocivos y estigmatizantes respecto del futuro; la otra es tratar de emprender la aventura o el desafío de pensar utopías que en sí mismas sean abiertas, es decir, que no sean un recetario ni una mera explicitación de la

razón histórica objetiva, sino que planteen la utopía como apertura de un horizonte, vale decir, como la posibilidad de dotar al presente de un referente de sentido, y de contraste. Este es hoy el desafío teórico-social fundamental de la utopía. Trátese de un imaginario social, de un horizonte normativo, de un referente trascendental: en cualquier caso la producción utópica pasa hoy por la ambigua situación de ser al mismo tiempo imprescindible e insostenible. Imprescindible porque la magnitud de la crisis hace tanto más urgente un horizonte que, aunque sea utópico, rescate la vivencia de la esperanza. Imprescindible también porque la imagen social, la imagen que la sociedad tiene de sí misma, atraviesa una incertidumbre tal que la identidad e inteligibilidad colectivas están permanentemente remecidas por múltiples flancos.

La invención utópica provee sueños para compartir. Provee fantasías sobre las cuales cimentar la intersubjetividad. Provee también ideales capaces de restaurar un terreno de diálogos. Pero al mismo tiempo la utopía es insostenible, en cuanto se la considere constitución arbitraria de una normatividad social, sobre todo cuando el concepto mismo de normatividad se ha vuelto cuestionable y cuestionado a un extremo sin precedentes.

Una utopía abierta exige un cambio de racionalidad. La modernidad y la modernización han consagrado formas de pensar y de hacer la política y la economía en función de una racionalidad instrumental, del divorcio entre medios y fines, y del supuesto de que los medios son válidos, según sean o no eficaces. Atributos tales como la solidaridad, la pertenencia, el trabajo, la libertad, la expresión, el afecto, la comunicación, la creatividad colectiva, la diversidad cultural, etc. debieran, a mi juicio, ser rescatados por una construcción utópica tanto como medios y como fines, porque constituyen valores en sí mismos e irradian efectos también más allá de sí mismos.

La crisis clausura el futuro desde la inviabilidad del presente. La vulnerabilidad, la precariedad, el alto grado de conflicto de nuestras sociedades periféricas, corroen la voluntad de construcción utópica. Las utopías que hasta el pasado reciente rigieron proyectos sociales de modernización, han perdido bastante crédito y legitimidad popular. La mentada modernización integradora mostró, tanto por razones exógenas como por causas internas, poca capacidad de integración. Finalmente, la crisis recesiva de los últimos años barrió con los últimos sueños de progreso homogéneo y constante.

¿Qué queda entonces como sentido y como contenido de la utopía? La respuesta podría plantearse como inversión de esa pregunta, ¿qué le queda a nuestras realidades precarias y tensas, si no podemos recortarlas sobre un horizonte de sentido capaz de trascender esa misma precariedad y

esa tensión? ¿No se trata, tal vez ahora, de invertir la dirección natural, y de rehabilitar el presente desde la utopía, en lugar de construir la utopía desde el presente?

Nuestra región está poblada de mitos, elementos dispersos, fragmentos de encuentros postergados, desbordes parciales y efímeros, intersticios informales en los que se cuelan retazos de fantasías que nacen o que sobreviven. Entre la literatura, el paisaje y la cultura, la racionalización siempre parcial de la vida y cierto sueño de concertación todavía pueden y deben inventar su utopía. Utopía para releer la crisis, y utopía también para fisurar la crisis; utopía para poblar de sentido lo que la racionalidad administrativa ha vaciado imponiéndose en el ajuste, en la *mephistofelia* de los créditos externos, en la compostura indigna del desahuciado.

Utopía que no sea necesariamente universalista, racionalista, occidentalista, pero que tampoco se reduzca a un purismo bucólico que muy poco refleja la heterogeneidad de nuestro continente. Utopía que reduzca mezclando y que luego potencie mezclando. Utopía que recombine la escasez del presente para sugerir la plenitud del futuro. Utopía que es imposibilidad fáctica, pero que también es necesidad cultural, imperativo político, sueño para repensar el insomnio.

## UTOPIA E IDEOLOGIA

**Carlos Miranda**

Me voy a referir hoy día al tema de la utopía en su vinculación con la ideología, tema que de alguna manera fue rozado en las exposiciones anteriores. Me temo que mi visión de la utopía va a ser algo más sombría que las precedentes, pero a pesar de ello, considero que la utopía es un fenómeno fascinante. Yo quisiera iniciar estas reflexiones recogiendo una observación de Lewis Mumford, quien al comienzo de su libro sobre la historia de las utopías, señala lo siguiente: “El hombre camina con sus pies sobre la tierra y su cabeza en el aire; y la historia de lo que ha sucedido e la tierra, esto es, la historia de los pueblos, los ejércitos y de todas las cosas que han tenido cuerpo y forma es sólo la mitad de la historia de la humanidad”.<sup>8</sup> La otra

---

CARLOS MIRANDA. Master of Arts en Ciencia Política, Georgetown University. Profesor de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile.

<sup>8</sup> Lewis Mumford, *The Story of Utopias*. (New York: The Viking Press, 1962, 1922), p. 12.

mitad, según este autor, está constituida precisamente por la historia de las utopías que los hombres han ido forjando a través del tiempo. De acuerdo con esta concepción, el pensamiento utópico constituiría, entonces, una parte esencial y constante de la historia humana y ha desempeñado dentro de la historia, un rol positivo, que ciertamente ha sido destacado por numerosos autores.

Así por ejemplo, Frank y Fritzie Manuel han señalado que la civilización occidental no habría sido capaz de sobrevivir sin estas fantasías utópicas, del mismo modo que los individuos no podrían existir sin soñar.<sup>9</sup> Por su parte, en una perspectiva similar, Irving Kristol sugiere que los hombres deberían ser definidos precisamente como “animales soñadores”,<sup>10</sup> es decir, como seres que, insatisfechos con las frustraciones inherentes a la condición humana, viven imaginando medios para superar tales frustraciones.

Cuando estos sueños se proyectan al plano social y al plano político, con una actitud mental incongruente o desproporcionada con respecto a la realidad actualmente existente, y se orientan entonces hacia objetos que no existen en la situación real, en ese momento surge precisamente la utopía.

En términos generales, en toda utopía hay una orientación que trasciende la realidad presente y que consecuentemente implica una ruptura con el orden existente, y por esta razón hay quienes consideran que casi todas las utopías involucran, de alguna manera, una crítica a la civilización que le sirve de base. A mi entender sin embargo, si bien reconozco que toda utopía es manifestación de una ruptura con respecto al orden establecido que se expresa en esa especie de fuga hacia un lugar o hacia un tiempo imaginarios, no siempre hay una intencionalidad crítica manifiesta respecto del aquí y del ahora, y, en efecto, creo que es posible distinguir tres grandes tipos de utopías, según el presunto propósito de sus autores.

En primer lugar, hay construcciones utópicas que sólo consisten en ficciones narrativas acerca de una sociedad ideal y que carecen de la pretensión de representar un futuro ya sea deseable o temible. Son meras fantasías, sueños que se reconocen como tales sueños y que no apuntan entonces a una eventual concreción en la realidad.

Una segunda clase de utopías es la constituida por aquellas visiones políticas y sociales del futuro que asumen o pretenden asumir el carácter de profecías. En estas utopías explícita o implícitamente aparece, ahora sí, una perspectiva crítica respecto del presente. La sociedad descrita es imaginaria,

---

<sup>9</sup> Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, Massachusetts, 1979), p. 814.

<sup>10</sup> Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism*. (New York: Mentor, 1978), p. 143.

no existe todavía, pero podría llegar a concretarse como consecuencia de la evolución o del desarrollo de ciertas fuerzas y tendencias que ya existen.

Y un tercer tipo de utopías es el de aquellas que son presentadas deliberadamente como proyectos tendientes a instaurar comunidades o instituciones radicalmente diferentes a las que existen en la realidad. A esta categoría pertenecen eminentemente las utopías filosóficas que suelen estar basadas en una fuerte crítica a las condiciones políticas y sociales que enfrenta el filósofo del caso. Este propondrá como solución a los males que percibe, la construcción de una sociedad enteramente nueva.

En lo que sigue de esta exposición me voy a referir exclusivamente a este último tipo de utopías, ya que ellas me parecen las más relevantes para el análisis desde el punto de vista de la teoría política; además, creo que en ellas se manifiestan las principales características de la mentalidad utópica, en particular en conexión al problema de la ideología.

Las relaciones entre ambos fenómenos, utopía e ideología, han sido estudiadas en un libro clásico sobre la materia y escrito por Karl Mannheim.<sup>11</sup> Para el autor tanto las ideologías como las utopías son ideas que “trascienden la situación”, pero mientras las primeras nunca consiguen realizar *de facto* los contenidos que proyectaban, las utopías, según Mannheim, por medio de una actividad de oposición, logran transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones. La diferencia en cuanto a afectividad práctica de una y otra categoría de ideas se debería, según el sociólogo, a que la ideología es la perspectiva típica que adoptan las clases dominantes en su intento de mantener el orden establecido. En tanto que la utopía representa la orientación de las clases ascendentes que pretenden destruir o transformar el orden social imperante en una determinada época.

Como en estas últimas habría una mayor inclinación a la acción, las ideas que las animan terminarían entonces convirtiéndose en hechos, es decir, cambiando la realidad de tal forma que ésta llega entonces a concordar con los objetivos trascendentes que sugería la propia utopía.

A pesar de la reconocida autoridad de Mannheim, su enfoque me parece altamente discutible. Aún aceptando su concepción básica, según la cual tanto las ideologías como las utopías son sistemas de ideas que trascienden la realidad presente, no me parece que haya prueba alguna que avale su siguiente aseveración de que las ideologías constituyan una especie de “patrimonio” de las clases dominantes que se resisten al cambio

---

<sup>11</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*. (New York: Hartcourt, Brace & World, 1936).

social, y que las utopías a su vez sean entonces “patrimonio” de las clases emergentes y destinadas, por lo tanto, a concretarse en la realidad.

Es cierto que casi todas las utopías contienen una crítica, como ya dijimos, a las condiciones sociales y políticas existentes, pero ello no implica que de un planteamiento utópico se derive necesariamente un impulso a la acción que signifique el logro de efectivos cambios en la sociedad. Tales cambios cuando se han producido realmente han sido más bien el fruto de la acción de adherentes a ideologías y no a utopías, o quizás más precisamente, de adherentes a utopías ideologizadas, de donde se sigue que el verdadero motor de la acción es, contrariamente a lo postulado por Mannheim, la ideología y no la utopía, y ello es así porque las utopías son construcciones mentales eminentemente racionales; las ideologías, en cambio, son sistemas simplificados de ideas en las que se cree; como el impulso a la acción se deriva de la fe sentimental o pasional, y esta fe está más estrechamente vinculada a la ideología que a la utopía, a mi entender, la teoría de Mannheim debe ser, entonces, reexaminada.

Las utopías políticas consisten en el diseño de una nueva sociedad, una sociedad perfecta, construida sobre principios puramente racionales. Los sentimientos y las pasiones humanas son dejados al margen o bien se considera que ellos pueden ser controlados, reorientados y uniformados por un proceso educativo, por ejemplo. Esta actitud característica de la mentalidad utópica revela, a mi juicio, un serio desconocimiento de la naturaleza humana y ello quizás explica, en parte por lo menos, la imposibilidad de instaurar en la realidad el programa ideal.

Los hombres tienen intereses y aspiraciones diferentes y aun contrapuestos; por consiguiente, cuando pensamos en el mejor de todos los mundos posibles, que es lo que pretende diseñar la utopía, la pregunta objetiva que es preciso formular es: ese mejor mundo posible: ¿para quién es el mejor?

La utopía debería consistir en el mejor mundo posible para todos los hombres, pero eso claramente es imposible como puede fácilmente comprobarse, creo, si uno realiza un ejercicio muy simple, sugerido por Robert Nozick, que consiste en imaginar a una serie de personajes viviendo en el interior de cualquier utopía que nosotros podamos conocer. Se pregunta Nozick: “¿cómo tendría que organizarse una sociedad para que efectivamente se sintieran viviendo en el mejor de los mundos, personajes como Moisés, Sócrates, Freud, Picasso, Edison y Frank Sinatra?”<sup>12</sup> Por cierto, esta lista

---

<sup>12</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. (New York: Basic Books, 1974), p. 310.



de personas puede ampliarse indefinidamente, pero creo que basta los señalados para entender lo esencial del argumento de Nozick. Es inconcebible una comunidad en que todas estas personas pudieran ser plenamente felices. Por supuesto, cuanto más extensa sea la lista, tanto más difícil será encontrar elementos comunes para satisfacer las aspiraciones de felicidad de esas personas. Siendo, entonces, la felicidad universal inalcanzable, el sentido de la utopía queda drásticamente restringido a la felicidad de algunos, pero esto implica asociar al utopismo las ideas de violencia y tiranía. Tal es la perspectiva adoptada por Karl Popper, quien, a pesar de reconocer el atractivo del utopismo, lo considera una teoría peligrosa y perniciosa, porque es, dice Popper, “autofrustrante y porque probablemente conduce a la violencia”<sup>13</sup>.

Popper constata la existencia de diversos ideales utópicos, todos ellos racionales, pero frente a los cuales la razón no puede decidir, porque está más allá del poder de la razón el decidir científicamente acerca de los fines de nuestras acciones. Por ello, las diferencias de opinión acerca de cuál debe ser el Estado ideal tendrán, al menos parcialmente, señala Popper, el carácter de diferencias religiosas y como entre diferentes religiones utópicas no puede haber tolerancia alguna, entonces el utopista debe conquistar o aplastar a las utopías rivales, y general, a todos aquellos que no comparten sus propios objetivos y que él cree los más adecuados para instaurar la sociedad perfecta y feliz.

Pero nadie puede obligar a otro a ser feliz a su manera y menos aún si para ello ha debido emplearse la violencia. Por eso Popper concluye calificando al racionalismo utópico como “autofrustrante” y dice: “por buenos que sean sus fines no brinda la felicidad, sino sólo la desgracia familiar de estar condenado a vivir bajo un gobierno tiránico”.

Kingsley Widmer<sup>14</sup> sostiene una posición diferente. Según este autor, no todas las utopías contienen una concepción totalitaria que amenace avasallar la libertad individual. Más aún, recurriendo a varios ejemplos, Widmer muestra utopías cuyo objetivo explícito es abogar por la preservación de esa libertad individual. El problema con este tipo de utopías es que si bien cumplen con algunas características del género, (en cuanto se refieren a comunidades no existentes, deseables, racionales, etc.) no son, sin embargo, políticas en sentido estricto, esto es, no apuntan a la construcción

---

<sup>13</sup> Karl R. Popper, “Utopía y Violencia” en Arnhelm Neusüs, *Utopía* (Barcelona: Barral, 1971), pp. 129-139.

<sup>14</sup> Kingsley Widmer, “Utopia and Liberty: Some Contemporary Issues within their Intellectual Traditions”. *Literature of Liberty*, IV 4, (Winter 1981), p. 5-62. En *Estudios Públicos*, 33 (Verano 1989) se publicó traducción de este ensayo.

de un Estado perfecto, sino más bien a la manera como ciertos grupos particulares de hombres podrían organizarse en pequeñas comunidades al margen de la tutela estatal para escapar así a su poder y salvaguardar su libertad. No sin cierta dosis de incoherencia, este autor critica ásperamente la defensa de Nozick de la idea de un Estado mínimo en cuyo interior podría emerger una amplia variedad de comunidades, lo que haría posible que un mayor número de personas estuviera capacitado para vivir de acuerdo con sus propios deseos personales como sucede en el caso en que sólo existe una comunidad única orientada a la satisfacción de los deseos sociales.

Nozick ha rechazado expresamente que su teoría del Estado mínimo sea una utopía, y yo agregaría que dicha teoría es manifestación de una actitud decididamente antiutópica, precisamente en cuanto propugna limitar el poder del Estado para establecer un programa único, uniforme, común para el logro de la felicidad, lo que supone necesariamente, como ya dijimos, el avasallamiento de los planes particulares tendientes a ese mismo fin: la felicidad, pero la felicidad entendida no en sentido abstracto, esto es, definida por alguien para mí y para todos, de acuerdo con su propio criterio de lo que debería hacerme feliz.

Ya sabemos que las utopías se refieren a un “no-lugar”, a perfecciones inalcanzables, a sueños irrealizables, en una palabra, a fantasías. ¿Pueden justificarse entonces las prevenciones de Karl Popper, que antes citaba, quien califica a las utopías como peligrosas y perniciosas? A mi juicio, la respuesta a esta interrogante debe ser afirmativa y la razón de ello es que las utopías contemporáneas han cambiado esencialmente su orientación.

Para fundamentar mi aseveración me apoyaré en un lúcido y penetrante análisis del fenómeno de la mentalidad utópica que ha elaborado Judith Shklar.<sup>15</sup> Según esta autora, la utopía, tal como la entendieron los utopistas clásicos, ha sido definitivamente desplazada por las ideologías revolucionarias que comienzan a aparecer hacia fines del siglo XVIII. En su sentido tradicional, la utopía era expresión más de deseos que de esperanzas, es decir, se refería a lo que podría ser y no a lo que será. La efectiva realización del modelo propuesto o la manera de acceder a él en la práctica, es algo que raramente se menciona en esas utopías, porque la finalidad de ellas no era la elaboración de programas de acción política, y como dice Shklar para un Tomás Moro, por ejemplo, o cualquiera de sus imitadores, la utopía era sólo un modelo, un patrón ideal que invitaba a la contemplación y al juicio, pero que no implicaba ninguna otra actividad.

---

<sup>15</sup> Judith Shklar, “Teoría Política de la utopía: De la melancolía a la nostalgia”, en Frank E. Manuel (comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico* (Madrid: Espasa-Calpe, 1982), pp. 139-154.

Esta falta de activismo refleja la escasa esperanza en un futuro mejor que hay en toda esa literatura y revela, entonces, la carencia de ese optimismo revolucionario que parece indispensable para movilizar a los hombres hacia la lucha política. Por otra parte, los destinatarios de estos escritos no eran los señores iletrados de la época o los campesinos, sino los intelectuales del momento. En suma, la utopía clásica era obra de una sensibilidad socialmente aislada, que expresaba los valores y las preocupaciones de unos pocos hombres selectos y que no pretendía inspirar entonces esperanzas colectivas; por lo tanto, estaba completamente desprovista de sentido revolucionario o como lo expresa el ya citado Irving Kristol, “las utopías existieron para producir mejores filósofos políticos, pero no una mejor política”<sup>16</sup>.

Este tipo de mentalidad terminó con la Revolución Francesa, la que hace nacer el optimismo histórico, ausente como hemos visto en la utopía clásica. Surge poco después la idea del progreso, idea que necesita nutrirse de hechos. La vieja actitud de la mentalidad utópica que se satisfacía sólo con soñar con mundos imaginarios, que se agotaba en el plano de la mera fantasía, es ahora sobrepasada por la impaciencia revolucionaria que procura a través de la acción transformar los sueños en realidades, las utopías en “topías”. Las sociedades imaginarias del siglo XIX no se diseñan para mantenerse históricamente en ninguna parte, sino que son proyectos de una sociedad futura y por eso constituye llamados a la acción en sentido estricto; entonces ya no son utopías, sino, a lo más, “cuasi-utopías”, como desdeñosamente las llama Judith Shklar, quien las considera vulgarizaciones proyectadas para llegar a la mayor audiencia posible. Con ello, la utopía ha perdido su carácter puramente intelectual y se ha aproximado y, diría, casi se ha confundido con la ideología, entendida ésta, claro está, en un sentido diferente al que le da Mannheim.

La ideología podemos entenderla como un esquema simplificado de ideas y valores a través del cual se interpreta críticamente la realidad social con el propósito de perfeccionarla; pero este perfeccionamiento depende de la puesta en práctica del programa particular preconizado por la ideología, la que, a su vez, requiere, por cierto, alcanzar el poder. Las ideas y los valores que conforman la ideología puede ser todavía enteramente utópicos, pero es preciso ahora presentarlos de manera simplificada con el fin de apelar a las emociones de grandes masas de gente y lograr captar así su adhesión por fe y su apoyo para la tarea práctica de transformar la sociedad de acuerdo a esas ideas y a esos valores. Así podríamos decir que la ideología se basa en la utopía, se alimenta de la utopía, y en cierto modo ha absorbido, se ha devorado a la utopía, cambiándole su sentido.

---

<sup>16</sup> Irving Kristol, *op. cit.*, (Nota 10), p. 148.

La dimensión práctica que ahora ha adquirido la utopía bajo su revestimiento ideológico la ha vuelto, por cierto, más peligrosa ya que mantiene su carácter totalizante, excluyente, avasallante, al que antes me referí, pero con la diferencia de que ahora ya no se trata de un mero juego de ideas y de fantasías, sino que se encuentra asociada a la lucha por el poder.

Sin duda, creo, que los hombres seguiremos soñando en mundos mejores; seguiremos imaginando utopías, seguiremos proponiendo reformas a la realidad existente, la que siempre nos parece precaria e insatisfactoria, y tal vez, la reforma que hoy necesitemos con mayor urgencia, si nuestro análisis es correcto, sea la sugerida por Irving Kristol: cambiar nuestra actual mentalidad utópica que nos puede conducir a la violencia y a la tiranía.

## UTOPIA EN EL ORIGEN DE AMERICA

### Lucía Invernizzi

Inicio este texto con palabras de Octavio Paz:

“No se nos puede entender si se olvida que somos un capítulo de la historia de las utopías europeas”.<sup>17</sup>

Mis consideraciones sobre el asunto que aquí se expone apuntan al momento inaugural de ese capítulo, esto es, a aquel constituido por textos escritos por los protagonistas del descubrimiento, conquista y colonización del continente, quienes, junto con referir sus propias hazañas, describen con pormenor la nueva realidad y configuran las imágenes que la “descubrirán” para la conciencia europea.

Las palabras de un humanista español del siglo XVI pueden ser el lema que presida la consideración de esos textos. Hernán Pérez de Oliva, en 1528, afirma que la finalidad de los viajes de exploración y descubrimiento de las Indias es “mezclar el mundo y dar a aquellas tierras extrañas la forma de la nuestra”.<sup>18</sup> Expresiones equivalentes a la Invención de América pro-

---

LUCÍA INVERNIZZI. Profesora de Literatura Hispanoamericana; Directora Departamento de Literatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

<sup>17</sup> Octavio Paz, “Letras de Fundación”, *Puertas al Campo* (Barcelona: Ed. Seix Barral, 1972), pp. 15-21. La cita corresponde a la p. 16.

<sup>18</sup> Citado por J.H. Elliot en *El Viejo Mundo y el Nuevo* (1492-1650), (Madrid: Ed. Alianza, 1972), p. 28.

puesta, contemporáneamente, por Edmundo O’Gorman.<sup>19</sup> De él recojo algunas de sus afirmaciones básicas para, desde allí, aproximarme al tema de la utopía en los orígenes de América.

Señala O’Gorman que el descubrimiento colombino y la posterior acción de Vespucio que despeja el equívoco de la identificación de las tierras descubiertas con Asia, enfrenta al europeo con esa cuarta parte del mundo, presentida y anhelada desde muy antiguo y que, por designio providencial, había permanecido ajena y al margen del devenir histórico universal. Su hallazgo representa la ampliación del escenario de la vida histórica, conformado hasta entonces sólo por Europa, Asia y Africa; pero éste es, para la conciencia europea, un escenario aún no inaugurado, un *Mundus Novus*, sólo posibilidad de ser, potencialidad no actualizada aún, promesa de llegar a ser otra Europa, concebida ésta como mundo que ha alcanzado el estadio más adelantado en la marcha del devenir humano hacia su meta ideal. Tierra de Américo, *Mundus Novus* que en las alegorías de las portadas de los atlas de la época representa su ser natural vacío de significación cultural e histórica, en la figura de una mujer desnuda que porta los signos de la barbarie y que ofrece a la soberana Europa el cuerno de la abundancia.

Para la conciencia europea del siglo XVI, Europa es el modelo que deberá realizar el mundo nuevo, para dar sentido a su posibilidad de ser. Europa concibe así a América a su imagen y semejanza, confiere a “esas extrañas tierras la forma de la nuestra” la “inventa” y se establece frente a ella desde una doble actitud: “a la vez que vio en América un inmenso territorio legítimamente apropiable y explorable en beneficio propio, una nueva e imprevista provincia de la tierra que el destino tenía reservada a Europa para la prosecución de los supremos fines históricos, también lo consideró como “mundo” de liberación y de promesa, el mundo de la libertad y del futuro, la nueva Jerusalem, una nueva Europa, en suma, que al entregar sus riquezas materiales a la vieja Europa se iba insensiblemente constituyendo en el lugar que habría de superarla como propicio que era para ensayar o implantar ideales y utopías que se consideraban irrealizables en las viejas circunstancias”.<sup>20</sup>

Y es esa imagen del Nuevo Mundo como lugar donde es posible hacer realidad las aspiraciones de una vida mejor, de una sociedad más perfecta, la dominante en los textos escritos por descubridores, conquistadores y colonizadores de América, que la vieron y representaron como Tie-

---

<sup>19</sup> Edmundo O’Gorman. *La Invención de América. EL Universalismo de la Cultura de Occidente* (México: Fondo de Cultura Económica, 1958), especialmente, pp. 79 y 99.20 Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, p. 89.

<sup>20</sup> Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, p. 89.

rra de Promisión, remanso en el curso de los siglos en el cual se había refugiado la Edad de Oro, Paraíso posible de ser recuperado, espacio privilegiado para construir una sociedad que concretara sueños y anhelos “de una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una soñada república, una utopía”.<sup>21</sup>

Las palabras del *Diario de Navegación* y las *Cartas* colombinas dan inicio a la fundación de esa realidad nueva que es primeramente tierra ensoñada, tensa y ansiosamente anhelada en el curso de una travesía que se torna peligrosamente larga sin lograr encontrarla. Tierra no vista aún pero presentida, anticipada por múltiples elementos naturales que se interpretan como seguros indicios no sólo de su cercana existencia sino también de su perfección. Porque “los aires temperatísimos”, “dulces y sabrosos” que hacen “muy grato el gusto de las mañanas”, “la mar llana como un río” que Colón percibe en medio del océano, los días 16 y 25 de setiembre y que le lleva afirmar que sólo faltaba “oír al ruiñeñor”, advierte que la tierra que Colón espera encontrar tiene en su conciencia la forma del ideal de paisaje: es el *locus amoenus* consagrado por la retórica y por la tradición literaria originada en la poesía de Teócrito y de Virgilio.

*Locus amoenus*, lugar de eterna primavera, floresta y bosques mixtos y sobre todo “tierra de la abundancia”, serán las fórmulas retóricas, los tópicos que, unidos a la comparación con lo mejor de Europa, la hipérbole, la profusa adjetivación concurren y se reiteran una y otra vez en el discurso colombino para descubrir las islas y tierra firme que encuentra en sus viajes. Y así esas tierras quedan investidas con la forma de un ideal que alienta en la conciencia europea de la época: el de un mundo natural pleno, perfecto, porque hasta él no alcanzan las alteraciones, miserias e inquietudes de la vida cortesana y en el que el concierto y armonía de los elementos es indicio de la proximidad del bíblico Paraíso que Colón, al igual que Vesputio, suponen situado en estas tierras.

En ese mundo natural perfecto que se ofrece como escenario para hacer posible una vida plena, feliz, bienaventurada, además, habitan hombres que, en la caracterización colombina, parece responder a los ideales sustentados en la época por el humanismo y por el cristianismo que aspira a volver a sus fuentes primitivas.

El primer rasgo que destaca el Almirante en las páginas de su *Diario* correspondientes al 12, 13 y 14 de octubre es la generosidad y desprendi-

---

<sup>21</sup> Alfonso Reyes, *Ultima Tule, Obras Completas*, vol. XI (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), pp. 11-153. La cita corresponde a la p. 58.

miento de esos taínos que, en canoas y nadando, llegan hasta las carabelas “y nos traían papagayos e hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras muchas cosas... y daban aquello que tenían de buena voluntad”; hombres además, jóvenes, de “buena fechora” “muy fermosos cuerpos y muy buenas caras”, “piernas muy derechas y no barriga, salvo muy bien hecha” que se exhiben en adánica desnudez, en su condición mansa, pacífica, desconocedores de la violencia y de las armas: “les amostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia”; hombres de buen ingenio y disposición de servicio, libres de egoísmos, carentes de maldad y ambición, ajenos al interés del oro, ignorantes de las palabras “tuyo y mío”, fuentes de tantos males. “Gentes de amor y sin codicia, aman a su prójimo como a sí mismos y son las más aptas para recibir la fe cristiana con amor y no por fuerza”.

Más tarde, cuando la desilusión y los pesares condicionen la mirada del Almirante, las tierras descubiertas mostrarán sus negativas facetas. La voluntad de Dios no abrió para Colón el acceso al Paraíso, por el contrario, lo enfrentó a la violencia y agresividad de la naturaleza y de los hombres: horrendas tempestades sustituirán a los “aires dulces y sabrosos”, feroces canibas o caníbales que llegaron a convertirse en símbolo de horror y antítesis del perfecto hombre natural, reemplazaron a los mansos taínos. Pero esa imagen sombría que aflora en la delirante escritura de la *Lettera Rarísima* no fue la que se impuso en la conciencia europea, sino aquella del mundo ideal fundado por el discurso del *Diario* y de la difundida *Carta* a Santágel anunciando el descubrimiento. Con esa forma de un mundo natural, pleno, perfecto, ideal, la tierra que luego será América se incorporó al conocimiento y a la imaginación europeos.

Y porque esa imagen coincidía con las aspiraciones de renovación de vida, con anhelos de traspasar los límites del mundo viejo, y satisfacer sus carencias, las Indias de Colón fueron para Europa promesa de vida nueva y mejores destinos, nuevo territorio para realizar antiguos sueños, el lugar donde se harán realidad las más variadas aspiraciones individuales, colectivas o de los estados, fueran éstas las del oro y riquezas, del ascenso social, la fama y la gloria, o la del imperio que unifique el orbe bajo el reinado del monarca universal y de la religión verdadera, o de la perfecta sociedad regida por la ley natural, la razón o la fe cristiana en la que se corrijan todos los males que afectan a la sociedad europea, como esa *Utopía* de Moro que mucho parece deberle al Nuevo Mundo y que no por azar su autor sitúa en estas tierras.

En los textos que siguen a los de Colón, las Indias empiezan a identificarse ya como efectivo Mundo Nuevo que en la escritura de Gonzalo

Fernández de Oviedo<sup>22</sup> encuentra en la hermosa figura de la Cruz del Sur la poética cifra de su admirable belleza, novedad y diferencia. Mundo Nuevo que integrado en el ámbito de dominio español, permite a España realizar el antiguo ideal político, del imperio universal del católico monarca que unificará el mundo en torno a los valores y principios del cristianismo.

La confirmación de que ese ideal político de la *Universitas Christiana*, fruto tardío del medioevo, según Menéndez Pidal, se ha concretado efectivamente en la España de Carlos V, la da el discurso narrativo de la Conquista que proclama la grandeza imperial española forjada por aquellos que, sirviendo a Dios, al rey y a la Iglesia, han realizado la magna hazaña de conquistar vastos territorios y valiosos reinos e imperios y mediante la acción colonizadora y la evangelización los han transformado en nuevos reinos cristianos, comparables y aun superiores en algunos aspectos a los señoríos europeos del imperio, como el reino de la Nueva España que Cortés construye en México, Tenochtitlán, y que ofrece a Carlos V, diciéndole que “puede intitularse Emperador de él con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee”.<sup>23</sup>

Pero lo que en el discurso de los conquistadores se configura como realización efectiva de la *Universitas Christiana* en imágenes de reinos americanos integrados en un Imperio que se orienta a hacer realidad la agustiniana ciudad celestial en la tierra, tiene su réplica negativa en el discurso lascasiano y en el discurso del fracaso de la conquista que, con severidad, denuncian la injusticia de las acciones y del orden impuesto por los españoles en el Nuevo Mundo y niegan así que se haya construido en estas tierras ese reino de justicia, de dominio de Dios sobre los hombres, del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre los vicios que lleva al supremo bien que es la paz en este mundo y finalmente, a la posesión de Dios.

Dos imágenes del mundo de las Indias se contraponen en el discurso de Fray Bartolomé: las felicísimas Indias del pasado, antes y recién de ser descubiertas, ideales y admirables por su belleza, riqueza y abundancia y por la virtud de su gente, “mansas ovejas” que, aún sin conocer la doctrina cristiana, vivían de acuerdo a la ley natural, como los padres de la Iglesia; su antítesis es la devastada tierra del presente destruida, diezmada a partir del momento en que la codicia y violencia españolas se asentaron en ella y transgrediendo todas las leyes divinas y humanas, con injustas y tiránicas

---

<sup>22</sup> Me refiero especialmente a *Historia General y Natural de las Indias, Islas, Tierra-firme del Mar Océano* (Sevilla: 1535). *El Sumario de la Natural Historia de las Indias* (Toledo: 1526).

<sup>23</sup> Así lo afirma Hernán Cortés en el exordio de la *Carta Segunda*, dirigida a Carlos V y fechada en la villa Segura de la Frontera, el 30 de octubre de 1520.



guerras y con horrenda servidumbre, destruyeron el orden y armonía natural del mundo. Acción degradadora de los españoles que transforma el Paraíso original en Infierno, que hace transitar a la sufriente humanidad desde la feliz Edad de Oro de los orígenes a la desventurada Edad de Hierro del presente, que rompe el orden natural y convierte la venturosa realidad primera en un mundo al revés, donde dominan el mal y la alteración, y donde es imposible construir el reino de justicia y paz que asegure la felicidad terrena y la salvación de los hombres, a menos que medie la acción rectificadora del monarca cristiano, justo y piadoso, que, conociendo el mal que impera en sus dominios, deberá corregirlo orientando la empresa española en Indias hacia el cumplimiento de la única finalidad que Las Casas concibe legítima: la evangelización pacífica de esos inocentes y virtuosos hombres naturales y la integración de las comunidades indígenas en ese estado superior fundado en la fe cristiana y en los postulados evangélicos. Para contribuir a ello, Las Casas escribe, denuncia y actúa y desde su utopismo, su esperanzado humanismo y su confianza en la justicia del Emperador funda la otra cara de la desolada imagen de las Indias que ofrece en escritos como *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: la del Nuevo Mundo como futuro Paraíso recobrado, reeditada Arcadia, venturosa Edad de Oro del porvenir, sociedad mejor, utópica y erasmista Iglesia que en el futuro de los tiempos volverá a establecerse como en los orígenes del cristianismo.

Menos esperanzada es la visión que sustenta el narrador de *La Araucana*, quien desde el desengaño del mundo que le provoca el haber sido testigo del deterioro y pérdida de vigencia de valores fundamentales, en su larga trayectoria por diversas áreas de la realidad imperial española del siglo XVI, concluye afirmando en su poema no sólo que el bárbaro estado de Arauco supera al español en algunos aspectos como el de su racional y justa organización política y militar, sino que en severa crítica responsabiliza a los españoles de haber destruido, con su malicia, el mundo ideal que una vez fue el Nuevo Mundo. Ese ámbito natural perfecto habitado por buenos naturales que contrasta con la degradada realidad europea, – el mundo ideal que vio Colón en los orígenes– y que Ercilla, al igual que Hitlodeo en la obra de Moro, afirma que existió porque él estuvo allí; en el confín del mundo, en las remotas islas de Chiloé, a las que Ercilla personaje de *La Araucana* accedió luego de penoso peregrinar por la “selva oscura”, se había refugiado la utopía. Pero, al momento de narrar y con desencanto, el poeta advierte que la maldad ha llegado hasta ella destruyéndola. Dos octavas sucesivas del canto XXXVI, confrontan el magnífico pasado y el decaído presente y cancelan la posibilidad de permanencia de esos mundos ideales, en estas apartadas regiones:

“La sincera bondad y la caricia  
de la sencilla gentes de estas tierras  
daban bien a entender que la codicia  
aún no había penetrado aquellas sierras;  
ni la maldad, el robo, la injusticia  
(alimento ordinario de las guerras)  
entrada en esta parte habían hallado  
ni la ley natural inficionado.

Pero luego nosotros, destruyendo  
todo lo que tocamos de pasada  
con la usada insolencia el paso abriendo  
les dimos lugar ancho y ancha entrada;  
y la antigua costumbre corrompiendo  
de los nuevos insultos estragada,  
plantó aquí la codicia su estandarte  
con más seguridad que en otra parte”.

El impulso utópico que cede ante el desengaño de Ercilla, quien parece cancelar la posibilidad de la existencia de un mundo mejor en estas tierras, sigue, sin embargo, alentando en otros. Mestizos, indios, criollos, conscientes de vivir en estos “lamentables siglos” de alteración, de injusticia, en los que se les impone un sistema que los margina y posterga e impide realizar sus aspiraciones de un mundo mejor, de una sociedad más perfecta, asumen la tarea de escribir la historia de sus pueblos, del proceso vivido en esa tierra que para ellos ya no es “extraña”, sino propia y a la que quieren darle una forma, que ya no es exactamente aquella que el humanista español del siglo XVI identificaba como “nuestra”. Las historias que ellos escriben incorporan un componente discursivo de reclamo y de protesta que deriva en propuesta de proyectos orientados a construir “repúblicas ideales” que no coinciden del todo con las diseñadas por los europeos porque mestizos, indios y criollos las conciben sólo posibles en la concordia e integración de los variados elementos que componen la realidad americana.

El Inca Garcilaso de la Vega, “mestizo humanista del Renacimiento”,<sup>24</sup> construye en sus *Comentarios Reales de los Incas* una imagen del Incanato, como mundo que, desde un inicial estado de barbarie y salvajismo se ha ido perfeccionando mediante la acción de sus gobernantes que en la sucesión de sus reinados replican y acrecientan el acto civilizador primor-

---

<sup>24</sup> Así refiere al Inca, Juan Bautista Ovalle-Arce en Introducción a *El Inca Garcilaso e sus “Comentarios”* (*Antología vivida*), (Madrid: Ed. Gredos, 1964), pp. 9-33.

dial de Manco Capac, el Inca fundador del Imperio, hasta llegar a hacer del “Cuzco otra Roma” y dejarlo en un punto de desarrollo que es el umbral para pasar al estado superior de “república cristiana” que debió alcanzarse con la evangelización y acción colonizadora de España.

Pero, al momento de narrar, el Inca Garcilaso con desencanto constata que antes que conocido, el mundo de los Incas fue destruido, se “trocó su reinar en vasallaje” y sobre sus ruinas, los conquistadores se debatieron en cruentas guerras fratricidas. La realidad resulta ser la antítesis misma de la república cristiana. Y por eso, desde la lejana Córdoba, el Inca constituye el texto que da morada a esa utopía que no ha podido realizarse, y que concibe posible en la integración armónica de los más nobles elementos que identifican a los dos mundos de los cuales él es el producto: la estructura social política de los incas, modelo de orden, racionalidad, sabiduría y justicia, por una parte; y la fe cristiana, por otra.

Desde una perspectiva y actitud mucho más severa en la crítica, denuncia y enjuiciamiento del sistema colonial y mucho más violenta y transgresora en la propuesta de cambios que la que manifiesta el Inca Garcilaso, el indio Huamán Poma de Ayala escribe la historia del Perú.

Situado en esos desventurados tiempos de fines del siglo XVI y principios del XVII, en lo que se padece los trastornadores efectos del “pachacuti” provocado por la conquista y consciente de vivir en un “mundo al revés”, resultado de la imposición del sistema virreinal que ha trastocado todos los valores, destruido las virtudes e impuesto los vicios, el indio cronista constituye su *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Complejo texto, estructurado en la forma de una extensa carta al rey Felipe III, en el que se articulan y convergen dos sistemas de signos –el lingüístico y el icónico– y plurales formaciones discursivas para construir una visión y versión de la historia polémica, contestataria de la Europa y europeizante, “la visión y versión de los vencidos” que la cultura dominante se empeña en borrar. Apropriadose de los elementos de ésta para instalar en ellos otros contenidos, construir otros sentidos, Huamán Poma narra el pasado prehispánico del Perú y describe el Incanato como modelo de organización política social; con acerba crítica y argumentación no justificatoria, refiere la Conquista, utilizando la tónica de los siete pecados capitales denuncia la corrupción de las primeras décadas de la colonización en un discurso narrativo que se torna memorial de reclamos y protestas contra los vicios y maldad de los españoles y que deriva en proposición de remedios del mal dirigida a quien tiene el poder de ofrecer soluciones, el rey español, al que no sólo se le informa sobre lo mal que está las cosas en el ámbito de su dominio, sino que además, se le propone un programa de buen gobierno

enunciado en términos de virtudes que, como nostalgia del pasado y esperanza de porvenir, proveen el lenguaje de la propuesta de buen gobierno. En ellas –en las virtudes– funda Huamán Poma su proyecto que, partiendo por ordenar el espacio sobre el cual se ejerce el poder del monarca español en conformidad con la división en las cuatro áreas territoriales y de gobierno que regía en el antiguo Tahuantinsuyo, remata en la proposición de aplicar el modelo del Incanato para hacer posible la necesaria y urgente transformación de la sociedad, lo que significa abolir la dominación colonial. La utopía conduce así por los caminos de la rebelión.

Para convencer al rey sobre su programa de buen gobierno, el indio cronista se instaure en su escritura como consejero real, miembro de esa asamblea de hombres sabios y discretos que deben orientar al soberano en todos los asuntos, tanto que pueda gobernar con justicia y en procura del bien de la nación.

En una dimensión muy importante, la crónica de Huamán Poma actualiza un discurso muy próximo al de la literatura utópica: el del *regimine principum*, fundado en la concepción de que en el príncipe reside el poder de hacer el sumo bien o el sumo mal de la nación y de que en la república ideal, cuya finalidad es el bienestar general, el príncipe debe ser modelo de virtudes y perenne manantial fuente de beneficios para los gobernados. Corresponde por lo tanto, a los hombres, virtuosos y discretos educar y aconsejar a los príncipes para que sean buenos gobernantes.<sup>25</sup>

Eso intentó hacer Huamán Poma y también otros, como el criollo Pineda y Bascuñán en *El Cautiverio Feliz*; pero los reyes de la época no escucharon ni leyeron sus consejos, por eso tal vez ellos y tampoco nosotros podamos afirmar con Hitlodeo “Utopía existe y yo he estado en ella”. Sin sustento en nuestra experiencia histórica, refugiada en el espacio de los textos coloniales y de muchos otros que en los siglos posteriores se han escrito en nuestra América, Utopía, sigue no obstante coincidiendo con nuestros sueños y alentando nuestras esperanzas, porque el sustrato utópico que hay en esos textos del pasado reafirma la idea de que “el suelo americano, si fue una vez asiento de una sociedad óptima, aun puede volver a serlo en el futuro.”<sup>26</sup> Por eso, aunque sea utópico –en su significado de

---

<sup>25</sup> Las consideraciones sobre el texto de Huamán Poma se basan en el trabajo de Mercedes López-Baralt “La iconografía de vicios y virtudes en el arte de reinar de Huamán Poma de Ayala: Emblemática política al servicio de una tipología cultural americana”, *Dispositio* vol. VIII, 1983, N°s. 22-23, pp. 101-122.

<sup>26</sup> Cito, interviniendo, palabras de Juan Durán Luzio, en un libro que “aspira a delinear uno de los variados temas de la literatura hispanoamericana: aquel que, fundado en las ideas utopistas, en el credo del porvenir, les ha dado una identidad peculiar a nuestras letras”. Me refiero a *Creación y Utopía. Letras de Hispanoamérica* (Costa

irreal, inalcanzable, absurdo—, es hermoso sentir, soñar, poetizar América como morada de la permanente y renovada utopía, como espacio donde será posible forjar un mundo mejor.

## UTOPIA Y RACIONALISMO

### Joaquín Barceló

Puesto que mi tema se titula “Utopía y Racionalismo”, y como el racionalismo se vincula, de alguna manera, con el asunto de la razón, debería comenzar por hacer un breve, no sé si llamarla así, confesión o declaración de principios, sin la cual posiblemente sólo lograría confundir todas las cosas; se trata de lo que sigue.

Después de muchos años he llegado a convencerme de que la capacidad o facultad que define prioritariamente al hombre y la que, principalmente, lo distingue de los restantes animales, no es la razón, como se ha afirmado durante tanto tiempo, sino la imaginación.

Con ello no quiero decir que el hombre no sea racional, naturalmente lo es: lo que intento decir es que no me extrañaría ni me escandalizaría si se mostrara que muchas especies animales poseen una dosis apreciable de racionalidad; en cambio, creo que tienen mínima o nula imaginación. Por imaginación entiendo, simplemente, la capacidad de representarse lo no dado, sea en el mundo de la sensibilidad o en el mundo de lo inteligible.

En este momento no puedo entrar a referir cómo llegué a esta convicción, ni tampoco dar argumentos para apoyarla, porque sería equivalente a no alcanzar, dentro de mi tiempo, hablar de la utopía; por eso lo dejo planteado sin ofrecer pruebas. Pero me pareció pertinente decirlo, porque aparentemente habría una vinculación muy estrecha entre el pensamiento utópico y la facultad de la imaginación.

Una utopía esboza siempre un mundo no dado, porque es un mundo inexistente. Ella sería, por tanto, un producto insigne de la imaginación, una

---

Rica, Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 1979), texto en el cual se observa el componente utópico de nuestra literatura en un proceso que abarca desde Colón a García Márquez. Libro, a mi juicio, fundamental y valioso aporte para el tema de la utopía en América.

JOAQUÍN BARCELÓ. Profesor Extraordinario de Filosofía, Universidad de Chile; Profesor Titular. Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile.

suerte de potenciación de la ciencia y del arte en lo que ambos tienen de creativo.

Pero yo deseo referirme ahora no a lo que la utopía tiene de imaginativo, sino a lo que tiene de racional. No quiero examinar su relación con nuestra facultad más alta, sino con la otra, más modesta, la de la razón. Luego, para terminar, haré unas pocas observaciones en torno a la relación entre el pensamiento utópico y ese culto idolátrico de la razón que llamamos racionalismo.

Pero, después de todo, ¿qué es la razón? Etimológicamente la palabra *ratio* procede del verbo *reor*, que significa contar, calcular. En su sentido originario, razón es, por tanto, la cuenta. Contar es una operación, un procedimiento que tiene un punto de partida y un resultado final. Es la operación básica de la aritmética, que consiste en asignar sucesivamente un número a cada uno de los elementos de un conjunto, partiendo desde el uno hasta llegar al número asignado al último de dichos elementos; ahí termina. También contar un cuento es un procedimiento que parte de una situación dada y avanza paso a paso hasta llegar a su desenlace.

Pero entonces, ¿qué es lo que cuenta la razón? Ella no cuenta elementos de un conjunto ni situaciones de una historia real o ficticia, sino que cuenta más bien los pasos sucesivos que la inteligencia debe dar para poder entender un hecho. Son los pasos que conducen a la explicación racional de tal hecho.

Cada uno de estos pasos cristaliza en la forma de un enunciado; en la medida en que estos enunciados valen como explicaciones del hecho en cuestión, reciben también el nombre de razones de él; esto es muy bonito, porque en este punto, para la desesperación de los racionalistas celosos de la univocidad de los términos lógicos, aparece ya el primer gran equívoco inevitable como ocurre en todos los casos de importancia; en efecto, designamos con el término razón no sólo a la facultad con que el espíritu se explica las cosas, sino también a las explicaciones mismas que damos de ellas. “La razón” del hombre descubre las “razones” de las cosas.

Lo primero que habría que decir de la razón en su funcionamiento es que la explicación que ella proporciona consiste en vincular algún hecho particular concreto que se quiere explicar, con algún principio general, universal, de carácter abstracto. La facultad racional consiste precisamente en la capacidad de ver lo universal-abstracto y de subsumir bajo su concepto a lo particular que necesita ser explicado. Naturalmente, lo universal puede presentársenos en diversos niveles de abstracción que se ordenan jerárquicamente, subordinándose los más bajos a los más altos.

En segundo lugar, es importante que los diferentes pasos o enuncia-

dos de creciente universalidad que establecen este puente entre un hecho particular y el principio universal que, en definitiva, lo explica, deben ser sólidamente encadenados entre sí. El vínculo que los une debe exhibir necesidad lógica; la razón se aparece desde este punto de vista, como la capacidad de establecer relaciones lógicas necesarias. Esto, de nuevo, es muy bonito, porque de ello surge una nueva equivocidad. También llamamos razón a una relación matemática entre dos números y aun a aquellos números que se definen como una relación, como una cierta razón o relación entre dos enteros, los bautizamos como números racionales, así es que no solamente somos nosotros los racionales, sino que algunos números también.

Pero hay un tercer punto que es más fundamental todavía; para que la razón pueda funcionar de manera adecuada es imprescindible que los objetos a que se aplica y con los que trabaja se mantengan invariables; esto es, tanto los hechos particulares que ella intenta explicar como los principios universales que les sirven de explicación y las leyes lógicas que rigen el encadenamiento de los enunciados, deben permanecer fijos; de otra manera sería imposible razonar. Esta fijeza exigida por la razón halla su expresión en los conceptos y definiciones dentro de los cuales queda racionalmente enmarcada la realidad. Puesto que lo real es de suyo cambiante y escurridizo, la razón tiene que comenzar por encerrarlo e inmovilizarlo en la jaula invisible de las definiciones, antes de poner en marcha su operación. Ello hace posible que la razón pueda satisfacer su cometido de explicar los hechos, mostrándolos como obedientemente sometidos a leyes necesarias y universales que no admiten excepciones.

Todo lo que he dicho nos permitirá comprender tal vez que la razón no es más que una herramienta de nuestro pensamiento. Como toda herramienta es útil y acaso indispensable para realizar ciertas tareas, pero nunca deja de estar puesta al servicio de alguna otra función. Ella nos permite transitar desde principios universales abstractos hasta hechos particulares concretos, así como también recorrer el camino inverso, para de este modo explicar los hechos mediante los principios.

Su carácter instrumental se hace evidente. La forma de todo proceso racional se puede expresar mediante una fórmula muy simple: “si..., entonces...”; en los puntos suspensivos se puede introducir cualquier cosas; por ejemplo: si Sócrates es hombre, entonces Sócrates es mortal. Este es el modelo de funcionamiento de la razón teórica, orientada hacia el hallazgo de la verdad. O bien si quieres prolongar tu vida, abstente de beber infusiones de cicuta. Es el modelo de funcionamiento de la razón práctica, que se esfuerza por orientar la acción. En estas proposiciones condicionales el

antecedente vale como explicación racional del consecuente. Este carácter instrumental de la razón queda aún en mayor evidencia cuando se considera que cada vez que deseamos hacer algo, la razón práctica tendrá que indicarnos cuáles son los pasos que debemos dar para obtener el fin perseguido. Si quieres edificar una buena casa, entonces contrata primero a un buen arquitecto; si quieres una ciudad, entonces busca ante todo a un buen urbanista; si quieres vivir en un mundo mejor, entonces consíguese un eximio utopista. El arquitecto, el urbanista y el utopista deberán luego poner en funcionamiento su propia razón para encontrar los medios de cumplir satisfactoriamente con sus respectivos contratos.

Todo esto que he dicho hasta aquí acerca de la razón no tiene nada que ver, todavía con los planteamientos racionalistas. Que es una facultad humana, cuyo intento es explicar los hechos particulares, que para este fin subsume lo particular bajo lo universal, que utiliza nexos lógicos para realizar esta operación, que sólo puede trabajar con aquello que se muestra invariable y fijo y en la medida en que se muestre, de este modo, que posee una dimensión teórica buscadora de la verdad y una dimensión práctica orientadora de la acción, todo ello pertenece al legado tradicional de la filosofía.

El racionalismo, a mi entender, se caracteriza propiamente por añadir a estos enunciados un principio adicional, a saber; que la razón no es únicamente un instrumento con que cuenta el hombre para hallar la verdad y para poder trazar su camino en medio de la maraña de las cosas, sino que es además lo que podríamos llamar la facultad liberadora de lo humano, la facultad por la cual el hombre llega a ser hombre, aquella en cuyo desarrollo y cumplimiento reside la vocación y el destino último del ser humano. En suma, para el racionalismo la razón deja de ser instrumento o medio y se transforma en fin.

¿Y qué tiene que ver todo esto con la utopía? También la noción de utopía es equívoca. Etimológicamente “utopía” significa el no lugar. Un lugar puede ser no lugar por una de dos razones: o bien simplemente porque no hay, o bien, porque no puede haberlo. Que no lo haya, puede no ser sino un hecho contingente, un mero estado circunstancial de las cosas; en tal caso, si la existencia de ese lugar que no hay se muestra como algo deseable y no imposible, entonces la utopía constituye una invitación a crearlo y a darle realidad. En cambio, si no puede haber tal lugar, por ejemplo, por ser contradictorio, entonces no hay nada que hacer con él.

La noción de utopía encierra, entonces, la misma equivocidad que la del sueño. Cuando hablamos de nuestros sueños, nos referimos a veces a nuestras más extremas y acariciadas aspiraciones en las que nos parece que hallaríamos la satisfacción de nuestros deseos más profundos, la plena rea-



lización de nuestra existencia. Otras veces en cambio, designamos con esta palabra las imágenes arbitrarias e imposibles que pueblan las horas en que nos sustraemos del mundo real.

Al pensar en utopías, damos invariablemente al término la primera de estas acepciones, es decir, la del mundo que en el hecho no existe, pero que a la vez, al menos en principio, no se muestra como imposible y, por tanto, algunas o muchas personas podría desear que existiera. Al proceder así, jugamos con una suerte de asimilación mental en que bajo la voz utopía, el no lugar, escuchamos “eutopía”, el buen lugar. Este juego fue iniciado por el mismo Tomás Moro, quien declaró formalmente haber transformado la utopía platónica, es decir, el lugar a donde nadie puede ir, en una utopía, adonde van los sabios. Desde entonces, la noción de utopía quedó cargada para nosotros con un valor positivo; es el mundo que no existe, pero que debería existir, por lo menos, en el juicio de ciertos intelectuales.

Si un mundo utópico es un mundo inexistente pero deseable y a la vez realizable, es preciso diseñarlo, elaborar su proyecto para su eventual construcción; para hacerlo, necesitamos un instrumento, y el instrumento será, por supuesto, como en todos los casos análogos, la razón. Porque la razón es la facultad de las explicaciones. Las explicaciones asignan causas o razones a los hechos. El mundo en que vivimos está lleno de elementos que nos repugnan en lo más íntimo. En él reinan el egoísmo, la codicia, la vanidad, la miseria, la injusticia, la crueldad, el dolor, el odio. Si podemos explicar estos hechos, es decir, asignarles una causa, bastará diseñar un mundo en que tales causas no estén presentes para que todos los aspectos negativos hayan desaparecido de ella. Esto en virtud de un principio elemental de la razón, si se suprime la causa, desaparece también el efecto. Y así surge el mundo utópico.

¡Que la propiedad y el dinero producen codicia e injusticia! Ningún problema. Suprimamos la propiedad y el dinero y se acabarán los codiciosos y los injustos. ¡Que la enfermedad produce dolor y muerte! Se suprime la enfermedad. ¡La competencia produce envidias y resentimientos! Que no haya más competencia, y así sucesivamente.

Este procedimiento es claramente racional, el mundo utópico así configurado constituye un sistema de armónico equilibrio para cuyo buen funcionamiento es requisito esencial, sin embargo, que nada se le añada y nada se le quite. En efecto, tan pronto como esto ocurriera, que se añadiera o se quitara algo, se rompería el equilibrio diseñado por la razón y se introduciría un factor de perturbación que nuevamente provocaría un mal funcionamiento del mundo; por consiguiente, el mundo utópico tiene que poseer el rasgo de invariabilidad, de inmovilidad y fijeza propio de todas las construcciones racionales.

Resulta, entonces, que el mundo de la utopía invariable y fijo es esencialmente ahistórico. Esto significa que es diametralmente contrario al modo de ser del hombre. La existencia humana se despliega precisamente en esta dimensión en que todo es siempre nuevo, único e irrepetible, pero su historicidad es negada de plano por el afán utópico, con el carácter definitivo que pretende dar a sus construcciones racionales.

Un mundo utópico es, entonces, un mundo inhumano en el más pleno sentido de la expresión. En efecto, el mundo del hombre es configurado por sus acciones y éstas, por sus decisiones. En la adopción de decisiones, la razón puede desempeñar un papel importante, aun resolutivo, pero de ninguna manera único. También participan en la adopción de decisiones nuestras pasiones y emociones, de las cuales decimos que son irracionales, porque su legalidad no es la de la razón.

En toda decisión interviene, además, de manera determinante un factor altamente contingente y subjetivo que no tiene nada que ver con la objetividad y la necesidad que se presumen propias de la razón. Es el factor de las estimaciones, de las valoraciones humanas. Sobre este punto no puedo entrar en detalles, pero puedo referirme al análisis del razonamiento pragmático que hizo el profesor Jorge Estrella en su libro *Teoría de la Acción*;<sup>27</sup> en él se niega que la acción humana esté determinada exclusivamente por el conocimiento y por inferencias lógicas de carácter necesario.

Cuando el hombre adopta decisiones, hace pasar su saber racional a través del filtro de sus estimaciones subjetivas contingentes. Así, en la reflexión consciente o inconsciente que remata en la adopción de alguna decisión, han intervenido por lo menos –según Estrella– tres consideraciones valorativas contingentes: que aquello que se pretende hacer o no hacer sea deseable, que sea compatible con el sistema de preferencias de los agentes, y que el intento mismo de realizarlo sea valioso.

Toda decisión está, según la expresión de Estrella, herida de contingencia y de incertidumbre, precisamente porque en ella intervienen factores que no tienen carácter racional; por eso mismo, me atrevería a añadir: la acción humana va a ser siempre impredecible para la razón, que es la facultad de las predicciones, puesto que deriva los hechos de las causas que los explica. Y en consecuencia, al ser la acción humana impredecible para la razón, nunca exhibirá la regularidad de los fenómenos naturales, sino que mostrará su peculiar modo de ser histórico que la razón no logra llegar a entender.

---

<sup>27</sup> Jorge Estrella, *Teoría de la Acción: Libertad y Conocimiento*. (Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1987).

¿Y qué ocurre ahora con el afán utópico que es propiamente ya no racional, sino racionalista? Recordemos que el racionalismo considera que el desarrollo de la razón es el fin de la existencia humana; en consecuencia, para alcanzar la plenitud de su ser, el hombre racionalista se ve moralmente obligado a forjarse un mundo que responda a las exigencias de la razón y que sea tal como ella lo ha planificado.

Por consiguiente, la utopía se le presenta al racionalista como un imperativo; esto es algo nuevo. Tomás Moro, que no era un racionalista, y que era, por lo demás, un hombre sumamente equilibrado, concibió su propia utopía como una suerte de *divertimento* o de juego intelectual que no extrañaba ninguna obligación moral. Recordemos solamente que la *Utopía* de Moro es puesta en boca de un tal Hythlodæus, nombre que en griego significa “distribuidor de sinsentidos”. También hay algunos críticos benevolentes que sospechan que Platón no tomó demasiado en serio su república utópica. Pero la cosa ya es distinta en Francis Bacon, por ejemplo, que ciertamente tomó en serio la sociedad de sabios que dominan su utopía, justo en un momento de irrupción de racionalismo en el pensamiento europeo.

Si consideramos ahora la utopía marxista de una sociedad sin clases, es evidente que sus partidarios la toman terriblemente en serio, y que tienen por el más alto imperativo moral realizarla y construir su mundo utópico a cualquier costo. Aquí se muestra, a mi juicio, en forma clara, el carácter imperativo de una utopía racionalista. Carácter que, probablemente, es más propio de las utopías modernas, que de las que aparecen entre los años 1600 y 1900, porque la época moderna ha sido más racionalista que otras.

El racionalismo ha hecho de la razón y su desarrollo el fin de la existencia humana. El pensamiento no racionalista no desconoce la utilidad ni los méritos de la razón, pero la trata como lo que es: un instrumento, una herramienta; como al animal de labranza, le da suficiente alimento, le presta los cuidados que necesita y la pone a trabajar, sin caer en la idolatría de los antiguos egipcios, que rendían culto religioso al buey. Además, así como el animal de labranza no está autorizado para pastar en cualquier parte (por ejemplo no se le permite pastar en el jardín ni en el sembrado) a la razón, tampoco hay que permitirle invadir territorios en que no tiene competencia. Esto obedece a que la razón, en cuanto mero instrumento, no tiene la capacidad de proponer fines para la acción humana. Los fines los pone la imaginación, que es la facultad de proponer lo no dado, de crear lo inexistente. La razón tendrá que ponerse luego a trabajar para encontrar los medios de lograr esos fines.

En la primera mitad del siglo XVIII, en la época del furor del racionalismo, Alexander Pope escribía: “por el vasto océano de la vida, navegamos de

diversas maneras; la razón es la carta, pero el viento son las pasiones”. Creo que la metáfora es útil, pero yo haría en ella una corrección: la imaginación es la carta. El viento son, sin duda, las pasiones y la razón es el timón. La razón tiene que ingeniárselas para navegar en dirección hacia el puerto indicado por la imaginación, cualquiera que sea el sentido en que sople las pasiones.

Y creo –estas son lecturas muy antiguas– que es de Goya esa frase de “el sueño de la razón engendra monstruos”. Puesto que Goya era un hijo de la Ilustración dieciochesca, es probable que con el sueño de la razón él quisiera significar la condición en que la razón deja de estar vigilante. Pero sueños son también nuestras aspiraciones más profundas. Si a la razón se la deja en franquía para soñar, creo que también engendrará monstruos en la forma de utopías inhumanas e imperativas presentadas como obligaciones morales. Pero como conclusión de este planteamiento mío, yo quisiera relatarles una pequeña anécdota de la historia de la filosofía. En el año 1710, Leibniz publicó, en francés por supuesto, sus *Ensayos de Teodicea*. Le preocupaba mucho el problema de cómo era posible que un Dios todopoderoso, absolutamente sabio e infinitamente bueno, hubiera creado un mundo en que dominan indiscutiblemente el mal, el pecado, el dolor, la injusticia, la violencia; es, es, notémoslo, precisamente el problema de los utopistas. Pero Leibniz tuvo mejor criterio que los utopistas. Después de reflexionar mucho y de escudriñar a fondo la cuestión, declaró que de todos los mundos posibles, este que Dios creó, con todos sus defectos e imperfecciones, es, necesariamente, el mejor.

Por consiguiente, en vez de inventar una nueva utopía, Leibniz prefirió dejar las cosas tal como estaban. Este mundo malo es el mejor de los mundos. Medio siglo más tarde, en 1759, ese *enfant terrible* del pensamiento europeo que fue Voltaire, decidió responderle a Leibniz, que había muerto hacía ya muchos años. Para estos efectos escribió una novela: *Cándido o el Optimismo*. El personaje principal, Cándido, cuyo nombre es transparente, es discípulo del doctor Pangloss, quien le ha enseñado la doctrina leibniziana de que éste es el mejor de los mundos posibles. Naturalmente, a Cándido y a sus amigos les ocurren las más inimaginables desgracias y toda clase de atrocidades. La doctrina del mejor de los mundos parece desbarbarrancarse espectacularmente; pero, y esto es lo importante, Voltaire tampoco cae en la ingenuidad de querer proponer un mundo mejor que éste. Por el contrario, la conclusión del libro se resume en la última frase de Cándido, quien ya ha aprendido su lección, cuando reunido con sus amigos, en un huerto que había logrado conseguir para cultivarlo, dice: “trabajemos sin razonar, es el único modo de que la vida se haga soportable”. □