

TOPÍA Y CRONÍA DE LO UTÓPICO Y LO UCRÓNICO¹

RECuentos y valoraciones entre la literatura y la filosofía

Topia and Chronia of the Utopic and the Uchronic

Records and assessments in literature and philosophy

Javier Nicolás González Camargo

Universidad S. Arboleda, Colombia

Resumen

El tema que ocupa el presente estudio se muestra lo suficientemente abierto para situarse en el linde de la filosofía y la literatura, de tal manera que bien podría optarse, aunque no suene muy prometedor, por la informalidad de la literatura, y por la falta de belleza de la filosofía, lo que permite reconocer la manera en la que estas ficciones proyectadas impactan en la cultura. Por ello es necesario realizar un análisis filosófico que vislumbre el lugar y los límites que le corresponden a la utopía, mediante una identificación de la naturaleza de la misma, en perspectiva antropológica; y un análisis literario que la sitúe en el horizonte los anhelos compartidos históricamente.

Palabras Clave: utopía, perfección, promesa.

Summary

The subject here under study appears to be placed openly enough on the boundary of philosophy and literature, so as to allow an option, even if not very promising, due to the informal character of literature and the lack of beauty of philosophy, but precisely this is what permits us to recognize the way in which these projected fictions have an impact on culture. That is why a philosophical analysis is needed to make out the place and the limits befitting utopia, through identifying its nature in an anthropological perspective; and a literary analysis is also needed to give it the right place on the horizon of the historically shared yearnings.

Keywords: utopia, perfection, promise.

¹ Esta es una adaptación-reducción de la ponencia titulada *Filosofía y letras de los atlantes. Consideraciones en torno a la utopía*. Leída en el II Congreso Colombiano de Filosofía, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia, en Octubre de 2009. La ponencia nunca ha sido publicada.

Introducción

En la historia de la cultura occidental, el tema de la utopía tiene la curiosa particularidad de haber sido tratado extensamente tanto en la literatura como en la filosofía:

(...) las visiones de la sociedad ideal han adoptado generalmente dos formas primarias. Una ha sido descriptiva, un dramático retrato narrativo de un modo de vida que era tan intrínsecamente bueno y que satisfacía tantos anhelos profundos, que obtendría una inmediata, casi instintiva aprobación. El otro modo ha sido más racionalista: los principios subyacentes a una sociedad óptima son expuestos y discutidos, bien directamente por el autor, bien por varios interlocutores (Manuel, 1982: 9)

El desdibujamiento de las fronteras entre filosofía y literatura tanto como la serie de reflexiones que aquí se hacen al rededor de la utopía, se suceden muy rápidamente la una a la otra, de tal manera que ninguna de ellas se considerará por definitiva o satisfactoriamente expuesta. La intención del presente escrito no es cerrar un argumento estricto, sino más bien abrir una línea argumental que, con el carácter de sugerencia, invite a pensar *de razón y corazón*, el alcance político que llegan a tener ciertos ejercicios de lúdica profesional y algunos bellos relatos del imaginario simbólico.

El estudio de las utopías es de datación reciente y creciente. Desde mediados del siglo XIX, hasta nuestros días, han proliferado tanto utopistas como quienes los buscan estudiar objetivamente. “En 1841 (...) Robert von Mohl elaboró una lista de unas veinticinco utopías, desde Platón en adelante, bautizándolas como *Die Staatsromane* y proponiendo valientemente que se incorporaran a la ciencia política” (Manuel, 1982: 11). Desde entonces, el estudio de las utopías ha presentado un desarrollo exponencial. Uno de los últimos estudios de relevancia fue el Congreso Daedalus¹.

Aunque las utopías sean tales por salirse de sus determinaciones históricas, lo cierto es que han sido un resultado de su propia época, y no pocas veces la han forjado.

¹ Plan Daedalus de Conferencias 1964 - 1965

Remembranza

Platón sienta la utopía de manera doble. Por una parte, el relato mítico de la Atlántida (trad. 1997), y por otra, su diseño, primero esquemático y luego práctico, de la República Ideal (trads. 1968, 1999). Esta ambivalencia primigenia entre utopía mítica y utopía programática se mantendrá latente hasta nuestros días, y dará origen a una dialéctica entre sueño y programa, política literaria y filosofía política. Dice Jean C. Petitfils (1979: 11), en este sentido, que hay tres grandes tipos de utopías, según su propósito: las “simples fábulas desprovistas de toda implicación y de todo significado político”, “la utopía crítica o moral”, la “utopía social”, [que] expone un verdadero proyecto político, sistemático y coherente’. La que califica Petitfils de “utopía crítica” sería el puente histórico entre la perspectiva literaria propiamente dicha y la perspectiva filosófica como tal, pues tendría una forma literaria y un contenido filosófico.

La proyección temporal de la utopía se puede dividir en: utopía como promesa de futuro, utopía teleológica; y utopía como añoranza de pasado, utopía genética. Estas dos pueden fundirse en la utopía de retorno, o utopía teleológico-genética, donde la gloria perdida busca ser de nuevo alcanzada, como en los casos de los mitos de la Edad de Oro (Hesiodo, 1978). Podría decirse que una edad histórica se comprende en el espacio que media entre las utopías literarias que le dan origen y las utopías críticas que manifiestan la desazón generada por el fracaso de las utopías programáticas que pretendían encarnar las utopías literarias originarias.

Pues bien, los romanos, con su consabido pragmatismo, poco eco hicieron de las nobles aspiraciones helénicas de un ideal de perfección social integral, y apostaron por un activismo a favor del poder y la organización. Sin embargo, Virgilio (trad. 1997), valiéndose de este espíritu romano, sienta una utopía teleológica y mítica: la grandeza eterna de Roma. El alcance predictivo, casi programático, de esta audaz sentencia literaria, poética, fue de tal magnitud, que se constituyó a su vez en la utopía de perfección social integral de toda la Edad Media: la utopía del retorno al Imperio.

En la Edad Media entra el discurso cristiano con sus relatos utópicos. El cristianismo ofreció paralelamente una utopía genética: el paraíso perdido, y

otra utopía teleológica: la escatología del final de los tiempos, la redención. La Edad Media se vuelve así una búsqueda institucionalizada de retornar al Imperio, búsqueda que se cristalizará en Carlomagno y el Sacro Imperio Romano Germánico, hasta el renacimiento mismo; sumada a otra búsqueda, en todos los órdenes, de alcanzar la salvación y favor divinos.

Agustín de Hipona hace filosofía de los dos principales relatos utópicos medievales en su obra la Ciudad de Dios, y aclara la dimensión e implicaciones históricas de los relatos utópicos romanos y cristianos. Para Agustín está claro que son dos utopías distintas que pertenecen a dos ambiciones distintas, de dos formas diferentes de ver el mundo, y por lo tanto, a distintas personas en uno y otro caso “del mismo linaje humano, al cual hemos distribuido en dos géneros: el uno, de los que viven según el hombre, y el otro, según Dios; y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres” (de Hipona, A., 1933: 627). Y así como, en principio, son distintos quienes aspiran absolutamente al Imperio de quienes aspiran la redención, asimismo, las comunidades en las que unos y otros aspiran a verse, pertenecen a distinto orden. El Imperio es una ciudad en la tierra, *terrenal*, que empieza y termina en este mundo. La Comunidad de Santos Redimidos no es terrenal, no requiere dominios mundanos, y propiamente, empieza fuera de este mundo:

Así que dice la Sagrada Escritura de Caín que fundó una ciudad; pero Abel, como peregrino, no la fundó, porque la ciudad de los santos es soberana y celestial, aunque produzca en la tierra los ciudadanos, en los cuales es peregrina hasta que llegue el tiempo de su reino, cuando llegue a juntar a todos, resucitados con sus cuerpos, y entonces se les entregará el reino prometido, donde con su príncipe, rey de los siglos, reinarán sin fin para siempre (Ibíd.: 629).

Pero la Edad Media no fue únicamente confluencia de mundo clásico y fe cristiana. Aunque la profundidad de la influencia del paganismo bárbaro fue mucho menor que el elemento romano o cristiano, la extensión y fuerza de muchos elementos góticos que pernearon la cultura y las instituciones medievales es de notable relevancia. Es así que los bárbaros también forjaron occidente con su propio relato utópico. Es el relato reflejado en el mito del Rey

Arturo (Troyes, C., 1998) y la mesa redonda, con mayor pureza que en las leyendas épicas de Roldán o el Cid¹.

Frustrado el sueño carolingio, el deseo del retorno al Imperio fue encarnado por los renacentistas, quienes a su vez reemplazaron los relatos de la mesa redonda y la comunidad de santos, por sus propios mitos. Don Quijote de la Mancha (Cervantes Saavedra, 1983) simboliza esta gran experiencia de frustración utópica medieval, y su consiguiente sustitución renacentista. En cambio, el imaginario utópico medieval era un sueño compartido, el intento de Carlomagno de encarnar las tres utopías había sido real. Pero entretanto, el inusitado y desconcertante descubrimiento de América despertaba los delirios más fantásticos y ofrecía el material idóneo para que los nuevos utopistas del renacimiento ubicaran la proyección de sus anhelos frustrados. “La presencia de América ha hecho surgir la utopía”, dice Imaz (Imaz, 1941: XIV). Pero aun más interesante que la idoneidad del suelo Americano para la proyección de las viejas esperanzas europeas, como en el caso de los Padres Peregrinos (Eliade, 1982: 312-333), es el nacimiento de la primera utopía vulgar y verdaderamente seglar: El Dorado.

El mito surgido de las entrañas de la inescrutable naturaleza suramericana y de las ancestrales leyendas Mhuysqas, bien puede ser el nombre de la utopía general que el nuevo mundo despertó en las buenas y gentiles personas del viejo. En contraste con la nobleza, cultura e hidalguía de quienes escribieran y pretendieran encarnar las viejas utopías, quienes se forjaron y se aventuraron por la conquista del dorado, fueron bastante menos distinguidos. Por paradigma, puede proponerse la expedición de Pedro de Ursúa (Vázquez, 1989), donde brillaron los bribones más viles, protagonistas reales de la novela negra más asombrosa jamás narrada.

En tanto, la utopía del Retorno al Imperio encontraba asidero en el pensamiento laicista que surgía lentamente, pensamiento heredero de la educación y valores cristianos, pero rebelado oficialmente en su contra. Los nuevos humanistas seculares llenarían el vacío creado por la ausencia de la Comunidad de Santos y la Mesa Redonda, con la fe en la ciencia y la república. Si bien el Dorado como tal fue una relativamente pronta frustración, luego será

¹ Estos poemas reflejan la utopía bárbara que, en su estado puro, pre-cristiano, consistiría en el gobierno de un varón que sumara la mayor fuerza y poder, con la mayor justicia y nobleza. Este ideal se mantendrá en el Caballero Medieval.

necesario volver a él, puesto que las utopías seculares, la vulgar y la gentil, el desbocado dorado, y la desmedida ciencia, poco a poco irán encontrándose.

La utopía renacentista del secolar retorno al Imperio creció, se matizó y se hiperdesarrolló, alcanzando su punto máximo en la Ilustración progresista. Kant llega a afirmar que el primordial destino de la naturaleza humana consiste “justamente en ese progresar” (Kant, 1993: 22). Progresar que, si bien incluye valores ‘espirituales’, difiere esencialmente de la concepción de la naturaleza humana según la cual el primordial destino es ser redimido, prepararse para la otra vida.

Jonathan Swift (1984) es quien escribiera en aquél entonces con mayor claridad utópica que ninguno. Fue un adelantado que hizo crítica de lo ficticio de las utopías encarnadas por los modernos, cuando estos intentos apenas iniciaban. Los ideales de la Ilustración bebieron de la fuente del cristianismo sus tres heráldicos principios: igualdad, fraternidad, libertad. Bebieron también del relato utópico de Plantón como un intento de programación perfecta de las instituciones políticas, y del relato de la mesa redonda el sueño de una autoridad no autoritaria; aunque de todos estos programas utópicos habían renegado. Del anhelo del Dorado, que no conocieron directa o suficientemente, los ilustrados adoptaron la ilusión del enriquecimiento irrestricto para todos los miembros de la sociedad, incluidos los más pobres.

En este último punto, es Marx quien dará otro vuelco a la utopía. Después de las aventuras de las primeras internacionales comunistas, y sobretudo, del actuar de Lenin en el poder, la utopía sigue viva bajo la forma de anulación del poder, y no bajo la forma del poder en manos del proletariado. La utopía marxista sueña con la destrucción del poder, y la constitución de una comunidad autárquica por medio de la reducción de las relaciones de poder.

La historia se vio abruptamente interrumpida cuando la búsqueda súbita de una vieja utopía reventaría el orden mundial. La utopía Nazi de la perfección del orden del fuego y la espada, tal como es narrada en *Deutches Réquiem* (Borges, 2002) bajo la subordinación a los más poderosos y agresivos, puede leerse perfectamente como una traducción de la mitología del Valhalla (Sturluson, 1990). Una utopía pagana que probablemente había permanecido latente.

Frente a las dos tremendas guerras mundiales y a los distintos y dramáticos acontecimientos que el mundo sufriría en el paso de los siglos XIX y XX, *El principito*, y el *Señor de las moscas* (Golding, 1998), fueron obras contra-utópicas que se abanderaron de hacer la crítica utópica a las utopías programáticas Ilustradas que habían nacido en el Renacimiento con forma de utopías literarias.

En el siglo XIX se dibujaron dos vertientes utópicas que en el siglo XX, si bien perdieron popularidad y extensión, al menos han ganado en definición, solidez y argumentos. Curiosamente, son antagónicas. La una apuesta por un futuro perfeccionado por medio de la ciencia y la tecnología. La otra añora poder retornar a los orígenes, y encontrarse cara a cara con la naturaleza (Thoreau, 2004) para deshacernos de la sobrecarga de artificialidad y consumo que la civilización occidental viene imponiendo.

Ambas perspectivas han sido alimentadas con el retorno del universalismo que se venía construyendo desde la Roma imperial y la Roma Pontificia. Aunque el sueño de un mundo unido ha tenido diversas manifestaciones, uno de los intentos utópicos más notorios fue el elaborado intento de imponer el esperanto: una lengua universal, sin historia, sin contexto, que terminó convirtiéndose en lúdica culterana.

Pese a las grandes frustraciones históricas: Platón, Carlomagno, Lenin, no es menos verdadero que “Ciertas metas que antaño parecían inasequibles se han convertido hoy en realidad trivial e insatisfactoria” (Petitfils, 1979: 256). Esto atañe especialmente al relato del Dorado. Las utopías herederas del Dorado, es decir, todas aquellas utopías villanas que fundan sus esperanzas en la riqueza y la abundancia materiales, han tenido que enfrentarse con la frustración de la insatisfacción de los bienes obtenidos. La doble frustración de no conseguir las grandes utopías integrales, y de conseguir con desaire la proliferación de bienes maravillosos, probablemente ha degenerado en “La proliferación actual de las contrautopías, en la línea de Wells y de Orwell, con su descripción apocalíptica del futuro” (Petitfils, 1979: 257). Así el adelantado James Joyce (1980), quien arremetió contra todas las utopías conocidas, desde las griegas hasta el futurismo.

En tanto el ‘primer mundo’ yace hoy en día en un debate desigual entre los intentos de universalismo seglar y la renuncia culterantista de la

deconstrucción de los discursos, América Latina ha construido su propio relato utópico. El relato utópico latinoamericano contemporáneo retoma la promesa libertaria del marxismo, y la plantea en términos de utopía-retorno, sustituyendo el paraíso cristiano por el supuesto jardín americano donde reinaba la igualdad, la sencillez, la frugalidad y la austeridad. Por supuesto que este relato utópico solo antoja a quienes están predispuestos por la opción-retorno, y a quienes, de alguna manera, muchas veces oscura, se sienten identificados con culturas aborígenes, y a quienes valoran su primitivismo y pobreza como virtud y austeridad.

La utopía liberal no ha sido incólume a los desaires de los nihilistas. La utopía liberal ha dado lugar a una nueva generación de “utopías *soft*, cuyos tentáculos se van extendiendo por el planeta y a las que, si se mantienen las tendencias actuales, pertenecerá nuestro futuro próximo; la tecnocracia” (Cammilleri, 1995: 59). Esta adopción responde a la ‘gravedad’ que corresponde hoy en día a quienes se dedican a los quehaceres políticos, al punto de que se promueva un nuevo utopismo. El utopismo serio: “El utopismo serio trata de las cosas tal como son” (Manuel, 1982: 23). Utopismo por el que abogan Francois Bloch-Lainé y Bertrand de Jouvenel.

La tecnocracia guarda en su seno dos formas muy distintas de utopía. La primer mundista, y la tercer mundista. La primer mundista es su forma prototípica: la consecución tan anhelada del cada vez mayor bienestar material y cada vez mayor orden social conseguida gracias a la tecnificación que todas las relaciones humanas, y la impersonalización de la sociedad. Pero la utopía tercermundista de la tecnocracia es más curiosa, y a la vez más leal con la propuesta misma de la tecnocracia: la imitación inconsciente de las formas institucionales del primer mundo, sin la correspondiente comprensión de los conceptos-base. Imitación que muchas veces abandona a las prácticas institucionales del tercer mundo a la graciosa y trágica situación del mimo.

Los sueños hiperhumanistas extropianos contrastan con el cómico y lamentable primitivismo de las utopías-retorno, y en su contraste resaltan las sobradas debilidades de uno y otro, su falta de conocimiento de la realidad sincrónica y diacrónica, del topos y del cronos de nuestra historia, por no decir de la antropológica. Pues más allá de la coyuntura epocal, las utopías se juegan su validez en su aproximación a la verdad de lo humano, o en su deformación.

Naturaleza de lo utópico

Las utopías filosóficas y programáticas más entusiastas creen en la pureza de su verdad política, al punto de concebirlas como una idea pura. Pero lo cierto es que, si se miran detenidamente, se pone de manifiesto que, en el fondo, “El *romance* utópico no presenta la sociedad gobernada por la razón; la presenta gobernada por el hábito ritual, o por el comportamiento social prescrito, que es explicado racionalmente” (Frye, 1982: 57). Es decir, quienes con una concepción racionalista de la verdad moral-política, sueñan la transparencia de sus visiones utópicas, inconscientemente traicionan a la razón misma, pues terminan por suponer que las personas de su sociedad perfecta actuarían con la prefijación propia de una colmena. Es decir, sin creatividad ni libertad. Sin razón.

Allende esta contradicción, el racionalismo utópico ignora que los valores que laten en el fondo de sus postulados son más que conceptos, “Patriotismo y cosmopolitismo: no se trata de meras ideas; son sentimientos: son, en realidad, formas de amor” (Pinsky, 1996: 105). Ignorando así que los motores de la vida pública son bastante más complejos y diversos que los esquemas racionales de los intelectuales. En la vida política entran cantidad de herencias del pasado, que hacen frente al carácter ucrónico de las ideas, “este error supone lo mismo que confundir una lengua histórica como el inglés con un constructo como el esperanto” (Ídem). Porque la utopía no es sólo utopía, es por lo mismo ucronía.

Lo que se enraíza históricamente no sólo es dependiente del pasado, sino que se abre al futuro como un horizonte de posibilidades irrestrictas (Cruz Cruz, 1995). Quien desatiende la historicidad de la vida social, desatiende, no sólo las herencias del pasado, sino, por ello, la posibilidad misma del surgimiento de nuevas utopías, la construcción del futuro. Las utopías siempre pretenden terminar con ellas mismas, pues en su consecución, no serían ya necesarias. Cuando lo cierto es que “Lo propio del hombre es su eterno descontento, que le impulsará siempre, con la magia de la visión onírica” (Petitfils, 1979: 257).

El racionalismo utópico se forja porque se desconoce la naturaleza propia de la utopía, del anhelo social. Utopía es un concepto esencial y originariamente adjetivo. Lo utópico en sí mismo es un ente de razón, lo utópico es la

característica o medida posible de una relación, la relación entre la idea y la realidad. Lo sustantivo, no lo substancial, es la relación entre la idea y la realidad, y lo utópico es una determinación posible de esta relación. La relación utópica consiste en afirmar de una idea su imposibilidad en la acción-realidad humana, dentro de un marco circunstancial determinado.

¿Es entonces la utopía un deshecho de nuestra imaginación entrometida en la consideración de la realidad? La pregunta aquí tiene todo el peso de una concepción unívoca de la realidad, y por lo tanto racionalista, concepción ante la cual la respuesta sería afirmativa. El concepto de utopía lejos está de ser unívoco, así como la realidad de la acción humana. Ambas realidades son analógicas.

Dos grandes campos semánticos abarca el concepto de utopía: el salvífico, y el ilusorio. Ambos campos se manifiestan como promesas sociales. El sentido salvífico señala la promesa que se hace de redimir concretamente aspectos deplorables de la realidad social. El sentido ilusorio sólo promete, silenciosa y tácitamente, la esperanza de que los anhelos más nobles puedan guiar a la sociedad hacia mundos mejores, pero no se compromete con la consecución de fines concretos, ni siquiera con que el mundo descrito sería el mejor. Por ello, en la oración, la utopía puede adoptar tres formas. Siempre cuenta con oraciones descriptivas, en el sentido de que toda utopía pinta más o menos detalladamente el escenario de una sociedad mejor. Pero además de las oraciones descriptivas, la utopía puede decirse o bien con carácter imperativo-prescriptivo, o bien con carácter subjuntivo-desiderativo. Una y otra posibilidades corresponden y forjan uno y otro campo semántico de la utopía. Este tipo de oraciones son las que determinan el relato utópico. Porque la utopía es un relato en medio de un discurso.

Porque la utopía es un crisol de más que de ideas y esquemas, la utopía ya supone la existencia de ideas, valores y esquemas encarnados en prácticas históricas y circunstancias determinadas, y una interpretación de las mismas. La utopía, como supone un discurso, o un meta-relato, pero no lo constituye como tal. La utopía tiene el carácter de relato. Es una narración (ya veíamos su aspecto descriptivo) que, suponiendo un discurso, propone elaborada y más o menos sistemáticamente, nuevos elementos. He ahí su riqueza.

Pero ante la riqueza del mundo, que supera la riqueza del relato, tenemos que reconocer y validar la presencia de la utopía, cuya importancia no radica tanto en la descripción como en la prescripción, la cual puede tener dos sentidos. Ante la idea de un ser perfecto la prescripción no tendría ningún sentido, de manera que si el ser humano está determinado por todos sus vórtices, si es perfecto, terminado, sobra del todo la presencia utópica. Si el ser humano es imperfecto pero imperfectible, por razones semejantes sobra cualquier prescripción, pues las mismas no tienen otro fin que el de perfeccionar. Pero si el humano es imperfecto y perfectible, entonces las prescripciones tienen sentido. Sin embargo, cabe considerar al ser humano como capaz de llenar absolutamente esas perfecciones, capaz de conseguir del todo el logro de sí mismo en algún sentido, o cabe aceptar el misterio de nuestra *imperfeción perfectible imperfectamente*, siempre capaces de mejorar, pero nunca del todo mejorados en ningún sentido (Polo, 1999-2003).

Por eso es que la segunda objeción de Petitfils es “el desconocimiento de la naturaleza humana y de la extraordinaria diversidad de la vida” (Petitfils, 1979, 255). Ante una visión en la cual es ser humano se perfecciona siempre inacabadamente, cabe la utopía, y cabe como única y necesaria, pues una prescripción vista como absolutamente realizable sería insuficiente y frustrante, mientras que en la otra visión se acepta de principio la utopía en tanto prescripción, pero resulta absurda en sí misma en cuanto utopía, pues sería ella la frustrante, pudiendo haber prescripciones completamente realizables.

La imposibilidad de la perfección plena de las potencias humanas por los actos segundos que las siguen, se debe a dos motivos, uno extrínseco y uno intrínseco. El motivo extrínseco es la familiar contingencia del mundo que envuelve tales actos (Stork & Aranguren, 2003: 132-136). El motivo intrínseco está dado por el hecho de que tales potencias provienen de un principio superior que aquél que rige los medios primeros de que dichas potencias se sirven para actualizarse. Vale decir, es prueba y conclusión de que las potencias intelectual y volitiva, que determinan el plan de la acción, sean espirituales, el hecho de que nunca podamos realizar plenamente los planes en la acción. Porque el medio primero de que disponen: el cuerpo y los instrumentos, son de naturaleza más limitada, de hecho, limitada y cerrada, mientras que la espiritualidad está abierta a la totalidad del ser.

Según lo dicho, habría que dividir la utopía en dos tipos, siendo el fundamento de la división su adecuación o falsedad antropológicas:

1- Utopía de principio: Propuesta que, pensando en la naturaleza -potencias, capacidades- de los seres humanos, se muestra, en principio, imposible.

2- Utopía de praxis: Propuesta que, pensando en la naturaleza de los seres humanos, se muestra en principio posible. Pero tiene imposibilidad que le viene del ejercicio imperfecto de las potencias que se da en la realidad empírica del ser humano.

Es importante aclarar que se trata aquí de la realización plena de la potencia en general y no del éxito en una concreción particular, o más técnicamente, estoy hablando de la totalidad de la *praxis* y no de una obra *poiética*. Esto es fundamental, pues la mayoría de utopías programáticas, prescriptivas, filosóficas, apuntan a una realización técnica-mediática que satisfaga las aspiraciones humanas.

La pregunta antropológica por el *quid* de la intencionalidad originaria, fundamental y suficiente de la utopía, lleva a pensar en intenciones cognitivas pues, de alguna manera, la utopía pretende objetivar el futuro y salvarlo de la incertidumbre del azar y de la imprevisibilidad humana. Sin embargo, la única manera sensata en la que se puede objetivar el futuro frente a la libertad humana, es la promesa (Spaemann, 2000). Por eso, toda utopía es una promesa impersonal, es un garante libre sobre la calidad del futuro. Toda utopía es una promesa, aunque la mayoría y las más influyentes de las utopías filosóficas y prescriptivas no lo entiendan y no lo quieran, y se presenten con el carácter de *científicas*, bajo el ideal de la objetividad física de poder sobre las leyes determinantes de la materia. Por otro lado, el acierto de la literatura consiste precisamente en esto: en presentar a la utopía nada más que como una promesa. Aunque, claro, una promesa, cuando es impersonal, no es nada segura. Por eso la única utopía con verdadera esperanza es aquella proferida por una voz personal en condiciones de asegurarla: la utopía escatológica o teológica. Pero por lo demás, la utopía literaria conserva en su seno la libertad que toda promesa respeta. Ni siquiera se presenta a sí misma como la mejor utopía. De ahí su fuerza creadora “hay que reconocer el papel creador que desempeña la actitud utópica” (Petitfils, 1979: 256). Dice con razón Frye “El pensamiento utópico es imaginativo, con sus raíces en la literatura, y la

imaginación literaria está menos interesada en alcanzar fines que en visualizar posibilidades” (Frye, 1982: 62).

Ahora surge la inquietud de la relación particular de lo utópico tanto con la ética como con la política. Para considerar la pluralidad en el mundo hay que bajar del plano esencial al existencial; es esa la intuición que Hannah Arendt establece tan lúcidamente al afirmar que los filósofos han considerado al hombre, pero que los hombres y el entre-hombres son una cuestión política que no se reduce a la primera consideración (Arendt, 1997: 45).

Conclusión: política y utopía

El mal común que actualmente aqueja a la política es el sofisma *ad utopiam*, según el cual “El teórico tiende por lo general a calificar su propio sistema como ‘científico’ y adosar a los otros sistemas la etiqueta poco halagüeña y un tanto despectiva de ‘utópico’” (Petitfils, 1979: 10). En el fondo consiste en rechazar cualquier propuesta que pretenda sustentar a la política con un contenido ético, proyectándola deontológicamente. Ha sido sustentado principalmente por los contractualistas, y reforzado por el prejuicio moderno del mecanicismo que reduce a todo deber-ser a una elaboración fantasiosa fuera de la realidad (Spinoza, 1987). Sin embargo, como afirma el mismo Petitfils, “En el límite, todo proyecto social, aun el más realista, aun el más ‘científico’, comporta su carga de utopía ya por el simple hecho de ser la proyección de un ideal no concretizado, ideal que la complejidad y la diversidad del mundo impedirán que se haga plenamente real” (Petitfils, 1979: 12).

Los desastrosos alcances de llevar a la práctica la supresión del contenido ético de la política han sido hasta ahora neutralizados por la corrección política y el protocolo, los cuales, por cierto, ante un profundo y honesto contraste teórico con la teoría antiteleológica sobre la que se sustentan, sucumbirían. En la política no cabe del todo la utopía: dado su carácter privado, en la ética, los imperativos que genera siempre son singulares y dirigen la acción *personal*. Tales imperativos pueden tener el carácter utópico de praxis arriba aclarado para toda acción intencionada, sin mayor matización que la comprensión del mal (aceptación de nuestra perfectibilidad imperfecta), en tanto que humanos en el mundo. Nuestra trascendencia, y el hecho de que el imperativo privado

carece de coacción a la libertad por parte de un poder extrínseco (la persuasión puede ser extrínseca, pero siempre es aceptada *intrínsecamente*, libre e individualmente; o rechazada), aseguran que la utopía bien comprendida sea suficiente para describir y prescribir la relación entre el imperativo ético y el ejercicio moral. De ello deducimos que la utopía de praxis es la relación fundamental, válida, necesaria y última entre la filosofía práctica y su realización, así como lo es entre la búsqueda de la verdad y su alcance.

Por desgracia, no es tan simple en la política. Hay que recordar aquello que rememora Inciarte de Aristóteles: “Mientras que el sujeto principal de la política de Aristóteles como ciencia y como técnica es el hombre moralmente inmaduro, el punto de referencia de su ética son las personas que se dejan convencer más por razones y discursos...” (Inciarte, 2001: 105).

El ejercicio político consiste en discernir cómo se hace posible que la sociedad se actualice para la realización plena de los individuos en sociedad, lo que es tanto la comunicación -la verdad posible garantizada-, como su desenvolvimiento individual no coartado y enriquecido -ética posible garantizada-, como la creación -libertad garantizada-.

Pero en el garantizar ese espacio para el individuo dentro de la sociedad, la relación utópica se torna insuficiente. Porque “La acción políticamente responsable tiene que habérselas con metas finitas y, por tanto, conmensurables” (Spaemann, 1980: 15). Es que la política no se puede reducir ni a la relación utópica, ni a su consideración metafísica. La utopía se reduce a descripción -dentro de la política estrictamente hablando, es la descripción de lo que busca, y es la prescripción de cada uno de los hombres políticos que además de políticos también tienen que ser éticos-, y no puede ser aquí, como en la ética, prescripción general.

La prescripción utópica se dictará siempre en armonía con el fin último -no en contradicción- pero dado que las prescripciones políticas son tanto coactivas como finitas, y se consuman en su finitud, es necesario que sean posibles e igualmente limitadas, y si su rango de acción se limita en el tiempo y en el espacio, su contenido se limita en la libertad de las personas en correcto ejercicio de sus deberes y derechos, y en su dignidad irrevocable.

Ahora podemos concluir la justa ubicación de la utopía en cuanto a la ética y a la política. La utopía de praxis fundamenta y prescribe la acción moral individual

necesaria y suficientemente -la ética-, mientras que en la política la utopía fundamenta y guía la acción moral social necesaria pero insuficientemente, siendo necesarias otras consideraciones adicionales.

No podemos dejar de lado los ideales políticos y caer en el sinsentido que necesariamente nos lleva al fatalismo que se refugia hoy en día irónicamente en una utopía -de principio-, la utopía tecnocrática: “Entendemos por tecnocracia del sistema en el que resulta superfluo establecer un fin en la esfera pública porque se suple con la lógica objetiva de los medios” (Spaemann, 1980: 66).

No se puede terminar sin recordar lo que Paul Tillich diría en unas conferencias publicadas en Berlín en 1951 “las culturas que no tienen utopía, permanecen prisioneras del presente y retroceden rápidamente al pasado, porque el presente sólo puede estar plenamente vivo en la tensión entre el pasado y el futuro” (Manuel, 1982: 25). Diría con Martin Buber que, aunque no creo en la plasmación definitiva de ninguna utopía, ni en el fin de las utopías, “creo en el encuentro de imagen y destino en la hora plástica” (1949: 201). 

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN de Hipona. (1933). *La Ciudad de Dios*. Madrid: Apóstolado de la Prensa, S. A.
- ARENDRT, H. (1997). *¿Qué es la política?* (F. Birulés, Ed., & R. Sala, Trad.) Barcelona: Ediciones Paidós.
- BORGES, J. L. (2002). Deutches Requiem. En B. L. Jorge, *El Aleph*. Madrid: Alianza.
- BUBER, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* (E. Imaz, Trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1992). *Caminos de utopía*. (J. Rovira Armengo, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- CAMILLERI, R. (1995). *Los Monstruos de la Razón*. (J. Campillo, Trad.) Madrid: Rialp, S. A.
- CARDONA, C. (1966). *La metafísica del bien común*. Madrid: Rialp.
- CERVANTES SAAVEDRA, M. d. (1983). *Las aventuras del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Bogotá: Oveja Negra.
- CRUZ CRUZ, J. (1995). *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA.
- El poema del Mío Cid*. (1974). Barcelona: Sopena.
- ELIADE, M. (1982). Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología. En AAVV, & F. Manuel (Ed.), *Utopías y pensamiento utópico* (M. Mora, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- FRYE, N. (1982). Diversidad de utopías literarias. En AAVV, & F. Manuel (Ed.), *Utopías y pensamiento utópico* (M. Mora, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- GOLDING, W. (1998). *El señor de las Moscas*. Madrid: Alianza.

- GONZÁLEZ CAMARGO, J. N. (en prensa). *Filosofía Política: una comprensión humanista de las instituciones sociales*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- HESIODO. (1978). *Obras y fragmentos*. (A. Pérez Jiménez, & A. Martínez Díez, Trads.) Madrid: Gredos.
- IMAZ, E. (1941). Estudio preliminar. En T. Moro, F. Bacon, & Campanella, *Utopías*. México: Fondo de Cultura Económica.
- INCIARTE, F. (2001). *Liberalismo y Republicanismo. Ensayos de Filosofía Política*. (L. Flamerique, Ed., & L. Flamerique, Trad.) Pamplona: EUNSA.
- JOYCE, J. (1980). *Ulises*. (J. M. Valverde, Trad.) Barcelona: Lumen.
- KANT, I. (1993). *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (A. Maestre, & J. Romagosa, Trads.) Madrid: Tecnos.
- _____ (2002). *Sobre la paz perpetua*. (J. Abellán, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- MANUEL, F. (1982). Introducción. En AAVV, & F. E. Manuel (Ed.), *Utopías y pensamiento utópico* (M. Mora, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- MORO, T., BACON, F., & CAMPANELLA. (1941). *Utopías*. (E. Imaz, Ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
- NUSSBAUM, M. C. (1996). Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. En AAVV, & J. Cohen (Ed.), *Los límites del patriotismo* (C. Castells, Trad.). Barcelona: Paidós.
- PETITFILS, J. (1979). *Los socialismos Utópicos*. (M. Olasagasti, Trad.) Madrid: Ensayos Aldaba.
- PINSKY, R. (1996). Eros contra esperanto. En AAVV, & J. Cohen (Ed.), *Los límites del patriotismo* (C. Castells, Trad., págs. 105-111). Barcelona: Paidós.
- PLATÓN. (1999). *Leyes*. (C. Ruíz, Ed., & M. I. Santacruz, Trad.) Madrid: Gredos.
- _____ (1968). *República*. (J. A. Míguez, Trad.) Madrid: Aguilar.
- _____ (1997). *Timeo*. (C. Ruíz, Ed., & M. I. Santacruz, Trad.) Madrid: Gredos.
- POLO, L. (1999). *Antropología trascendental* (Vol. I y II). Pamplona: EUNSA.
- SAINT-EXUPÉRY, A. (1988). *El principito*. Buenos Aires: Alianza.
- SPAEMANN, R. (1980). *Crítica a las utopías políticas*. Pamplona: EUNSA.
- _____ (2000). *Personas: Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*. (J. L. del Barco, Ed., & J. L. del Barco, Trad.) Pamplona: EUNSA.
- SPINOZA, B. d. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (V. Peña, Ed., & V. Peña, Trad.) Madrid: Ediciones Orbis, S.A.
- STORK, R. (1996). *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.
- _____ & ARANGUREN. (2003). *Fundamentos de la antropología: un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.
- STURLUSSON, S. (1990). *La alucinación de Gylfi*. (J. L. Borges, & M. Kodama, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
- SWIFT, J. (1984). *Los viajes de Gulliver*. Bogotá: Oveja Negra.
- El cantar del Roldán*. (1990). (F. Teixidor, Trad.) México: Porrúa.

THOREAU, H. D. (2004). *Wladden. La vida en los bosques*. (J. Lobato, Trad.) Buenos Aires: Longseller.

TROYES, C. d. (1998). *El caballero de la carreta*. (L. A. Cuenca, & C. García Gual, Trads.) Madrid: Alianza.

_____ (2001). *El caballero del León*. Madrid: Siruela.

VÁZQUEZ, F. (1989). *El Dorado. Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre*. Madrid: Alianza.

VIRGILIO Marón, P. (1997). *La Eneida*. (J. d. Echave-Sustaeta, Trad.) Madrid: Gredos.



Javier Nicolás González Camargo es Licenciado en Filosofía y Humanidades, Investigador Auxiliar del grupo de investigación LUMEN, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia.