

ÍNDICE

Introducción.	1
1. <i>Utopía</i> o el género literario como punto de partida	12
2. El género utópico y la modernidad	19
3. Función y tendencia utópicas: la aplicación de la filosofía de la esperanza en la historia americana	30
4. Crítica de la razón utópica	41
4.1 Crítica trascendental	41
4.2 La razón utópica	49
4.3 Imaginación utópica	55
5. Función utópica como topos del discurso	71
5.1 Universo discursivo	71
5.2 Funciones discursivas	80
a) Función	80
5.3 Función Utópica	85
5.3.1 Sub-función crítico-reguladora	85
5.3.2 Sub-función liberadora del determinismo de carácter legal	88
5.3.3 Sub-función anticipadora de futuro	91
5.3.4 Sub-función de historización y dialecticidad	93
5.3.5 Sub-función constitutiva de formas de subjetividad	94
5.4 Emergencia de la contingencia y liberación: claves de la función utópica	97
6. <i>Tensión utópica</i>	101
6.1 Taxonomía de la utopía	105
6.2 Tensión utópica	112
6.3 Lo utópico operando en la historia y en la reproducción cultural	115
7. Utopología desde nuestra América	124
7.1 ¿Qué entender por utopología?	124
7.2 <i>El nivel histórico-interpretativo</i>	127
7.3 <i>El nivel epistemológico</i>	128
7.4 <i>El nivel discursivo</i>	129
7.5 <i>El nivel antropológico-histórico-cultural</i>	131
Bibliografía	135

INTRODUCCIÓN

Las esperanzas, las utopías, el mundo interno como último refugio, los sacrificios apocalípticos colectivos, los fanatismos trasnochados pero acompañados de *Internet*, la cuenta regresiva para el año dos mil y el no pasa nada después de que se llegó al último minuto esperado; la expresión de la marginalidad (arte, ideas, congregados humanos), el sueño latinoamericano de la integración para su sobrevivencia o su integración como adelanto de su muerte comprometida en plazos, la defensa de la autonomía indígena, el fin de la idea de progreso, la muerte de las ideologías como consigna, el mañana como enigma... fragmentos de lo real. Después de todo esto, ¿es posible hablar de *utopía*?

Las metáforas o los rostros de la utopía y de lo utópico son diversos; y sin embargo, a estas alturas de la reflexión, ¿estamos ya en condiciones de construir una teoría de la utopía? Probablemente aún no se haya consumado esta tarea, pero varios de los autores que la trabajan apuntan hacia ello. La construcción de una *utopología* exige por lo pronto una lectura sintética de la rica producción filosófica sobre el asunto, al mismo tiempo que se impone la exigencia en este nuevo milenio de dar paso a la imaginación y a la razón utópicas ceñidas por la crítica; también supone desplazar las vacuas fantasías de ideologizaciones y espejismos que intentan disolver nuestra más íntima capacidad y voluntad transformadoras, mediante las cuales nos afirmamos como humanos, al declarar que no es posible otro mundo.

Hemos titulado este libro *Utopología desde nuestra América* porque la reflexión filosófica sobre la utopía ha germinado en plumas como las de José Enrique Rodó, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Lezama Lima, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Fernando Ainsa, Franz Hinkelammert, Horacio Cerutti, y un larguísimo etcétera en el que caben estudios o aportaciones de otros autores y autoras. En el extenso diálogo, o monólogos, sobre la utopía, los argumentos y los diferentes sentidos chocan o se entretejen sobre un fondo que muy poco tiene de los anuncios de la utopía, esto es, la historia real de millones de personas que enfrentan y viven su situación en condiciones desesperanzadoras, y prácticamente ignoradas en el momento de diseñar o planificar estrategias de desarrollo económico y social; aunque el discurso político hegemónico parezca

decir todo lo contrario, la verdad parece resolverse en el enfrentamiento violento entre los seres humanos y sus culturas. Este fondo común o realidad compartida pone en discusión también las formas tradicionales de reproducción cultural y hasta, diríamos, la memoria y la autoafirmación en la historia de nuestros pueblos, cuya más evidente expresión hoy día es la lucha contra la homogeneización de la macroeconomía, la internacionalización de la pobreza y la cultura e ideologías de la desesperanza.

En la producción filosófica sobre lo utópico y la utopía se mezclan varios niveles de sentido, pero también de análisis. Hay análisis históricos, semióticos, epistemológicos, antropológicos, psicoanalíticos, teológicos, que se superponen y que podrían considerarse opuestos o simplemente irreconciliables. Sin embargo, en la diversidad de enfoques puede vislumbrarse un conjunto de problemas concomitantes a la utopía y lo utópico como, por ejemplo, su relación con la ideología, el mito, la ética, la política, el arte, el Estado, la ciencia, la religión y los símbolos en la reproducción cultural. Esta complejidad nos hace pensar en la utopía y lo utópico como un *problema de frontera* para diversas disciplinas; aunque intentemos centrarnos en los análisis filosóficos, cuando sea pertinente señalaremos los aportes de otros campos del saber como la historia, la antropología, la etnología, la sociología y el psicoanálisis, lo cual, a la vez que dificulta el análisis, lo enriquece.

Por tratarse de un *problema de frontera* los límites entre el esfuerzo conceptual y la expresión metafórica son borrosos y su distancia no es clara. No se trata, sin embargo, de un hecho externo a la problemática de la utopía y lo utópico: este deslizamiento de matices está en su propio núcleo oscilante entre lo real y lo imaginario, entre la literatura y la ciencia política, entre la poesía y la sociología, entre la necesidad y el deseo, entre el presente y el futuro.

Por lo anterior nos hemos visto obligados a restringir nuestro análisis. Realizamos desde el pensamiento de cuatro autores: el crítico literario uruguayo Fernando Ainsa, el teólogo-economista-filósofo de origen alemán, pero radicado en Costa Rica, Franz Hinkelammert, el filósofo argentino e historiador de las ideas Arturo Andrés Roig y el filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti. Nuestro objetivo es explicitar suficientemente lo que cada uno de ellos entiende por utopía y utópico para ubicar sus aportaciones, pero también sus distintas formas de abordar los temas. Esta multiplicidad de sentidos y análisis coloca sobre la mesa de debate, al menos cuatro fuentes o caminos para nombrar tanto a la utopía como a lo utópico, pero no lo agotan.

Así, basta mencionar que tanto en la riqueza semántica como en el conjunto teórico-conceptual,

no necesariamente ni restringida a lo filosófico, aparecen conceptos reiteradamente aludidos como *principio esperanza*, *función utópica* y *conciencia anticipante* de clara herencia blochiana (Fernando Ainsa); *función* o *factor crítico*, *horizonte* o *ideal alternativo*, *topos* intermedio entre el mito y la historia; *estructura simbólico-existencial* surgida como autoconciencia de una experiencia histórica social negativa y cercana a las formulaciones de la filosofía y la teología de la liberación (Oscar Agüero); *utopías concretas* milenaristas de resistencia cultural que son proyección al futuro de una sociedad en la búsqueda humana de la felicidad y la perfección por los senderos de la religiosidad popular que, a su vez, reordenan la realidad colonizada con una dinámica de reapropiación y reinterpretación selectivas (Alicia M. Barabas); utopía como *género narrativo* y *praxis* en donde cabe hablar de utopías libertarias, religiosas, identitarias, revolucionarias y propiamente filosóficas (Carmen Bohórquez); distinción de significación de la utopía para desentrañar lo propiamente utópico como nivel cotidiano, nivel de género literario-filosófico-político y utopía operando y operante en la historia, expresándose en la idea de la *tensionalidad utópica* (Horacio Cerutti); utopía como *impulso* para la acción, *norte axiológico* de la filosofía para la crítica de las ideologías (Joaquín Herrera); *pensamiento utópico* y *tradición utópica* fundados en la categoría de alteridad y relacionados con aspectos pragmáticos y éticos (Esteban Krotz); *dimensión utópica* o *idea-fuerza* (Edgardo Lander); utopía como *sueño diurno*, como *actividad onírica*, lúdica y subversiva, constructora de la identidad política en la tradición anarquista latinoamericana (Ricardo Melgar); utopía como *modelo imaginado*, *imagen* del mundo a partir de lo cual se diseña la realidad social (Jussi Pakkasvirta); utopía como proyecto viable o sendero especular de autoencuentro (Arturo Rico Bovio); *razón* e *imaginación utópicas*, utopía como idea regulativa y trascendental (Franz Hinkelammert); utopía como *topos del discurso*, *función utópica* o *anhelo de trascendencia* (Arturo Andrés Roig), etcétera.¹

Frente a esta complejidad de senderos de análisis de la utopía y de lo utópico, la elección de los cuatro autores ha seguido, como criterio, lo siguiente: 1) todos son autores contemporáneos vivos; 2) son de origen latinoamericano o han radicado en América Latina por largo tiempo; 3) se han comprometido con un pensar filosófico *sureando*² la mirada, es decir, han abordado la temática *desde* América Latina; y 4) han estudiado prolijamente el problema de la utopía y lo utópico. Este último punto sería argumento suficiente para justificar el análisis de sus propuestas

¹ Para más información sobre la mayoría de los autores aquí referidos, ver Cerutti y Agüero, 1996.

y explica también el sentido de nuestro interés que es el de pensar y analizar filosóficamente a la utopía y a lo utópico desde estas cuatro posiciones para proponer una forma de articularlas desde lo que entendemos por *utopología*.

En este libro profundizaremos, a partir de las cuatro posiciones señaladas, en la posibilidad de pensar el futuro, la esperanza, la utopía y lo utópico despejados y despojados de ataduras, sin perder de vista el ser deviniendo alterativamente, porque ambos, ser y pensar, están abiertos a la posibilidad, al *novum* arraigado en la propia experiencia humana de ser, la historia.

Pero, aunque permanezca como intención fundamental analizar el tema desde estos cuatro marcos interpretativos, no dejaremos de mencionar a otros filósofos o estudiosos del tema, siendo o no latinoamericanistas, los cuales nos permitirán avanzar en este estudio. En este sentido, asumimos nuestro derecho a recurrir a distintas tradiciones filosóficas o a apropiarnos de ellas para reflexionar filosóficamente así, sin sonrojos, pues, creemos que la preocupación sobre lo humano no tiene fronteras.

Para realizar nuestro objetivo se distinguen tres partes en este estudio. Primero, marcamos un punto de partida para colocar el marco de reflexión; partimos de la definición de la utopía como género literario y su relación con la modernidad (apartados uno y dos) que la entiende como modelo al que debe ser llevada la realidad; segundo, exponemos las principales ideas y argumentos de cada uno de los autores propuestos (apartados tres, cuatro, cinco y seis); y, por último, presentamos como conclusión una propuesta de articulación de las posiciones presentadas que nos permite avanzar en la sistematización de los estudios sobre la utopía y lo utópico y desde la cual se puede responder a la supuesta relación mortuoria de la utopía con la modernidad para proponer, precisamente, que es posible pensar la utopía y lo utópico más allá del paradigma moderno como una teoría del cambio personal, económico, social, político y cultural. En síntesis, este es el objetivo y la finalidad de *Utopología desde nuestra América*, pero conviene señalar con más detalle el camino que recorreremos en ella.

Decidimos acercarnos al problema de la utopía y lo utópico a partir de la idea de utopía como género literario para delimitar el objeto de estudio de esta investigación, la utopía y lo utópico desde el punto de vista filosófico. Así, ya en esta aproximación se exponen los elementos mínimos que nos ayudan a diferenciar un término del otro, distinción que se intenta mantener en

² Este neologismo es propuesto por Horacio Cerutti y alude a ejercer el pensar *desde* América Latina, es decir, asumir las consecuencias geopolíticas del filosofar (Cerutti Guldberg, 2000a).

todo el trabajo. Es necesario señalar que asumimos la necesidad de explicitar las diferencias semánticas del término utopía/utópico, en la que tanto ha insistido Horacio Cerutti, para marcar los niveles y diferencias de análisis ulteriores en los cuatro paradigmas que abordaremos. Es, pues, desde la explicación de la utopía como género literario que se puede localizar *in nuce* lo utópico; desde esta elemental distinción, propuesta por Cerutti, asumimos la diferencia entre la *utopía* y lo *utópico* como parte de la estructura del ser humano puesta de manifiesto en todas sus actividades o dimensiones de existencia. El sentido de este primer apartado es mostrar también el carácter híbrido del género utópico a partir de las tesis de Alfonso Reyes, Esteban Krotz y Horacio Cerutti, fundamentalmente, aunque ocasionalmente mencionaremos a otros filósofos.

En el segundo apartado, “El género utópico y la modernidad”, abordaremos la relación entre la modernidad y el género utópico a partir del concepto de Hans Jonas de “políticas de la utopía”, subrayando el carácter de practicidad que, de origen, expresó el género utópico, cuidando especialmente de señalar como punto central en este proceso, el encuentro de *nuestra* América con el tema de la utopía europea y donde se muestra la presencia de lo utópico operando en la configuración de lo que se nombró incluso como el *Nuevo Mundo*.

Aquí es necesario subrayar el carácter de construcción social o ingeniería social de la utopía que se le atribuyó en la modernidad, lo mismo que tomar distancia respecto a la asociación del fin de la utopía con el de la modernidad y recoger la crítica al concepto de razón fuerte moderna que excluye procesos de racionalización ligados a la fantasía y a la creatividad humanas.

En el apartado tercero exponemos los conceptos de *función* y *tendencia utópicas* desde la perspectiva del escritor y ensayista uruguayo Fernando Ainsa, el primero de los autores que aquí analizamos, centrándonos en su propuesta de aplicación de la filosofía de la esperanza de origen blochiano a la historia americana. Es importante valorar aquí la importancia de la *perspectiva utópica* como herramienta o clave de la interpretación de la historia humana, pero particularmente de América, la *nuestra*, y rescatar el concepto de utopía como una de las categorías críticas en la hermenéutica filosófico-política que América debe realizar para librarse de la dominación, según sostiene Cerutti (Rodríguez Jacobo, 2001; 244).

En el cuarto apartado analizamos la crítica a la razón utópica realizada por Franz Hinkelammert, básicamente porque en la obra principal que usamos para este apartado (*Crítica de la razón utópica*, 1984) e intentando ir más allá del marco categorial usado por Ainsa, Hinkelammert realiza una crítica al concepto de utopía de Ernst Bloch, y además, propone otra perspectiva para

entender y pensar el futuro *desde* nuestra América y desde todos los pueblos y grupos excluidos por un sistema económico que afirma que no hay futuro posible. Aquí, el *desde* para pensar el futuro como posible se convierte en un punto central para la reflexión, porque expresa la concreción histórica de los pueblos americanos que comparten su situación con otros pueblos del mundo. A diferencia del filósofo alemán que llevó filosofía a la esperanza, Ernst Bloch, Hinkelammert afirma que los ideales utópicos son un principio regulativo, *modus* kantiano, que jamás se realizarán en la historia y cuya función es orientar la acción. Es importante destacar que esta perspectiva de la utopía como idea regulativa es considerada por otros autores contemporáneos como Luis Villoro, Pérez Tapias y Mario Teodoro Ramírez (Villoro, 1997; Pérez Tapias, 1995; Ramírez, M. T., 1995). El punto central de este análisis es lo que el filósofo alemán allegado a Centroamérica denomina como “la ilusión trascendental”, la cual consiste en confundir lo real con lo imaginario, punto clave en la crítica a la perspectiva blochiana. El gran problema filosófico abierto por este autor, es la relación entre el pensamiento y la realidad, las ideas y la acción, dejando una brecha entre ellos que, en sentido positivo, puede entenderse como el espacio abierto que permite la libertad de la acción humana, pero que, en su sentido negativo, se entiende como imposibilidad de realización de los contenidos de las ideas utópicas. En este apartado expondremos la crítica de Horacio Cerutti a Hinkelammert, pues el planteamiento que apela a los principios regulativos resulta insuficiente para explicar completamente a la utopía y a lo utópico.

Haremos especial mención de las propuestas de Hinkelammert en torno a la comprensión de la política como arte de lo posible, sin la cual la tarea y acción utópicas son imposibles de realización y, también, del esclarecimiento del autor de la dimensión utópica de la racionalidad inoculada en la elaboración de las teorías sociales y económicas modernas (neoconservadurismo, liberalismo, socialismo y anarquismo). Finalmente expondremos en este apartado el desmontaje teórico-metodológico que el autor sigue al final de su obra *Crítica de la razón* utópica, para rescatar la dimensión utópica de la racionalidad humana en un proyecto esperanzador de humanización del mundo, en cuyo centro se localiza el ser humano concreto, corporal y contingente.

En el quinto apartado exponemos la propuesta de Arturo Andrés Roig a partir de los conceptos de *función utópica* como *topos* del discurso. Aquí la utopía aparece inscrita en el lenguaje como una de sus funciones, es decir, como arraigada en lo más profundo de la naturaleza humana, una vez

que aceptemos que lo propio del hombre es precisamente el lenguaje o discurso, entendido como aquella mediación práxica del ser humano con el mundo. La posición filosófica del autor nos lleva a pensar en un monismo en el que la distinción entre lenguaje y realidad es meramente analítica, pues objetivamente no existe una línea divisoria entre ellos. En esta perspectiva se anudan las dimensiones epistemológicas, ontológicas y de la filosofía de la historia alrededor del concepto de *función utópica*. Lo más importante de esta propuesta es el papel activo que se le da a las ideas en los procesos históricos, la valoración del lado subjetivo de la historia, con todo lo que esto supone, por ejemplo, la relación entre la función utópica y otras funciones (simbólica, de comunicación, de religión, de fundamentación y, especialmente de ideologización), aunque bien puede extenderse esta relación a otras como la estética, lúdica, erótica y ética. Roig nos ofrece una propuesta ligada a la historia que está mediada por la praxis y en la cual la función utópica es fundamental, pues a partir de ella se explican las utopías literarias pero también, y esto es más importante, las utopías sociales, políticas, educativas, etcétera.

Para cerrar este apartado presentamos una reflexión a guisa de conclusión parcial respecto a las aportaciones de Arturo Andrés Roig y que, a nuestro juicio, es fundamental subrayar: la emergencia de la contingencia y la libertad como categorías básicas de la función utópica.

En el sexto apartado, se desarrolla orgánicamente la postura de Horacio Cerutti sobre una posible teoría de la utopía. Para ello, es necesario presentar el argumento completo del autor en la distinción de la utopía y lo utópico. Por esta razón, aquí se abundará en los tres sentidos del término utopía que el autor propone: el sentido cotidiano, el sentido literario-filosófico-político y el sentido histórico-antropológico, lo que supone una epistemología y una ontología específicas. De la misma manera presentamos la distinción de lo que para el autor representa el orden del conocer y el orden del ser, desde donde se comprende y explica el complejo modo de expresión de lo utópico. Hay que subrayar que con el concepto de *tensión utópica*, se pretende soldar la brecha entre idea y realidad, entre ser y deber ser; brecha que otros autores también han intentado cerrar a partir de sus propios marcos interpretativos o que, precisamente por ellos, no puede cerrarse, como es la posición de Hinkelammert frente a la imposibilidad de construir fácticamente el contenido radical de la utopía que, no obstante, sirve como ideal regulativo.

Es de nuestro particular interés revisar la propuesta de Horacio Cerutti en cuanto a su concepto de tensionalidad entre ser y deber ser, entre topía y utopía, como núcleo duro de lo utópico y problematizar esta posición respecto a los límites explicativos del planteamiento. ¿Se puede

avanzar más allá del concepto de *tensionalidad utópica*? La tesis que sostenemos es que el ser humano se mueve siempre jalonado por dos fuerzas: el ser y el deber ser, la necesidad y la libertad, la realidad y los sueños, y que renunciar a una de estas fuerzas nos llevaría a concebirlo unilateralmente, de la misma manera que lo propone nuestro maestro; sin embargo, sostenemos que la tensionalidad se resuelve en cada una de las decisiones llevadas a la acción en contextos particulares y que cada uno es responsable de sus consecuencias. Detrás de toda acción hay una línea divisoria que marca el sentido prático de la tensión y la materializa; éste es el proceso necesario para encarnar el ideal en lo real, para hacer que las condiciones de lo real se mejoren gracias al ideal.

Finalmente, tras la exposición y a la luz de lo que Cerutti plantea como lo utópico operando en la historia, exponemos lo que para nosotros representa la naturaleza simbólica de la utopía y de lo utópico. ¿Cuál es la naturaleza simbólica de la utopía y lo utópico y cómo forma parte de la reproducción cultural?. Para abordar estas preguntas incorporamos algunas propuestas de la antropología y del psicoanálisis para explicar cómo en este proceso entran en juego factores conscientes, inconscientes, individuales, colectivos, la identidad de los grupos y su materialidad práctica y simbólica, de tal manera que podamos articular la dimensión del sueño diurno, anticipatorio, con la estructura de lo utópico operando en la historia y en las culturas. La naturaleza simbólica de la utopía y lo utópico es importante, porque es justo a partir de esta idea desde donde podemos salir de las paradojas de la concepción positivista de la utopía entendida como modelo, es decir, dicho en otros términos, que es posible y necesario pensar la utopía y lo utópico más allá del paradigma moderno.

En el séptimo apartado, que es con el que damos por terminado este libro, presentamos primeramente lo que entendemos por utopología y después la articulación de las propuestas de los autores analizados. Sostenemos que utopología es una teoría del cambio socio-cultural, sin la cual no puede hablarse propiamente de historia humana. Y que para abordar el cambio sociocultural hacen falta, al menos, cuatro niveles de análisis que derivamos de las posiciones expuestas a lo largo de este estudio: nivel histórico-interpretativo (Ainsa), nivel epistemológico (Hinkelammert), nivel discursivo (Roig) y nivel antropológico-cultural (Cerutti).

De la misma manera, es necesario marcar la relación entre lo utópico operando en la historia y la acción concreta, única vía por medio de la cual puede encarnarse, realizarse el ideal en la materialidad social. Sostenemos que la verdadera dimensión utópica trastoca la realidad. En este

sentido, es importante subrayar la noción de transformación de la esfera intersubjetiva por el pensamiento utópico, según Estela Fernández; la esfera de la política como arte de lo posible, como lo plantea Hinkelammert; el concepto de poder-hacer y su enlace con la lucha política con bases éticas, de Raquel Gutiérrez Aguilar; la relación entre imaginación y subversión y su papel en la historia, desde el punto de vista de Fernando Ainsa, y la estrecha relación entre la utopía y lo utópico con la praxis (Roig, Cerutti).

Para nosotros resulta claro que entre estos cuatro niveles de análisis (histórico interpretativo, epistemológico, discursivo y antropológico-cultural) hay una estrecha relación y que no es un vínculo externo ni mecánico. De hecho, en cada uno de los autores hay referencia a las problemáticas abiertas por los otros. Vemos en esta articulación, permítasenos usar la imagen de las muñecas rusas, cada una queda guardada, subsumida (asumida y superada) por la otra.

Cabe hacer una aclaración metodológica, ya insinuada en la descripción de nuestra investigación: las propuestas de análisis filosófico de Horacio Cerutti nos ha servido como eje interpretativo, como clave de lectura, sin menoscabo de la posibilidad de rescatar las aportaciones del resto de los autores. Nuestro objetivo fundamental ha sido, por un lado, proponer una articulación de los estudios histórico-filosóficos sobre la utopía y lo utópico y, por el otro, pensar la utopía y lo utópico más allá del paradigma moderno donde ambos quedan reducidos a su manifestación de género literario o de ingeniería social que simplifica la compleja manifestación de la utopía y lo utópico a modelo inamovible, formal, fuera de la historia, necesidad férrea y deshumanizante, en su sentido más despectivo.

Aunque no profundicemos en el esclarecimiento de las consecuencias o presupuestos ontológicos y epistemológicos que se derivan de este estudio, asumimos a lo largo del trabajo, la ontología del devenir cuya más clara exposición encontramos en Ernst Bloch y el concepto del ser como *no-ser-todavía* (*noch-nicht-sein*). Sin embargo, a partir de nuestros cuatro autores queremos mirar a la historia humana como lugar del ser que deviene en tanto contingencia (o facticidad) y la condición humana como concreta, individual o colectiva, como deviniente. Lo más importante aquí es subrayar el carácter fluido del ser y su inacabamiento, que permite, justamente, incorporar el *novum* en su seno y con ello las esperanzas, los sueños y las utopías. En este sentido, el carácter utópico del ser humano permite abatir las fronteras y los límites de lo que se cristaliza en la historia como hábito, norma o ley, como institución, y nos permite considerar a la historia como el lugar donde el ser humano se gesta, se debate.

Así pues, sostenemos aquí como tesis central que tanto la utopía como lo utópico son condiciones de la acción humana en la historia, que intervienen en los procesos de la reproducción cultural y que forman parte del propio proceso de formación y realización de las personas. Una cultura donde no cabe el futuro para sus miembros es una cultura que no existirá por mucho tiempo, porque no asume su propia existencia histórica y porque no tiene como fin la realización plena de sus integrantes; por todo ello, necesariamente se justifica el derecho de anhelar y hacer posible la construcción de un mundo donde los seres humanos puedan concebir sus proyectos y actuar para su realización.

Si bien queremos pensar la utopía y lo utópico más allá del paradigma moderno, concluimos que la crisis de la idea de progreso no supone la renuncia a buscar y luchar por la realización de la perfectibilidad humana donde se ponen en juego los fines de la existencia, la libertad, la pluralidad, el derecho a la diferencia y la trascendencia -apertura hacia lo nuevo- desde la inmanencia, que no significa para nosotros la pérdida de la terrenalidad o historicidad, como tampoco la pérdida de fines. Así pues, sostenemos que no hay dimensión utópica sin el suelo ético desde donde se juzga el *topos*, la realidad, para proponer el *u-topos*, el ideal. Detrás de toda conducta utópica hay un fondo de valoración desde donde se deciden los diversos derroteros humanos.

Desde el punto de vista epistemológico, apenas aquí se esbozan algunos trazos que nos permiten marcar un rumbo para futuras reflexiones, en tanto los aportes encontrados conducen a replantearnos la esfera del conocimiento humano, de la razón o del pensamiento, que no renuncia a pensar el devenir, el ser humano y su historicidad. Quizá lo más adecuado sería afirmar que la reflexión filosófica sobre la utopía y lo utópico nos lleva a concebir, necesariamente, una razón más allá del eurologocentrismo y la primacía del concepto, para abrir sus posibilidades y dar cabida en el ejercicio mismo de la razón a la imaginación y dentro de ella a la utopía y lo utópico. Sabemos que este esfuerzo por desanudar los amarres de la razón ilustrada, particularmente logocéntrica, ha sido el proyecto de distintos filósofos que han llevado a cabo su crítica desde dos frentes: la crítica al positivismo decimonónico y la crítica al idealismo alemán. Así, algunos de ellos nos brindan aportaciones filosóficas que tendrán que sopesarse a la luz de las necesidades de pensar a la dimensión utópica. Por ejemplo, la filósofa madrileña María Zambrano propone la razón poética como resultado de la crítica a la idea de razón monolítica moderna; una razón así entendida da cabida a los sueños, a la imaginación y a la dimensión utópica.

Nuestra *utopología*, sin duda, todavía tiene muchas limitaciones, pero creemos que es un primer esfuerzo por articular, sistematizar, algunos de los análisis del tema en la región. Queda, solamente, dejar que los lectores de estas páginas realicen su propio juicio.

CAPÍTULO 1

Utopía o el género literario como punto de partida

Un análisis filosófico sobre la utopía, como es la pretensión de este estudio, nos lleva inmediatamente y como punto de partida a la explicación del género literario. Digamos que éste es el más elemental de los recursos con que cuenta nuestro propio imaginario cultural y, por ello, definirlo constituye nuestro primer paso. La palabra *utopía* ya nos evoca un mundo imaginario que se antoja deseable, pero como mundo diseñado por la fantasía, también nos mueve a tomar ciertas precauciones y distancias, no vaya a ser que empecemos a vivir de pronto como la mente de un demente lo decida.

Pero es precisamente en el género literario donde encontramos, al decir de Horacio Cerutti, la clave para entender lo más profundo, el corazón de la utopía misma, lo *utópico*. Dice textualmente el autor, que “las consideraciones que se pueden hacer del género echarán luz sobre la estructura y la función misma de lo utópico históricamente operante” (Cerutti, 1996; 96).

Este primer acercamiento nos lleva necesariamente a dilucidar no sólo el término de utopía, tal como todos los estudiosos del tema lo hacen, sino también algunas cuestiones concomitantes como, por ejemplo, la relación del surgimiento del género con la modernidad y las críticas a ésta que permiten condenar la utopía y secuestrar el futuro de la experiencia humana, mutilándola de un horizonte que le es consustancial, sin hacer una distinción entre la creación del género utópico y los movimientos sociales y políticos que enarbolaron en la modernidad y enarbolan aún, los ideales de liberación, de democracia y de justicia social.

Es importante en este primer capítulo hacer una serie de distinciones conceptuales que abordaremos con mayor profundidad en los siguientes apartados y que problematizaremos en las partes restantes de la investigación.

Preciso es poner de manifiesto lo que la expresión *género utópico* significa para nosotros. Para ello, retomamos la propuesta de Cerutti quien nos dice, en un brevísimo pero rico ensayo, lo siguiente:

...propongo entender [por género utópico] una obra de autor individual, el cual generalmente es integrante de la *intelligentsia* de su sociedad. La ambigüedad, como bien lo señala Krotz, caracteriza a este género que no es ni exclusivamente filosófico ni literario pero que, sin embargo, pone en cuestión la historia entera de la filosofía mundial y también el imaginario plasmado en la literatura. (Cerutti Guldberg, 1991a; 137)

Reproducimos hasta aquí esta cita, dejando pendientes otros rasgos que caracterizan, según el autor, al género utópico. Solamente queremos resaltar por el momento que el género utópico tiene, en el lenguaje cotidiano, derechos de autor y, además, es de una mezcla insospechada, como un híbrido que, al contrario de cómo lo define la botánica, puede engendrar algo, puede rebasarse a sí mismo.

El género utópico es un género literario, un tipo de literatura que alude a una obra específica, con firma de autor y, por decirlo así, hasta con acta de nacimiento: *De optima reipublicae statu deque nova insula Utopía*, del santo y canciller Tomás Moro (1478-1535), publicado en 1516; esta obra alude a lo utópico como un adjetivo que permite calificar a otras obras homólogas, como *La imaginaria ciudad del sol (idea de una república filosófica)* de Tomasso Campanella (1568-1639), publicada en 1623 y *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1561-1626), publicada póstumamente (Copleston, 1981). Más adelante veremos que lo que define a estas obras es su estructura interna; por lo pronto avanzaremos hacia la elucidación del término. Esta palabra es definida mediante un recurso de oposición a una realidad positiva; esto es, siguiendo las aportaciones de Esteban Krotz, cuando:

...opuesto a lo real, a lo factible y lo viable aparece lo fantástico, el sueño diurno, lo utópico. Para ello no hay lugar: quienes lo cultivan están en peligro de estar fuera de lugar.

Exactamente esto es lo que significa la palabra **utopía**.

La novela del estadista y filósofo inglés Tomás Moro sobre una isla imaginada de nombre **Utopía**, introduce en el siglo XVI esta palabra al vocabulario occidental. La etimología es sencilla: *topos* es la palabra griega para *lugar*, mientras que el prefijo cambia su significado en algo así como *no-lugar* o *sitio inexistente*. Posteriormente, este término se ha hecho extensivo para designar a todo un género literario y, finalmente, a un tipo de pensamiento. (Krotz, 1988; 11).

Heredamos el significado de *no-lugar* de la traducción de *Utopía* hecha por Quevedo en el prólogo a la versión de 1627, realizada por Gerónimo Antonio de Medina y Porres de la obra de Tomas Moro. (Ímaz, 1980; 7).

Hay que resaltar el acento que se coloca en ese *no-lugar* donde se pone la *Utopía*, ese no-lugar que escapa a nuestra experiencia inmediata de espacio y de tiempo, de donde se deriva una serie de dificultades como, por ejemplo, la de preguntarnos si es posible pensar ese lugar fuera del tiempo y de nuestra propia experiencia.

Para Esteban Krotz, el modelo literario de las utopías es un tipo de novela política o la versión más primitiva de lo que posteriormente se constituirá con mayor claridad en las ciencias políticas.

Constituyen intentos -débiles y preliminares en ausencia de una ciencia social empírica y sistemática- de análisis crítico de las sociedades de sus autores. A través de la construcción imaginaria de una anti-sociedad quieren diagnosticar las causas de la miseria y el descontento. Y así, la utopía esbozada se convierte siempre, de un modo u otro, en meta y objetivo [...] La utopía en todas sus formas gira siempre en torno a dos polos: la sociedad actual y la sociedad nueva, la sociedad donde los valores fundamentales del ser humano no tienen el lugar que tienen en sus sueños desde siempre, y la sociedad donde se habrán convertido en las condicionantes fundamentales de toda existencia. (Krotz, 1988; 12-13)

Estos polos, ya lo había dicho con otra terminología Eugenio Ímaz en su célebre introducción a *Utopías del Renacimiento*, expresan la dialéctica o, al menos, la relación intrínseca entre la topía y la utopía, entre el suelo real y la realidad imaginaria, dialéctica que nos lleva a explicar la necesidad de pensar incluso a la misma relación entre los polos. Aunque expliquemos esta

relación acudiendo al término de dialéctica en un sentido bastante apresurado, deberíamos detenernos profundamente en él, pues, ¿es dialéctica en el sentido hegeliano, dónde las mediaciones se dan por la contradicción y, luego, por la *Aufhebung*, se produce un momento de positividad que, al mismo tiempo que se pone, se traspone de manera negativa a su punto de partida, inaugurando con ello un avance en el devenir humano? ¿O se trata de un concepto de dialéctica en el sentido de negatividad siempre presente que nunca puede resolverse?

Topía y utopía expresan, al decir de Horacio Cerutti, la estructura interna del género literario, el momento de la crítica y el momento de la propuesta. Para Cerutti, Tomás Moro no sólo inventa el término *utopía* sino que, además, su obra “muestra la estructura misma del género utópico” (Cerutti Guldberg, 1996; 96).

Preciso es tratar en este punto las reflexiones de Alfonso Reyes en torno a la utopía, hechas en “No hay tal lugar...”, conjunto de ensayos cuyo fin es “trazar el cuadro de la literatura utópica” de las tierras imaginadas.

...corresponde singularmente a las épocas de transición brusca en que el poeta se adelanta al jurista e imagina, a lo novelesco una sociedad perfeccionada, mejor que la actual; una ciudad teórica, soñada, donde los conflictos del trato entre los hombres hallan plácida solución; una fórmula armoniosa en que el bienestar se asegura mediante el cambio completo de costumbres y leyes; un ensueño revolucionario, todo lo fantástico que se quiera, pero índice claro y auténtico de las aspiraciones generales o siquiera de las más refinadas. (Reyes, 1963; 338)

Llama la atención, en la caracterización de Alfonso Reyes, la multiplicidad de sentidos subyacentes al término de utopía; el ejercicio del poeta se anticipa a la labor del jurista que “juega” a ser político y que organiza el mundo de los hombres y de las cosas a su gusto, según sus determinados principios éticos o políticos, o incluso podríamos pensar que se trata de un político que en sus ratos de ocio “juega” a ser poeta, construyendo en su imaginación, libremente, sin ataduras, un mundo mejor, alternativo a su realidad social. También, nos dice Reyes, en la literatura utópica, que enmarcamos como género literario siguiendo a Cerutti, el carácter intelectual -teorético- de la utopía se halla vinculado al ejercicio del soñar, esto es, un trabajo intelectual en donde el abandono de las cargas subjetivas del sujeto no es condición *sine qua non*

para su pertinencia, pretendiendo con ello alcanzar la “objetividad”. Por último, el carácter de ensueño revolucionario al que alude Reyes, coloca a los seres humanos en una dimensión específica como sujetos prácticos, transformadores de la realidad; no en la vigilia ni tampoco en el sueño profundo, sino en una dimensión limítrofe entre ambos, el *ensueño*, desde donde se clarifican las aspiraciones humanas de plenitud. Citemos nuevamente a Reyes:

...la misma estrella preside al legislador, al reformista, al revolucionario, al apóstol, al poeta. Cuando el sueño de una realidad mejor se hace literario, cuando el estímulo práctico se descarga en invenciones teóricas, el legislador, el reformista, el revolucionario y el apóstol son, como el poeta mismo, autores de utopías. Y, al contrario, en el escritor de utopías se trasluce al gobernante en potencia: toda república perfecta requiere, como juez supremo a su inventor. (Reyes, 1963; 339)

¿Cuál es esta misma estrella que comparten legisladores, políticos y poetas?. Desde el punto de vista epistemológico, ¿cómo se vinculan estas diferentes actividades humanas (teórica, política, poética) que se alimenta de la misma fuente?, ¿compartir el mismo sueño hace que la distancia entre cada una de estas esferas sea superada? ¿Será que el término de teoría en su sentido originario de *Theorein* –despejar la visión para ver claramente la verdad- tenga una mayor amplitud semántica que lo que comúnmente se entiende por concepto, en la herencia claramente moderna, sobre todo en su vertiente idealista (*Begriff-e*), o positivista en el que se simplifica demasiado el trabajo del sujeto desde el punto de vista de la generación –producción o construcción- del conocimiento? Pero, además, quizá la pregunta más importante que podemos formular aquí es sobre el proceso que arranca de los estímulos cotidianos y prácticos y que llega a las invenciones teórico-literarias. Además, siguiendo todavía a Reyes, quien afirma que “Estas tierras imaginadas suelen dar origen a verdaderos descubrimientos. Buscando los países míticos se da con América” (Reyes, 1963; 346) ¿Cómo es posible que a través de un camino no directo, y menos claro y distinto, se llega a tocar tierra firme y existente más acá de la pura imaginación?. Dos asuntos nos parecen de primordial importancia, ¿cómo la imaginación puede adelantarse a los descubrimientos? y ¿cuál es la relación entre imaginación y descubrimiento desde el punto de vista epistemológico?. Cerutti lo explica, recreando a Reyes.

América fue *vocada*, fue dicha como en una saga antes de ser experimentada. El presagio, el predecirla, fue un modo de condicionar su experiencia. Su ser tuvo que adaptarse al decir previo, el cuál a su vez venía determinado por la imaginación propia del llamado a (¿descubrir, inventar, encontrar?) conquistar con lujo de violencia estas *tierras...* (Cerutti Guldborg, 1991b; 23)

Utopía, como género literario, es definida por Cerutti como un “ejercicio que rebasa los linderos de la filosofía política y penetra en lo literario” (Cerutti Guldborg, 1991b; 23); nuevamente reaparece la imagen híbrida de la utopía; sin embargo, a pesar de su hibridez, es más, probablemente por ella es que se gana un espacio propio, un espacio intermedio entre la filosofía política y la literatura. El *género utópico* “nace, vive y se reproduce en esa tierra de nadie que yace entre ambos campos disciplinarios” (Cerutti Guldborg, 1991b; 23), la filosofía política y la literatura. En ese espacio brilla una estrella que guía al poeta, al legislador, al apóstol y al revolucionario. Todos comparten su luz, todos la habitan de algún modo.

A pesar de guardar estas preguntas para intentar responderlas más adelante, debemos aclarar con mayor precisión la estructura del género literario, aunque algo se ha anticipado.

La *Utopía* (utopía en el sentido del género) tiene dos partes, la primera es un diagnóstico y la segunda es una propuesta terapéutica, la cual muestra el estado normal o sano de la perfección y los caminos que podrían conducir a él. Es la *descripción* de un fin y unos medios adecuados a él. (Cerutti Guldborg, 1996; 96)

La estructura del género implica dos vectores; por un lado, el diagnóstico de la realidad social; por el otro, la propuesta o cura de ese mal. O de modo más sencillo, implica el ser y el deber ser; el ser como realidad social carente de salud, enferma, y el “deber ser” constituido por los fines y los medios para componer ese estado de carencia o de errancia. Sin embargo, ninguno de los dos niveles tiene sentido propio sin su referencia al otro. Desarticular la estructura trae como consecuencia, nos advierte Cerutti, no sólo la incompreensión de lo valioso del género utópico sino también de la presencia y función de lo utópico en la historia humana. Lo utópico del género utópico no radica en el diagnóstico de la realidad, de su *topía*, tampoco en el mundo imaginario, en esos fines y

medios considerados abstractamente, ese no-lugar (*u-topos*) imaginado, sino que radica “en la articulación entre los dos momentos” (Cerutti Guldberg, 1996; 97).

CAPÍTULO 2

El género utópico y la modernidad

El género utópico nace con los despuntes de la modernidad. Pero así como el ocaso de la modernidad no es el fin de la historia, así tampoco la crítica de la utopía entendida como modelo universal de organización social, sentido de la utopía más allá de la su expresión como género literario, o lo que comúnmente se califica como fin de la utopía, puede ser o marcar el fin de lo utópico, esto es, del deseo de transformación de la realidad.

El nacimiento del *género* utópico ocurrió en el Renacimiento europeo, por ello se ha asociado comúnmente la aparición de la *utopía* (en el sentido de proyecto planificado de la sociedad) con la modernidad, y por eso también, como proyección de las polémicas en torno a la crisis de la modernidad, se ha decretado la muerte de la utopía en su sentido social y político.

La crisis de la modernidad en todas sus esferas o el proceso de la desmodernización, como lo define Alain Touraine (1999) parece un hecho contundente.¹ El resquebrajamiento del arco metafísico que va de Platón a Hegel expresa la crisis en la que se halla inmersa la razón occidental, razón dura, hegemónica y excluyente de otras formas posibles de racionalización (poesía, mitos, arte, religiones, costumbres y cosmovisiones articuladas por principios ontolingüísticos diferentes a las formas culturales europeas) y ha agrietado todas las certezas en el ámbito de la ética, la política, la religión, la estética, la economía, la sociedad y la historia. Como resultado de esta crisis, la posibilidad de pensar el futuro, más allá de la planificación científico-tecnológica, es decir, ética y políticamente hablando, ha sido secuestrada. Hemos ganado, es cierto, una conciencia más clara de nuestra humanidad, de nuestras limitaciones y parcialidades, pero también hemos ganado conciencia de nuestras necesidades y de nuestras pocas, pero

¹ Por 'desmodernización' refiere el sociólogo francés al proceso de "disociación creciente entre el mundo objetivado y el espacio de la subjetividad" (Touraine, 1999; 14); dicho de otro modo, a la dislocación entre las estructuras que tenían una función de cohesión social en la modernidad tales como el Estado, la Escuela, la Familia, los sindicatos y

ineludibles, posibilidades como hombres y mujeres particulares que actúan, trabajan y desean una vida humana mejor.

El fin de la historia como proceso unitario es una postura que poco a poco ha ganado terreno en el pensamiento contemporáneo, de tal modo que se ha vuelto un lugar común. Diversos autores asumen dicha postura para ofrecernos su visión de lo que verdaderamente nos ocupa, el aquí y el ahora. Así, en Vattimo, por ejemplo.

De hecho, el final de la utopía del rescate estético de la existencia mediante la unificación de lo bello con lo cotidiano se ha producido en paralelo, y por los mismos motivos, con el final de la utopía revolucionaria de los años sesenta: a causa de la explosión del sistema, de la impensabilidad de la historia como curso unitario. Cuando la historia ha llegado a ser, de hecho, historia universal -por haber tomado la palabra, todos los excluidos, los mudos, los desplazados- se ha vuelto imposible pensarla verdaderamente como tal, como un curso unitario supuestamente dirigido a lograr la emancipación. (Vattimo, 1989; 163)

De tal manera, podemos señalar, que Vattimo, primero, considera el fracaso de la utopía como dimensión estética de la existencia donde se unificarían lo bello y lo cotidiano, y luego nos ofrece ese fracaso como análogo, por las mismas causas, al de la utopía revolucionaria de la década de los sesenta que pretendía lograr la emancipación humana. La causa de estos fracasos es “la impensabilidad de la historia como curso unitario” y su raíz de fondo es el que fácticamente la historia se ha hecho universal, pues ha emergido con total contundencia el reclamo de los “condenados de la tierra” que se despertaron del sueño dogmático de la universalidad de la historia, dirigida desde siempre desde los polos hegemónicos del poder. Esta verdadera historia universal, desmonta, por así decir, las pretensiones de expansión y colonización de la cultura eurocéntrica que se creyó poseedora del único camino que la humanidad debía seguir, imponiéndola a la realidad sin importar los medios a utilizar. Por esta razón, por haber puesto de relieve desde la palabra y las acciones, incluso el sacrificio de miles de vidas humanas, es que es impensable la historia en *un* sentido que, además, se abrogue el derecho de llamarse universal.

los procesos de subjetivación de sus miembros, que es rebasada por los nuevos actores sociales emergentes: migrantes, mujeres, indígenas, desempleados, etcétera.

Si no hay, ni sobre sí misma ni más allá de sí misma, un sentido de la historia, pareciera que nos hemos quedado desnudos y huérfanos frente a un presente marcado por el entretrejido de muchas historias que hacen más opaca y difusa su comprensión, echando por la borda con ello no sólo otros posibles sentidos de la historia sino, además, los ideales revolucionario de emancipación. Pero además, no podríamos dejar de afirmar que ese juego entre la universalidad fáctica de la historia dada por, como dice Vattimo, el hecho de que los excluidos han tomado la palabra y la imposibilidad de pensarla como proceso unitario ha sido, y sigue siendo, un derecho ganado con una perseverancia desgarradora y sin salir fácilmente de la lógica de la violencia por quienes descubrieron que es posible hacer la historia de otro modo, especialmente cuando su participación en ella pueden llevar a dejar de jugar el papel de las víctimas.

Desde esta perspectiva no sólo ocurre la impensabilidad de la historia unitaria y universalmente válida, sino también la muerte del sujeto universal que arrastra la crisis moral y metafísica de la historia que pone en entredicho el *sentido* del ser humano como tal, como ser histórico y contingente (Oñate, 1989; 17). Pero, como dice Victoria Camps en tono interrogativo y al mismo tiempo propositivo, en el fondo de esta discusión más bien, “¿no es hora de abandonar la idea de que las conquistas de Occidente son un bien para todos?”, (Camps, 1993; 87)² ¿que las otras muchas culturas tienen sus propios bienes (tecnológicos, culturales, artísticos, de vínculos sociales) que incluso podrían ser un bien para otros si éstos las aceptan? o, dicho de otro modo, ¿que el fracaso de la cultura occidental moderna, no es el fracaso de todas las culturas del mundo?

Parece más bien, en la posición de Vattimo que, por un lado, el sentido de la historia como fin se ha reducido a la sobrevivencia del hoy y que, por otro lado, el secuestro del futuro, de la utopía y su asociación con la idea de historia unitaria, expresa en realidad la crisis de la visión etnocéntrica o eurocéntrica de la historia. Por ello, podemos concluir en síntesis, que “el agotamiento de la modernidad occidental no agota la utopía”, tal como lo advierte Horacio Cerutti (Cerutti Guldberg, 1995; 263).

La relación entre modernidad y utopía, relación en la que se hace identificar la razón del origen del género como de la caducidad la utopía revolucionaria, está cruzada por el concepto duro de razón, por el concepto fuerte de sujeto y la confianza en su poder creador. Desde el punto de vista

² De la misma manera, Horacio Cerutti afirma que la crisis de la razón que se pretende aparezca con pretensiones de universalidad, representa solamente la crisis de un tipo de racionalidad, la racionalidad occidental. (Cerutti Guldberg, 1995; 262).

del género utópico, retomando lo que ya expusimos en la primera parte de este apartado, lo que encontramos es un uso híbrido, por así llamarlo, de la razón. Se trata de un uso que incluye a la racionalidad que se afana por acercarse a la realidad para comprender su funcionamiento, que se puede identificar con el primer momento crítico del género utópico, pero que también rebasa esta función *descriptiva* mediante el salto al no-lugar, a la parte creativa, lúdica, *poiética*, de la propuesta. O, como decía Reyes, racionalidad que se localiza en la frontera donde el poeta y el legislador se iluminan por ella misma.

Para analizar un poco más la relación entre el surgimiento del género utópico y la modernidad en la etapa del Renacimiento, es necesario enfatizar dos aspectos relevantes; en primer lugar, la afirmación de un sujeto que planifica desde el poder, lo cual no quiere decir que se trate sólo de una persona, nación o Estado europeo, sino de un sujeto plural, no homogéneo pero si hegemónico económica y políticamente y que tiene un interés específico frente a las Tierras americanas; y, en segundo lugar, la practicidad del género mismo que se expresó en lo que Hans Jonas define como las “políticas de las utopías” (Jonas, 1995).³

Veamos el primer aspecto con detenimiento. Ferdinand Braudel, en *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, señala que la historia expresa la lucha entre civilizaciones cada una de las cuales se afana en conquistar mayor espacio para su desarrollo material y económico. De tal manera, todas las políticas de colonización responden a este principio. Así, por ejemplo, “la tardía y efímera colonización del África negra por las potencias europeas en el siglo XIX, o la conquista de México y de Perú por los españoles: aquellas frágiles civilizaciones, culturas en realidad, se derrumbaron ante tan solo unos cuantos hombres. Pero en la actualidad estos países vuelven a ser de nuevo indios o africanos” (Braudel, 1984; 73).

Bajo este esquema, donde se contraponen la noción de cultura al de civilización, se coloca a la primera por debajo de la segunda, en un estadio inferior, no desarrollado, con relación a la segunda que se mide por el desarrollo material y económico, el cual, para seguir existiendo necesita casi naturalmente, devorar a las frágiles civilizaciones que se encuentra por el camino. En este proceso tanto las matrices culturales vencidas como sus expresiones culturales concretas con sus respectivos sujetos portadores, poco o nada importaron a los sujetos afirmados como los

³ La noción de “políticas de las utopías” significa para el autor “un fenómeno absolutamente moderno [...] que presupone una escatología dinámica de la historia otrora desconocida”; ejemplo de este fenómeno son los movimientos quiliastas que al comienzo de la edad moderna se afanaban en hacer patente y presente, positiva u

“civilizados”. Incluso en esta perspectiva, al igual que Vattimo anteriormente -respecto a la búsqueda actual de estos pueblos de su africanidad, indianidad o americanidad, marcado con mucha contundencia después de la segunda guerra mundial, pero en algunos ya dadas desde el siglo XIX, como es el caso de la historia de nuestra América- tiene como base la diferencia entre la civilización y la cultura donde la calidad de ésta última se mide con respecto a los alcances o crecimiento de la primera. Por eso, afirma Braudel, “una cultura es una civilización que todavía no ha alcanzado su madurez, su óptimo, ni asegurado su crecimiento. Mientras tanto, y la espera puede ser larga, las civilizaciones vecinas la explotan de mil maneras, hecho natural aunque no justo” (Braudel, 1984; 73).

Es evidente que, desde el punto de vista naturalista de la dominación, la historia se juega entre las civilizaciones que pueden competir en el campo de batalla por ganar más y nuevos espacios; pero, desde el punto de vista de la resistencia, no sólo son culturas no “desarrolladas” sino que poseen matrices civilizatorias de larga duración, para utilizar una expresión de cuño braudeliiano, presentes en la cotidianidad de los diversos pueblos que constituyen la América india y la África negra, con una larga data de autoarfirmación y revaloración.⁴

Conviene no dejar pasar por alto la diferencia entre civilización y cultura abierta por Braudel, pues es tema de debate. Así, preferimos abordar el problema desde la perspectiva de Guillermo Bonfil Batalla.

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de entender y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí en un dilatado y complejo proceso histórico. Las expresiones actuales de esa civilización son muy diversas: desde las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna, hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos. (Bonfil Batalla, 1987; 21)

objetivamente, la llegada del reino de Dios a la Tierra. Estos conceptos de igualdad y justicia están presentes, por lo que son identificables con las utopías modernas. Jonas, 1995; 46 y ss).

Así pues, para el antropólogo mexicano, la civilización es una matriz compartida que incluye todas las formas de entender y de organizar la vida, incluidos los conocimientos tecnológicos, médicos, astronómicos, las formas de organización social, los valores, los tejidos sociales, el legado cultural –objetos y bienes materiales, territorio, recursos naturales, rituales-, etc. y las prácticas mediante las cuales esos saberes organizan la vida. Por ello, para Bonfil Batalla, el problema de los indígenas de México y de América no es solamente el problema de la confrontación entre culturas sino la confrontación entre matrices civilizatorias distintas.

Con lo anterior hemos marcado nuestra distancia respecto a las afirmaciones que terminan siendo peyorativas de Braudel respecto a la madurez de las culturas no europeas; sin embargo, en dos tesis coincidimos con él; la primera, donde afirma que es la vida cotidiana o esfera de los acontecimientos mínimos que se repiten una y otra vez, pero nunca de manera idéntica, el primer contacto con la compleja red de relaciones, donde se teje lo posible y lo imposible; y, la segunda, que afirma que en lo cotidiano se entrecruzan las cosas fabricadas por las necesidades de los hombres –alimentos, bebidas, viviendas, vestimenta, etc.-, pero también que es en el lenguaje donde se patentiza la esfera del deseo que tiene como base a las necesidades, pero que va más allá de ellas. Es obvio que esta perspectiva de análisis nos lleva a clasificar a los seres humanos de todas las culturas y las civilizaciones entre aquellos que pueden resolver la esfera de sus necesidades y deseos, y aquellos que no tienen la posibilidad de lograrlo. En ambos casos el deseo aparece; en unos, en forma de lujo o de comodidad; en otros, como el único medio de llenar sus prioridades básicas. Para fines de nuestra investigación es importante reconocer que el proceso del desarrollo de la civilización material y económica de Europa iniciada en el siglo XV, según Braudel, pone al *Nuevo Mundo* como medio de resolver tanto las necesidades como los deseos de otros. Desde entonces, “Europa empieza a devorar, a digerir el mundo”. (Braudel, 1984; 399)⁵

⁴ En este sentido vale la pena analizar el trabajo de Kande Mutsaku Kamilamba, *Desarrollo y liberación: utopías posibles para África y América Latina* (2003) en el que compara las historias del pensamiento filosófico y las culturas africanas y latinoamericanas.

⁵ Especialmente imponiendo una estructura de lo cotidiano que se ha sobrepuesto a las formas tradicionales de las culturas de los espacios conquistados. El uso de un sistema monetario, fue, al decir del historiador francés, un mecanismo “neutro” mediante el cual el intercambio de bienes y servicios –incluyendo al ser humano como cosa intercambiable- aseguró este proceso. Pero no sólo esto; a ello hay que agregar todo el proceso de imposición simbólica (moral, religiosa, jurídica, estética, etc.) que se impuso –y se sigue imponiendo- como una forma de conquista cultural. Ver también, de Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVII*, (1991).

Eugenio Trías, en *La edad del espíritu*, afirma que en el Renacimiento, el Hombre aparece como el gran artífice en razón de la liberación de toda su potencia. De aquí que “puede configurar un mundo, una ciudad, acorde a las exigencias de un espiritual fin libre y emancipado” (Trías, 1994; 447). Esta posibilidad de crear un mundo o una ciudad se relaciona directamente con el nacimiento del género utópico y la incorporación en esa construcción del *Nuevo Mundo*. “Tal ciudad se programa, primero, como ideal, como utopía y ciudad solar, o *Nueva Atlántida*, antes de constituir el modelo de la ciudad real del Nuevo Mundo” (Trías, 1994; 447).

En este sentido podemos afirmar, siguiendo a Eugenio Trías, que las utopías literarias que vieron la luz en el Renacimiento, cuyo estímulo mayor lo daba la incorporación en el imaginario colectivo la “realidad” de las tierras ignotas, no estaban ausentes del imperativo ético de regresar al mundo de los hombres para transformarlo. La *visión* del mundo ideal tenía, pues, un fin práctico y un *topos* posible donde podía hacerse real: el *Nuevo Mundo*. Así, también nos lo confirma Eugenio Ímaz al definir la época de los utopistas renacentistas Campanella y Tomás Moro: “La época de Campanella está bajo el signo de la revolución copernicana como la de Moro lo estuvo bajo el de América y las dos atravesadas por la razón de Estado” (Ímaz, 1980; 23). En este sentido, por un lado, la afirmación de un sujeto (el hombre europeo, algunos por supuesto) que ve liberada su potencialidad de transformación de la realidad está ligada a un concepto de poder hegemónico que arrasa y excluye a otros sujetos; y, por otro, que este poder tiene una estrecha relación con los nuevos paradigmas científicos que de su mano tecnológica se han desarrollado fuertemente durante toda la modernidad y que, incluso, la han rebasado.

Para concluir, podemos regresar a esa caracterización del género en cuanto a la función social y política de sus autores. Los utopistas, nos dice Trías, eran hombres políticos (Moro, Bacon mismo) y hombres con una fuerte capacidad científica (el caso de Bacon era excepcional) o religiosa (Campanella), cuyo fin último, según esta interpretación, era reformar o transformar la realidad de su tiempo. Pero, y he aquí lo que más nos interesa, una transformación devenida no de un origen primigenio, sino del “postulado ideal deseado que actúa sobre su testigo y comunidad como utopía o como ‘idea regulativa’ (en forma de *Utopía*, de *Ciudad de Sol* o de *Nueva Atlántida*). [El sentido de este actuar no se] sitúa en el origen del acontecer simbólico sino al final de su curso y recorrido. No es un principio originario sino el horizonte finalístico y escatológico que orienta la acción” (Trías, 1994; 471).

Desde este punto de vista, “América constituirá el *topos* para la realización de los sueños diurnos de los europeos. Pero de ninguna manera se plantearía la posibilidad de que esta América pueda poner en obra sus propios sueños, porque, por principio carecía de ellos” (Cerutti Guldberg, 1991a; 10) según el sujeto hegemónico. Sin embargo, ¿cómo explicar, desde la problemática del género utópico, que “América antes de ser descubierta fue soñada”, tal como afirmó Alfonso Reyes? ¿Cómo o a partir de qué vías o vericuetos intelectuales (preferimos utilizar aquí el término de intelectuales para no comprometernos de entrada y exclusivamente con un concepto de vías racionales cerrado) se pudo anticipar su existencia? ¿Cómo se logró su presagio? ¿Cómo fue nombrada “como en una saga antes de ser experimentada”? y ¿cómo ese "presagio" fue un modo de condicionar su “presencia”?

Cerutti nos da la pauta para responder algunas de estas afirmaciones. Esta América fue invocada *desde el imaginario social*, desde un *topos* específicamente humano, desde una cultura específica, lo cual significa, para nosotros, que la invocación no fue realizada *ex-nihilo*, y, por otro lado, que este imaginario social respondía perfectamente al principio político que se orientaba “a la conquista y el dominio de todos los espacios” (Cerutti Guldberg, 1991b; 24) geográficos del resto del mundo, que empiezan a tener una finalidad estratégica para distintas naciones europeas desde el punto de vista económico y político. Con este principio, a su vez, se ha caracterizado a la modernidad e identificado con ella a la Utopía por los excesos mediante los cuales, ahora, se la critica. El deseo, parafraseando a Cerutti, configuró su propio objeto como una proyección incontrolable del inconsciente. Esta relación entre sueño -ideal- y poder es la vertiente que se cuestiona en la actualidad para *desterrar*, para desarraigar a las utopías, para colocarlas exclusivamente en un terreno no real, puramente imaginario, *utópico*, irrealizable y condenadas, por una supuesta “salud” de la humanidad, por exceso de realismo, a su irrealizabilidad. Es más, ni siquiera se juzga sobre la conveniencia o no de ideales, podemos idealizar o desear lo que cada uno quiera. El problema está en la violencia que supone la realización de esos sueños porque, como advierte Cerutti, esa utopía de la modernidad, ese evocar, ese anticipar, que concluyó con la conquista de América, se llevó a cabo sólo por medio de la violencia.

Sin embargo, “vivir en función de un lugar y un tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano. No hay historia sin esta dimensión trascendental” (Cerutti Guldberg, 1991b; 24). Este *no-lugar* deseado, buscado, a veces conseguido, en cuyo origen la imaginación juega un papel central, sin embargo, y a pesar de las críticas a la Utopía como ideal

universal de la historia que, sin duda, hay que hacer nuestro por eso de las hegemonías impuestas a otros, es condición de posibilidad del existir humano. Es interesante considerar a este respecto la tesis de Arnold Gehlen, en cuanto al papel de la imaginación que permitió al ser humano primitivo desarrollar su nido llamado *cultura*, a partir del cual y *sine qua non* pudo asegurar su sobrevivencia (Gehlen,1987).⁶ En este sentido, podemos aceptar con Cerutti que “vivir es también vivir en lo imaginario, en lo que todavía no es pero debería ser, en lo que estaría bien, en lo que ojalá fuese, en el mundo ético de la solidaridad, el amor, el hedonismo, el erotismo, la abundancia de lo suficiente para todos, la posibilidad de desarrollar capacidades propias y ajenas” (Cerutti Guldberg, 1991b; 24).

Con todo -aunque más tarde se expondrá con más detalle cómo se pasa del género utópico a esta consideración de lo utópico arraigado en los surcos a veces indefinidos, ambiguos y caóticos del curso histórico en el planteamiento de Cerutti- es evidente que cuando se alude a este horizonte imaginario o simbólico, cuya presencia ha condicionado y permitido el desarrollo del mismo ser humano en todas las culturas desde lo cotidiano, estamos lejos del *género utópico*. Estamos hablando de una realidad que pertenece a la condición humana, histórica y contingente, de “lo utópico operando y operante en la historia” (Cerutti Guldberg, 1996; 97).

Queda por dilucidar el carácter de este universo imaginario y simbólico que ha acompañado el transitar histórico del género humano que somos y su manifestación específica en las distintas culturas. Queda también pendiente la revisión del significado de la utopía en tanto “idea regulativa” o dimensión trascendental y las implicaciones que este sentido, ya no de la *utopía* sino de lo *utópico*, tiene respecto a la propia capacidad transformadora de la realidad humana. Por ahora, quizá aún no sea suficiente, pero sí importante subrayar que, en palabras de Cerutti, “la utopía tuvo, tiene, siempre tendrá un *topos*. A partir de él se estriba y se dan múltiples saltos. Cuando el *topos* se agota cambia a un nuevo tópico y la historia de la utopía sigue avante como una especie de sombra compensatoria que acompaña a la historia, o sea, el devenir humano de estos seres que vamos siendo” (Cerutti Guldberg, 1991b; 24).

América toda y dentro de ella, la *nuestra*, como precisaba Martí, ha tenido desde el origen del término “utopía” un sentido importante: su noticia misma animó los relatos y, además, ha sido el

⁶ Pero nos distanciamos de él en tanto que como pensador conservador sostiene que la ausencia de orden y de una moral fuerte y tradicional es la causa de la decadencia de las instituciones. La imaginación, que jugó un papel fundamental en la humanización o aculturación del ser humano, debe de considerarse importante no sólo en el pasado sino también en el futuro de la humanidad.

topos de realización de esas utopías extrañas a su historia y lugar, sus culturas autóctonas, etc. Así, por ejemplo, baste mostrar cómo Tomás Moro en su *Utopía* hace que Rafael Hitlodeo, de origen portugués, viajara con Américo Vespucio, a quien le pidió quedarse en una de las tierras encontradas por él, ¿qué otras sino las americanas, que por algo ostentan su nombre todavía? O, el caso de Bacon es mucho más preciso en este punto al originar su relato, precisamente, refiriéndose a una ciudad americana, el Perú (Moro, 1980 y Bacon, 1980). El autor que quizá ha llegado más lejos en este punto es Ezequiel Martínez Estrada, quien sostiene que “el espacio geográfico y humano descrito en Utopía es la Cuba que Pedro Mártir de Anglieria conoce, porque es acompañante de Colón en su segundo viaje (1493), mismo que presenta en las *Décadas del Mundo Nuevo*” (Cerutti Guldberg, 2000b; 361) que ya circulaba en dos versiones, previamente dadas a la luz antes de la obra del canciller inglés, esto es, en 1504 y en 1511.

La aparición del género utópico en la infancia de la modernidad tiene su base en una concepción diferente de la organización social. Ésta ya no se teje mirando al pasado, a los mitos antiguos, sino al futuro y aunque con ellas se inventa un espacio imaginario, logran tener un referente concreto. Así Turro Salvio nos dice que ese referente concreto *descrito* en las tres utopías más célebres de la época (Moro, Campanella y Bacon) es, en realidad, “la racionalización del trabajo, del urbanismo, del Estado y de la propiedad privada, así como el pleno desarrollo de las técnicas” (Turro, 1985; 89). En este sentido, los factores antes aludidos, componentes de la razón moderna, poco a poco se van definiendo y articulando en lo cotidiano, en las nuevas formas de comida, de bebidas, de uso de recursos materiales originarios de las tierras colonizadas, etc. Por esto vuelve a ser importante para nosotros la crítica a la utopía como ideal de organización social, obviamente legitimado desde el poder hegemónico planteado como único y universal, porque así entendida la utopía es explicable su asociación con el autoritarismo pues, es bajo esta “idea” que se pretende racionalizar toda la vida social a partir de determinados principios considerados como universales (ascetismo religioso, tecnologías, normas morales, formas de pensar y producir conocimientos, criterios estéticos, relaciones sociales y familiares, rituales, formas de la experiencia de la corporeidad, del género, etcétera).

A lo largo de este capítulo vimos, desde luego, un desplazamiento del sentido de la utopía que va de su consideración primera como género literario a la utopía como modelo perfecto de la sociedad, como aspiración “universal” de la Humanidad y hacia la cual hay que acercar la realidad social concreta, sin importar los medios requeridos. También problematizamos la idea

generalizada del fin de las utopías modernas revolucionarias y emancipatorias, como el fin de todas las utopías. Así pues, sólo nos resta decir que la crisis de la utopía occidental moderna, universalista y excluyente, no cancela la pertinencia de otras utopías, las cuales sin renunciar a un tipo de universalidad, al menos no excluyente o totalitaria, sean no sólo deseables sino también posibles. Dicho de otro modo, ¿es posible afirmar la utopía –y lo utópico-, después de la crisis de la modernidad europea?

CAPÍTULO III

Función y tendencia utópicas: la aplicación de la filosofía de la esperanza en la historia americana

Con los elementos generales y mínimos dados hasta este momento, es posible avanzar más por el camino que nos hemos trazado. Esto es, habiendo puesto de manifiesto la relación entre el surgimiento del género utópico en la modernidad y la incorporación de América a la pretendida historia “universal” europea, cambiaremos la perspectiva de análisis para resolver el horizonte simbólico utópico de la historia de América Latina, que es la región del continente que nos interesa. Ciertamente, en este punto, la polisemia del término “utopía” nos obliga a ser más sistemáticos, porque los diferentes significados a los que alude van más allá de los marcos del género literario; esto es, en la historia de nuestro subcontinente aparece la utopía o el pensamiento utópico en estrecha relación con la praxis política, ideológica, literaria o religiosa; marcar sus límites, no siempre es una tarea sencilla.

La tesis que anima este apartado es utilizar la perspectiva utópica como herramienta o clave de interpretación de la historia en general, pero de nuestra América en particular. Así lo han propuesto autores centrales en nuestra investigación como Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti y particularmente en este punto Fernando Ainsa.¹ Horacio Cerutti, por ejemplo, propuso en la década de los años setenta que la *utopía* fuera “una de las categorías críticas en la hermenéutica filosófico-política que América [debía] realizar para liberarse” (Cerutti Guldberg, 1973; 52); ella, entendemos, serviría como una herramienta en el análisis no sólo del pasado sino, lo que es más importante, del presente vivo, de los diversos proyectos que se ponen en juego en el ámbito político. De otro modo, también podemos ponderar en

¹ Escritor y ensayista uruguayo; autor de *Los buscadores de la utopía* (1977), *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* (1986), *Necesidad de la utopía* (1990), *De la edad de oro a El Dorado* (1992), *La reconstrucción de l' utopie. Essai* (1997), entre otras obras.

esta propuesta la importancia de la historia de las ideas, tan cara para la tradición filosófica iberoamericana y a la que varias generaciones se han dedicado, particularmente por la influencia que este estudio revestía para filósofos como José Gaos en México y Francisco Romero en Buenos Aires y varias generaciones de discípulos, entre los que se cuentan Daniel Cossío Villegas, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Carmen Rovira Gaspar, Rafael Moreno Montes de Oca y Abelardo Villegas, en México; Arturo Ardao en Uruguay, Ricaurte Soler en Panamá, Arturo Andrés Roig en Argentina y Augusto Salazar Bondy en Perú, entre otros (Cerutti Guldberg, 2000b).

Reconstruir la historia de las ideas utópicas en nuestra América supone, por un lado, hacer una historia de las ideas de sujetos colectivos; por otro, analizarlas en su funcionamiento en el entramado social, ideológico, político; en suma, comprenderlas en medio de la red simbólica mediante la cual se entretreje de manera harto compleja la realidad social. La historia de las ideas subraya la función de las ideas en el decurso histórico, sin caer por ello en los brazos seductores de un idealismo historiográfico o, quizá mucho peor, en las especulaciones de una filosofía idealista de la historia. Por el contrario, esta historia de las ideas utópicas plantea “una historia donde el conflicto tiene un lugar propio y [donde] no solo se trata de la descripción de las ideas dominantes” (Cerutti Guldberg, 1989; 175), que son las que finalmente se han “realizado” en la historia a través de las instituciones y los aparatos jurídicos, políticos, educativos o religiosos, aunque éstas también, en sus primeras formulaciones, seguramente se opusieron a otras ideas objetivadas, frente a las cuales se hicieron hegemónicas. Por tanto, la labor de reconstruir la historia de las ideas utópicas en América es de suyo una empresa que, aunque necesaria, rebasa los objetivos de esta investigación. Para realizarla, tendríamos que pensar más bien que en una historia por eso del sentido único y los múltiples recortes que supone el objeto a historiar, en una *Enciclopedia* de las ideas utópicas que incorporara todas sus posibles manifestaciones, todo lo cual exigiría no sólo una topología *ad hoc* a la materia sino también la problematización de los grandes periodos y sus etapas. En virtud de esta complejidad que, ya lo decíamos, rebasa el concepto de utopía como género literario, es que se han propuesto algunos criterios para rehacer los *itinerarios* de la Utopía en América. Citemos la propuesta que Cerutti realizó en 1984, donde distingue, al menos, cuatro criterios con los que se hace

presente la utopía en América: “como horizonte, como género, como ejercicio y como función al interior del discurso historiográfico” (Cerutti Guldberg, 1989; 186).

El concepto de *horizonte utópico* alude a lo axiológicamente deseable de toda ideología o programa de la praxis política, que empuja hacia la transformación social, política, económica, etc.; es “un conjunto de valores articulados cuya no vigencia en la situación presente, genera la movilización en pro de su adopción” (Cerutti Guldberg, 1989; 185). Como componente de la ideología está sometido a su propio proceso de devenir: ascenso, triunfo y descenso; momentos distintos en los que el horizonte utópico tiene un sentido diferente.

Como *género* se tendría que reconstruir la historia literaria de las ideas utópicas y explicarlas en función de su *topos*, de las mediaciones que las hacen posibles y que se hallan en la literatura latinoamericana. Baste mencionar tan sólo el trabajo literario de reconstrucción histórica realizado por Uslar Pietri en Venezuela, quien ha hecho sus obras desde la investigación y recreación de las ideas utópicas que han marcado el ritmo de la historia de su país y región.²

El *ejercicio* utópico alude a las prácticas “revolucionarias” que invierten o superan las estructuras de la intersubjetividad, tales como los proyectos de comunidades “quiliásticas”, milenaristas, anarquistas, comunitarias y hasta revolucionarias, que construyen espacios públicos y privados, la mayor de las veces experiencias reducidas y que tienden a desaparecer por causas de persecución y aislamiento. “Estos ejercicios utópicos comunitarios han sido vistos en muchos casos como inspirados por el deseo de llevar a la práctica las sugerencias aparecidas en textos de género utópico” (Cerutti Guldberg, 1989; 186), como por ejemplo, *Los hospitales pueblo* de Don Vasco de Quiroga, en la región lacustre de Pátzcuaro, Michoacán, las reducciones jesuitas en el Paraguay, el movimiento de recuperación del ideal incario por Túpac Amaru, los levantamientos indígenas, etcétera. Y como *función* al interior del discurso historiográfico porque esta tarea de reconstrucción del pasado intelectual no está libre de valoraciones que se ponen en juego implícitamente en la propia labor de reconstrucción: ¿para qué se hace?, ¿desde dónde se hace?, ¿qué entra

² Para el caso mencionamos su libro *En busca del nuevo mundo* (1969). En el artículo titulado “Simón Rodríguez. Entre la ficción y la historia”, incluido en el libro colectivo *El ensayo Iberoamericano, perspectivas*, nos permitimos desarrollar esta idea sobre la obra de Arturo Uslar Pietri, autor de la excelente

y qué no entra en la historia del pensamiento utópico?, ¿cuál es el sentido de la historia misma?, etc. Todo esto puede sintetizarse en la pregunta, ¿para qué hacer la historia de las ideas que, finalmente, no se realizaron en la historia por ser eso, utópicas, y que seguramente tampoco se van a realizar en el futuro?

Para nosotros es, precisamente, Fernando Ainsa quien ha realizado una tarea permanente de investigación por más de 30 años y quien ha usado a la utopía como categoría de análisis historiográfico. En diversas obras ha puesto de manifiesto que la historia de América Latina puede leerse en clave utópica. Desde el marco interpretativo del filósofo de la esperanza, Ernst Bloch, el autor uruguayo recorre las diversas etapas de nuestra historia señalando las múltiples manifestaciones de lo utópico. Citemos en extenso:

En efecto, la historia de América Latina es en buena parte una historia de esperanzas, de proyectos, pero en general de esperanzas frustradas, de utopías no realizadas, a veces apenas esbozadas pero cuya **tendencia** y **latencia** resultan indiscutibles, especialmente si se la compara con otras regiones del mundo. En América Latina, la esperanza ha sido siempre superior al temor y a las frustraciones que provoca la dura confrontación con la realidad y se ha traducido en la indiscutible vigencia de la **función utópica** en expresiones que van de las artes a la filosofía, de planteos políticos a experiencias alternativas, cuyos sucesivos **modelos** forman parte de la intensa historia del imaginario subversivo universal. (Ainsa, 1990; 18-19)

Saltan a la vista conceptos como *tendencia*, *latencia*, *función utópica* y la asociación de determinados sueños o esperanzas con el concepto de *modelo*, entre otros, como *impulso utópico*, *sueños diurnos*, etc. Estas categorías fueron acuñadas por Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza* (1959) y tomadas por el filósofo uruguayo para el análisis histórico de las utopías en la historia de América Latina.

En *El principio esperanza*, obra cumbre del filósofo judío alemán, estos conceptos articulan su filosofía, tanto desde el punto de vista ontológico como epistemológico y antropológico. Desde esta última perspectiva, lo que caracteriza al hombre es el *impulso* derivado de su carácter carencial, que lo empuja a *desear*, a cubrir su falta. Contra la tesis freudiana de privilegiar los impulsos sexuales, Bloch plantea los impulsos de la conservación, especialmente del hambre, como el punto de partida no sólo de la historia humana sino de

reconstrucción literaria de la vida de Simón Rodríguez, filósofo caraqueño (1769-1854), titulada *La isla de*

la estructura del ser humano que anhela, sueña o espera. Así, para él, “la propia conservación –con el hambre con su manifestación más tangible- es el único entre los varios impulsos que realmente merece este nombre, es la última y más concreta instancia instintiva referida al sujeto” (Bloch, 1977; 52). La *función* utópica es para Bloch un acto de conciencia.

Solo cuando la razón comienza a hablar, comienza, de nuevo, a florecer la esperanza en la que no hay falsía. El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto *consciente*, y por su contenido, *sabido*: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con ello se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia delante, no aparece ya [...] tan sólo como un movimiento circunstancial del ánimo, sino *consciente-sabida*, como *función utópica*. (Bloch, 1977; 133)

El sueño hacia adelante, a diferencia del sueño nocturno, se caracteriza por cuatro rasgos: libertad, yo mantenido, mejora del mundo y viaje hasta el final. Los productos de la *función utópica* son representaciones de la fantasía, las cuales no son mera repetición de lo ya sabido o conocido sino que anticipan psíquicamente lo posible marcado con el carácter de nuevo y mejor. La función utópica como actividad consciente sabida implica ampliar los márgenes de la conciencia humana, pues desborda los límites de lo real como inmediato y efectivo para incluir a lo posible. Más adelante retomaremos estos temas de la función utópica cuando analicemos las propuestas de Arturo Andrés Roig.

Otros de los conceptos utilizados por Fernando Ainsa para el estudio de la función utópica en la historia de América Latina son los de *tensión utópica*, *latencia* y *tendencia*. Analicemos cada uno por separado. Tensión utópica es el resultado de lo que “ha opuesto la **topia** de la realidad (el **ser**) a la ontología del **deber ser** (utopía) a lo largo de cinco siglos en el que la desmesura de la esperanza se ha confrontado a diario al desmentido de los hechos” (Ainsa, 1990; 19). La tensión, pues, se produce por la presencia contradictoria entre el ser y el deber ser a lo largo de la historia de nuestro subcontinente. Esta tensión “subyace en la condición dual de la utopía”. Podríamos concluir que, para este autor, la utopía guarda en su seno una naturaleza contradictoria y que la estructura tensional que propone nos recuerda a la del género utópico que mantiene estos dos momentos: ser-deber

ser, topia-utopía. También podemos concluir que el término utopía, visto desde esta perspectiva, envuelve no sólo a producciones literarias sino que es mucho más amplio, pues en la historia de América Latina, además de darse escasas utopías literarias, han habido proyectos individuales o colectivos, utopías vividas, que han tratado de implementarse en la realidad social y algunas de las cuales han influido en el cambio del curso histórico.

Ahora bien, para Ainsa, en América se da una proclividad a utopía vivida, porque “América ha tenido desde su origen, primero a los ojos de los europeos y luego de los propios americanos, los dos ingredientes básicos de la utopía, **espacio** y **tiempo**, es decir, territorio donde fundarse y una historia con un pasado a recuperar o un futuro donde proyectarse con facilidad. América ha propiciado la objetivación de la utopía” (Ainsa, 1990; 21).

Tendencia y latencia aluden a dos procesos diferentes; la *tendencia* (*Tendenz*, *Trieb*) remite a la fuerza que tiende puentes hacia adelante, que jala hacia delante, y la *latencia* alude a contenidos no resueltos, pero siempre presentes en la conciencia o, en este caso, en nuestros sueños. No nos interesa aquí analizar estos conceptos en el sentido psicológico o psicoanalítico, ámbitos donde la clarificación de estos términos nos llevaría a un estudio más profundo, sino sólo es importante para nosotros marcar el lazo entre el análisis filosófico que venimos realizando y la necesidad de relacionarlo con otros ámbitos disciplinarios. Queda, pues, esto más como problema colocado sobre la mesa de discusión que como problema resuelto. Hay que agregar, también, que ambos términos, *tendencia* y *latencia*, tienen una importancia en el tratamiento filosófico de la esperanza como pasión y como virtud pues aparece en escritores como San Agustín, Santo Tomás, especialmente, y llegan a autores contemporáneos como Ernst Bloch, Jürgen Moltman, Martin Buber, y muchísimos otros, entre teólogos, filósofos, científicos y hasta empresarios que forman parte de lo que suele llamarse el “movimiento de la esperanza”.³

Tendencia, siguiendo a Nicola Abagnano, se refiere a todo empuje, habitual y constante, hacia la acción consciente, a diferencia del mero impulso que obedece a móviles mecánicos

³ Ver de María del Rayo Ramírez Fierro, “La esperanza: pasión y virtud. Réplica a *El ser humano como esperanza* de Bruno Gelati” (2002a), y también el libro colectivo *El futuro de la esperanza* (Bloch, 1973), memoria del simposio con el mismo nombre organizado por el Instituto de Estudios Religiosos del Campus de Santa Bárbara, California en 1968 y donde se dieron cita autores como Ernst Bloch, Jürgen Moltmann, Johannes B. Metz y otros.

o hasta inconscientes (Abagnano, 1974; 1096).⁴ La relación entre la tendencia y la acción es de vital importancia para nosotros porque, justamente, de lo que se trata en la tendencia utópica es de la acción transformadora del *topos*, del contexto, mejorado o superado en el futuro. Es decir, de suyo la tendencia es *extática*, no estática, mueve hacia fuera de sí mediante la acción.

Para Fernando Ainsa, entonces, lo importante es analizar las experiencias prácticas de la utopía en nuestra América y de las otras Américas (Canadá, Norte América), experiencias que son más amplias que las manifestaciones literarias, porque la tendencia utópica se expresa en la política circunstancial, en las experiencias religiosas concretas, la construcción de las ciudades, etc. Por ello, “lo utópico se entrelaza y se confunde con la praxis humana” (Ainsa, 1990; 22).

Para empezar la historia de las Américas está signada por el carácter de lo nuevo. Su nombre “Nuevo Mundo”, a diferencia de los otros mundos conocidos, cuando se inventa o se descubre, es ya una señal. De ahí que este Nuevo Mundo se conciba como un *topos* para la experiencia utópica, negando la existencia legítima de las múltiples culturas que lo habitaban. Este hecho abre un arco histórico, que autores como Roig y Cerutti han denominado “la utopía para otros”, y se cierra con los procesos de independencia donde se inicia el otro gran arco de la historia americana, que denominamos “utopía para sí”.

A partir, pues, del ingreso de las tierras del Nuevo Mundo a la historia mundial, según Ainsa, se da un “juego de espejos” que ha acompañado “a las pulsaciones de la utopía continental [...] especialmente en cinco momentos de gran tensión utópica”, en los cuales parece haberse completado el circuito que va de lo imaginario a lo real, de la teoría a la praxis: 1) en el encuentro y el descubrimiento; 2) en la conquista y colonización; 3) en la independencia; 4) en la consolidación de los estados nacionales; y 5) en la época contemporánea (Ainsa, 1990; 25).

A continuación expondremos los rasgos generales que definen a cada una de estas etapas intentando localizar los signos que, para Fernando Ainsa, parecen cerrar el circuito de lo imaginario a lo real en la historia americana.

⁴ Este autor y fuente necesaria, hace referencia sólo a autores de la época moderna como Kant, Shiller, Fichte y Jaspers, sin duda autores fundamentales para la formación del pensamiento de Ernst Bloch, pero deja de lado la herencia griega y medieval que, sin duda, hay que incluir en su reflexión. El término *latencia* no aparece en este diccionario; para ello ver una aproximación en Ramírez Fierro, 2002a.

Encuentro y Descubrimiento	Conquista y colonización	Independencia	Consolidación de los Estados Nacionales	Época contemporánea
<p>Mitos que predeterminan y fundan la idea de América, cuyo origen se encuentra en la antigüedad clásica griega. La búsqueda de lo utópico es geográfica. Motiva afanes comerciales e imperiales. La “huida hacia el Oeste” y hacia el norte utiliza a su paso nombres que se aplican a los espacios descubiertos que reactualizan mitos y leyendas antiguos. Ideas fantásticas y abstractas parecen objetivarse en los espacios descubiertos: Edén, Edad de oro, etcétera. La imaginación es pródiga y la realidad parece confirmarla. Aparece el género utópico (1516) con <i>Utopía</i> de Moro quien se inspira en las noticias del nuevo mundo para escribir su obra. Género utópico y conquista se alimentan: se busca la <i>Fuente de Juvencia</i>, el <i>Dorado</i>, se funda el río <i>Amazonas</i>, el Paraíso, las Islas Fortunadas, la Arcadia, entre otras nuevas realidades humanas. Los mitos y leyendas europeas se nutren con leyendas y mitos precolombinos. Reaparece en la narrativa</p>	<p>Surge la utopía social cristiana como resultado de la tensión entre la realidad y el ideal del momento. América permite que el hombre europeo se afirme en su capacidad demiúrgica. Los misioneros de las órdenes mendicantes reformadas (Fray Tomás de San Martín, Antonio de Montesinos, Bernardino de Sahagún), proponen una alternativa a la realidad. El juego de espejos continúa y Vasco de Quiroga organiza los “Hospitales Pueblo” inspirados en Tomás Moro. La dialéctica entre teoría y acción permea todos los proyectos utópicos: el de Bartolomé de las Casas expuesto en <i>Los catorce remedios</i>, los Jesuitas de Paraguay y las Misiones y Reducciones llevadas a cabo hasta su expulsión en 1767, bajo la influencia de Campanella. En esta etapa imaginación y realidad se confunden, pues el presente se podía organizar a la medida de los deseos. Surgen movimientos milenaristas donde se intenta vivir anticipadamente el reino de Dios (Vg. el proyecto del</p>	<p>La Ilustración permite reabrir el impulso utópico en dos sentidos: el “estado natural” (Rousseau) revive la imagen de la Edad de Oro: resurge la idea del “buen salvaje” americano; las experiencias de independencia de Estados Unidos y de la Revolución Francesa impulsan los sueños de independencia y unidad de la América hispánica. Ambas direcciones confluyen en los proyectos de las utopías americanas. Surge el momento de la utopía para sí. Amén de la independencia de la Metrópoli, los utopistas americanos plantean la abolición de la esclavitud y la igualdad racial y religiosa. Estas ideas se hacen realidad de 1810 a 1825. Utopía y topía se funden. Los deseos tienden a hacerse reales. Las posiciones disidentes de la iglesia están marcadas por el impulso utópico. A partir de 1830, el romanticismo social permite una reflexión sobre el ser nacional y americano. Autores como Esteban Echeverría, Simón Bolívar, Andrés Bello, Simón Rodríguez, Domingo Faustino Sarmiento, Juan</p>	<p>En esta etapa, la utopía se aleja nuevamente del <i>topos</i> americano, pues, tras los movimientos de Independencia ocurre una confrontación con las exigencias de la realidad. El socialismo utópico aparece especialmente en América del Norte. Los discípulos de Owen y Fourier fundan las experiencias autárquicas de Icaria, Nueva Armonía, de Freedom Colony, Velley Farm, entre otras. En Sudamérica aparecen algunas experiencias como la colonia anarquista Cecilia en Brasil, los igualitarios en Chile, los seguidores de Víctor de Considerant y Plotino Rhodakanaty en México. De 1865 a 1914 reaparece el espíritu utópico con las inmigraciones europeas que se instalan en el espacio americano. La literatura refleja esta idealización del territorio americano. Las dictaduras generan un clima que favorece la creación imaginaria de “repúblicas ideales”, como las de Juan Montalvo en Argentina, Nuestra América de José Martí.</p>	<p>La <i>tendencia</i> y <i>latencia</i> de lo utópico aparece en el siglo XX como afirmación del “derecho a nuestra utopía”. La conciencia utópica de América se refleja en obras del mexicano Alfonso Reyes, como <i>La última Tule</i> y <i>No hay tal lugar...</i>; del dominicano Pedro Henríquez Ureña en <i>La Utopía de América</i>. Entre las obras que marcan el nuevo discurso utópico latinoamericano hay que señalar los proyectos americanistas de origen bolivariano y martiano en el que se inscriben Eugenio María de Hostos, el <i>Ariel</i> de José Enrique Rodó, <i>Las páginas libres</i> y <i>Horas de lucha</i> de Manuel González Prada, <i>La nación americana</i> de Manuel Ugarte, <i>La raza cósmica</i> de José Vasconcelos. También la <i>tendencia</i> y <i>latencia utópica</i> aparece en las iglesias latinoamericanas así como en las teologías de la liberación, las psicologías y pedagogías del oprimido. La <i>tendencia</i> utópica también se manifiesta a través de las experiencias políticas revolucionarias de Cuba, Nicaragua y recientemente en</p>

<p>latinoamericana contemporánea. Mito u utopía aunque difieren en su estructura (pasado y futuro) se entrelazan. Se opera un proceso de transculturación, de transplantación por el sujeto hegemónico de sus imágenes, deseos y valores.</p>	<p>O. P. Francisco de la Cruz). Rebeliones negras autogestivas intentan lo propio (Vg. los Quilombos en Brasil). Los levantamientos de campesinos, indígenas y comuneros de la época no estaban ajenos al espíritu utópico de liberación. El ejemplo más importante es el de Túpac-Amaru. La consolidación burocrática de la Colonia y la Inquisición ahogan el impulso utópico; éste se alimenta de narraciones de viajes sorprendentes que se califican de utopías de evasión.</p>	<p>Bautista Alberdi, entre otros, reflejan en sus obras la necesidad de pensar y de actuar en el contexto. La tendencia utópica se dirige hacia la unidad y la libertad de América.</p>		<p>México con el movimiento neo-zapatista. Durante y después de la Segunda Guerra Mundial se ha alimentado la idea de América como “continente del futuro” por los mismo europeos y se vuelve a convertir el espacio americano en el refugio de exiliados, transterrados y hasta perseguidos nazis europeos.</p>
---	--	---	--	--

Evidentemente esta sistematización de algunas de las expresiones de la tendencia utópica en la historia de América Latina que nos ofrece Fernando Ainsa, no puede plantearse como exhaustiva. Falta por incorporar la historia de las otras Américas. Pero, lo que sí resulta sugerente es considerar la función y la tensión utópicas como claves hermenéuticas de la historia de los pueblos y sus culturas. Justamente en ella, la inserción entre lo posible y lo imposible, entre *topía* y *utopía* es visible. La solución de los arcos abiertos en y por esta historia de las utopías (“utopías para otros” y “utopías para sí”), de las esperanzas y los sueños diurnos que han permeado la experiencia histórica de nuestros pueblos, no puede decirse que se ha logrado. Por un lado, vemos cómo América, la nuestra, sigue siendo un *topos* para las utopías de otros -incluso de las otras Américas-, paraíso de inversión, manantial inagotable de recursos, lugar de experiencias económicas globales, etc.; por el otro, la *topía* sigue reclamando la pertinencia de las repúblicas imaginarias en las tradiciones bolivarianas y martianas, en las tradiciones religiosas reformadoras y libertadoras, en las experiencias educativas no promovidas por la supuesta garantía medida en términos de eficacia y calidad sino por el encuentro humano, el diálogo y la acción colectivas transformadoras.

En el suelo de América, la *nuestra* como diría Martí, se han abierto dos grandes arcos en su historia; ambos permanecen abiertos aún. No podríamos sostener aquí que el momento de las utopías para otros ha pasado, porque en su lugar aparecen nuevos sujetos hegemónicos que ven en estas tierras, como en otras del orbe, el lugar propicio para construir sus sueños acompañados de su voluntad de poder para realizarlos, arrasando con ello a los pueblos y sus culturas que se les opongan. Tampoco podríamos sostener como lo hace Fernando Ainsa que “el circuito que va de lo imaginario a lo real, de la teoría a la praxis” (Ainsa, 1990; 25) se ha completado, porque ni siquiera lo que vivimos cercanamente se parece a ello, a vivir la teoría o a hacer real lo imaginario.

Ciertamente, el autor que aquí presentamos *grosso modo*, tampoco lo afirma de manera contundente; él tan sólo dice que “parece haberse completado”. Valga aquí la formulación de una hipótesis al respecto: el análisis de Ainsa parte de la premisa de la historia, esto es, de privilegiar el carácter diacrónico de las diversas experiencias utópicas. Por eso plantea los dos grandes momentos de esta historia en términos de “utopía para otros” y “utopía para sí”. Sin embargo, es necesario realizar el análisis sincrónico de cada etapa o momento

propuesto, porque en ellos, tanto las “utopías para otros” como las “utopías para sí”, conviven de manera violenta en cada etapa de la historia de todo pueblo o cultura. Dicho de otro modo, ¿cómo poder justificar, dentro del arco de las “utopías para sí”, la convivencia de las experiencias políticas revolucionarias de Chile, Cuba, Nicaragua y México, con la llegada a las Américas de exiliados, transterrados y perseguidos?⁷ De igual manera, queda abierta la pregunta acerca de la demarcación de los otros y de los sujetos implícitos en el “para sí”, aludidos por la distinción que sirve para marcar la ruptura en cuanto a la presencia de la latencia y tendencia utópicas en nuestra historia. Solo por citar un ejemplo, es necesario desmontar el carácter político e ideológico de los proyectos reformadores de la sociedad, pues, según se verá más adelante, éstos son la base para el diseño de los mundos imaginados y deseados, que, por supuesto, no valen por igual.

Es importante rescatar la propuesta de Horacio Cerutti de leer en clave utópica la historia de nuestras culturas y la propuesta de Fernando Ainsa de aplicar la latencia y la tendencia utópicas en la historia de nuestra América. Sin embargo, debemos complementar esta reconstrucción de nuestro pasado con otros aportes que, desde distintos frentes, como la literatura, la sociología y la antropología, entre otros, han avanzado en estudios particulares de esta historia.⁸ Vale decir, incluso, que los otros tres autores que analizamos en este estudio han dedicado una buena parte de su labor investigativa a redescubrir el pensamiento utópico en sus diversas manifestaciones en el subcontinente. Fernando Ainsa, como buscador incansable de utopías, es un ejemplo de cómo a lo largo de muchos años de investigación se puede tener una visión más o menos abarcante de la latencia y la tensión utópicas en nuestra historia.

⁷ El análisis de la función utópica desde el punto de vista *sincrónico* lo propone Arturo Andrés Roig. Retomaremos este punto posteriormente.

⁸ Trabajos de Oscar Agüero, Alicia M. Barabas, José de Jesús Serna, Miguel Rojas Mix, el grupo de investigadores reunidos alrededor de Arturo Andrés Roig en Ecuador y Argentina, entre muchos otros, han contribuido, sin duda a completar esta historia. Ver Cerutti Guldberg y Agüero, 1996 y *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, (Cerutti Guldberg y Páez Montalbán, 2003b. Ambos libros permiten valorar la importancia del estudio de la historia de la región en clave utópica.

CAPÍTULO 4

Crítica de la razón utópica

4.1 Crítica trascendental

Franz Hinkelammert es un economista, filósofo y teólogo de origen alemán, y latinoamericano por decisión desde su llegada, primero a Chile y su posterior residencia en Honduras y, finalmente, Costa Rica; debido a su largo camino en la investigación, divulgación y, sobre todo sus aportaciones en el tema que nos convoca, no puede dejarse fuera de este estudio.¹ Hay que señalar como punto de partida que en el pensamiento de este autor se encuentran aliados un pensamiento teológico de carácter liberador, el marxismo y “un sostenido compromiso práctico-político en favor de la emancipación de los oprimidos” (Ciriza, 2001; 195).

El título del libro, *Crítica de la razón utópica*, al que fundamentalmente haremos referencia, indica ya la perspectiva del análisis del autor, recuerda a la filosofía crítica de Kant; en este sentido, parafraseando al filósofo de Königsberg, Hinkelammert lleva a la razón utópica al tribunal que como sabemos, especialmente por las críticas hegelianas a la empresa kantiana, es ante la razón misma. Explícitamente el autor declara su filiación con la filosofía crítica.

He intentado seguir en esta *Crítica de la razón utópica*, elementos centrales de las críticas kantianas, convencido de que una crítica de la razón utópica, en última instancia consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales. Como las

¹ “Hinkelammert empezó sus estudios de economía haciendo un análisis de la economía soviética y una crítica muy fuerte de la planificación soviética. Después vivió en Chile hasta el golpe de Estado de 1973 y a partir de entonces se trasladó a Centroamérica, primero a Honduras y después definitivamente a Costa Rica, donde dirige el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI)” (Cerutti Guldberg, 2003a; 35).

críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales de ella, yo intento demostrar también que la crítica de la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental. (Hinkelammert, 1990; 16)²

¿De dónde deriva la necesidad de realizar esta crítica a la razón utópica? Hinkelammert afirma que es necesaria porque, básicamente, hemos heredado la “tradición de una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad” (Hinkelammert, 1990; 13).

La ingenuidad utópica se debe a un problema epistemológico concreto, el problema de la percepción de la realidad, a partir de determinados marcos categoriales, ya sean conservadores, neoliberales, socialistas (soviéticos) y anarquistas. Así, nos señala refiriéndose a esta ingenuidad utópica que: “Donde miramos, aparecen teorías sociales que buscan las raíces empíricas de los más grandes sueños humanos para descubrir posteriormente alguna manera de realizarlos a partir del tratamiento adecuado de esta realidad” (Hinkelammert, 1990; 13).

Es importante destacar el punto de partida del análisis del este autor, porque se coloca en una perspectiva muy distinta respecto al autor presentado en el capítulo anterior (Fernando Ainsa) y a los filósofos que analizaremos a continuación (Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti).

La crítica de la razón utópica no parte del análisis de lo que hemos definido como género literario y su paradigma renacentista (*Utopía* de Tomás Moro, *La nueva Atlántida* de Francis Bacon, *Ciudad del Sol* de Campanella) sino de las *teorías sociales* primordialmente contemporáneas (según la propia denominación del autor, de los marcos categoriales del pensamiento conservador, neoliberal, anarquista y socialista soviético) que explican y, en ese explicar, proponen, una idea de sociedad que hay que terrenalizar. Se trata del problema de cómo acercamos la realidad a los conceptos y a los ideales que cada teoría se plantea, pudiendo ser éstos del orden institucional (desde la perspectiva del pensamiento conservador), del equilibrio perfecto (bajo la óptica de las teorías económicas soviéticas), de la competencia perfecta (desde la teoría económica neoliberal) o de la libertad perfecta (según la teoría social anarquista). Todas estas teorías económico-sociales indican que, a través de medidas políticas adecuadas, la realidad podría acercarse a sus conceptos o ideales. Es por la mediación de la política que se puede definir el camino que lleva de lo actual a lo ideal o, en otras palabras, de lo real al ideal; si esto fuera

² Vale la pena señalar que Hinkelammert empezó a discutir las tesis de este libro desde 1983 y que un año después aparece al público por primera vez y que sus intenciones eran contribuir a “las discusiones que se [estaban] llevando a cabo sobre el socialismo en Centroamérica” (Hinkelammert, 1990; 16).

posible, se trataría de colocar una escalera con su base en la tierra en ideas o conceptos que no tienen relación con la realidad, pero que tienden hacia ella. Para Hinkelammert, un problema resultante sería pretender encontrar empíricamente esa vereda o escalera que permitiera gradualmente alcanzar la plena realización de los ideales, esto es, como si se pudiera subir *realmente* de la tierra al cielo, pues esto representaría construir su contrario, el infierno en la tierra.

Hinkelammert nos dice que la posibilidad de terrenalizar las teorías sociales se ha dado a través de la mediación de la política que en la modernidad, o para decirlo con las palabras del autor, con el proyecto burgués, aparece por primera vez en la historia. Desde entonces, surge la posibilidad de pensar a *la política como arte de lo posible*.

...entra en la conciencia actual a partir del momento en el cual el hombre empieza a modelar la sociedad según proyectos de una sociedad por hacer. Si bien ya antes se percibe el problema de lo posible en relación a la política, éste se presenta como problema central en cuanto se empieza a modelar la sociedad según criterios derivados de algunas leyes sociales, cuya consideración permite proyectar una sociedad futura y pensarla en función de una ordenación adecuada y humana de tales relaciones sociales. (Hinkelammert, 1990; 21)³

Hay dos momentos históricos claves en los cuales se basa el autor para ejemplificar lo anterior: la revolución industrial inglesa y la revolución francesa.

La crítica de la razón utópica es necesaria, no para inventar “antiutopías y desapariciones de utopías que camuflan la ingenuidad utópica de sus portadores” (Hinkelammert, 1990; 14) que con la máscara de la superación de todo ideal humano en aras de un realismo científico y político pretenden hacer realidad sus propios ideales. Así, en la argumentación de Hinkelammert, y conviene citarlo textualmente, “Hoy la ingenuidad utópica con su potencialidad destructora no puede volver sino en nombre de la utopía de una sociedad sin utopías” (Hinkelammert, 1990; 14), lo cual, aunque parezca apresurado afirmar, no es posible de ninguna manera para nuestro filósofo y economista. La crítica de la razón utópica, para él, es “el intento de oponer a este utopismo –el peor que ha existido–, una relación racional con el mundo utópico que acompaña, de

³ Desde esta perspectiva es en la modernidad en la que propiamente puede hablarse del hombre como sujeto. Para Yamandú Acosta, “Hinkelammert señala que la determinación del ser humano como sujeto surge con la modernidad, acompaña todo el desarrollo de la misma, hasta llegar al presente a su negación” básicamente en el estructuralismo que afirma los procesos sin sujetos. (Acosta, 2003; 86).

alguna manera, toda historia humana” (Hinkelammert, 1990; 14) y debe evitar, también, la ingenuidad antes señalada o lo que Hinkelammert denomina la *ilusión trascendental*, que consiste en confundir la realidad con el ideal, la tierra con el cielo. Para nosotros el punto de la discusión gira también en recuperar la idea de que el mundo utópico acompaña a toda historia humana y por qué razones.

Vale la pena hacer una distinción semántica de los términos que usa este autor. Por lo menos, de entrada, encontramos tres términos: la razón utópica, las utopías y el utopismo. La razón utópica alude en primera instancia a una dimensión de la razón humana, mientras que las utopías son vinculadas por el autor a las corrientes o teorías económicas que en la modernidad pretenden o han pretendido organizar a la sociedad bajo determinados conceptos o ideales; por su parte, el utopismo sería el ejercicio ingenuo de la razón utópica que cae en la *ilusión trascendental*.

Así pues, distinguimos en estos tres sentidos ciertas valoraciones implícitas. Si se nos permitiera hacer una analogía con las cargas eléctricas, diríamos que la razón utópica estaría cargada neutralmente, porque no es ni positiva ni negativa, simplemente es una dimensión de la razón humana; las teorías sociales, en tanto utópicas o vinculadas con el utopismo, estarían marcadas por una carga negativa en cuanto recaen en lo que se ha denominado como *ilusión trascendental*; pero, por otro lado, habría que preguntarnos si es posible asignar una carga positiva a la razón utópica, incluso a la dimensión utópica de la política como arte de lo posible, en tanto ésta acompaña a toda historia humana y se encuentra enquistada en el ejercicio de la razón misma. Sin embargo, todavía es muy pronto para llegar a esta conclusión. En este sentido nos percatamos que la lectura de este autor requiere un cierto control consciente de los significados que se ponen en juego dentro de sus argumentos.

Aunque el punto de partida del análisis del autor lo constituyen las teorías sociales y económicas contemporáneas ya aludidas, éstas contienen, nos dice el filósofo germano-centroamericano, “tanto críticas como elaboraciones o reelaboraciones de utopías” (Hinkelammert, 1990; 14), lo cual, entendemos en nuestro análisis como restos de las utopías consideradas desde el género literario. Al final del presente apartado retomaremos este punto.

La crítica de la razón utópica trata “de un análisis que, en última instancia es metodológico y que busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales” (Hinkelammert,

1990; 16). Hay que hacer la aclaración de que el contexto en el que se escribió esta obra fue el de la “guerra fría” y que la actualidad continuamente referida por el autor tiene en ella su horizonte.⁴ Hinkelammert señala que en el pensamiento social se da un momento de crítica a la construcción de –otras- utopías, crítica que, como vimos anteriormente, es parte de la estructura del género utópico; es una parte negativa necesaria, porque en ella se hace la de-construcción de otras teorías sociales que implican otros proyectos o paradigmas desde los cuales se realiza un planteamiento de cómo debe ser estructurada la realidad social; esto es, se hace la crítica previamente para enfrentar un momento posterior constructivo teórico de explicación social, que pone en juego, a su vez, un modelo o paradigma utópico de sociedad.

Algo que llama nuestra atención es la distancia que Hinkelammert quiere establecer entre sus planteamientos y los de Ernst Bloch⁵ que, aunque no forma parte del recorte de autores que hemos hecho en este trabajo (Ainsa, Hinkelammert, Roig, Cerutti), es, sin duda, un autor cuyo pensamiento ha influido decididamente en todo aquél que reflexiona sobre el tema utópico y al que oblicuamente mencionamos en el apartado anterior.

Al respecto, nos dice Hinkelammert, Ernst Bloch “a pesar de toda profundidad de su filosofía, no percibe el problema real y urgente de una crítica de lo utópico [pues] frente a lo utópico, Bloch es completamente acrítico y hasta ingenuo” (Hinkelammert, 1990; 16).

No es éste el lugar para refutar la afirmación de Hinkelammert, pero es conveniente señalar que más allá de las limitaciones históricas de *Principio esperanza*, y de las apuestas teóricas e ideológicas que el autor se jugó en su momento, colocando a la *Patria* como culminación del devenir histórico humano o utopía concreta y su relación con el comunismo marxista más que soviético,⁶ esta obra marcó un hito en el análisis de lo utópico y de la esperanza.

Aún no se ha aclarado por qué, para Hinkelammert, la crítica de la razón utópica debe ser una crítica trascendental. Para hacerlo reproducimos la argumentación central del autor a partir del

⁴ Hay que citar que el prólogo de la obra está firmado en San José (Costa Rica), 1984, y que posteriormente a la caída del muro de Berlín el autor publica otras obras en las cuales insiste en criticar a lo que denomina como utopismo neoliberal-anarco-conservador y reafirma la necesidad de mantener la esperanza de construir un mundo mejor. Especialmente nos referimos al trabajo titulado *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995).

⁵ Vale la pena traer a cuenta la afirmación de Alejandra Ciriza respecto a la relación teórica previa de Hinkelammert respecto a Ernst Bloch: “En un texto ya clásico, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, escrito en la década del 70, Hinkelammert procura establecer las líneas de articulación entre teología y marxismo a través de la crítica del carácter tecnocrático de la ideología soviética, a la vez que recupera la reflexión de Bloch”, (Ciriza, 2001; 202).

concepto de “sociedades perfectas” o mundos imaginarios perfectos presentes, tanto en el género literario renacentista como en las teorías sociales modernas.⁷ La distinción entre el género literario y las teorías sociales no se explica por sí sola, a pesar de lo ya expuesto por el autor respecto a que toda teoría social implica los movimientos de desconstrucción y construcción de mundos perfectos, en los cuales se recrean las utopías.

La voluntad pura -sin consideraciones de la factibilidad- siempre aspira a lo imposible en cuanto a que aspira a lo mejor, sean los criterios de lo mejor los que sean. A través de la imaginación -pero también de la conceptualización de lo imposible- se descubre recién el marco de lo posible. Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad. (Hinkelammert, 1990; 26)

La voluntad pura, según lo señala el texto citado, no considera la factibilidad, esto es, se mueve en el puro terreno del deseo sin tomar en cuenta las posibilidades de su realización. Pero, desde nuestro punto de vista, en la historia -y con esto queremos aludir a los contextos específicos en los que los hombres y mujeres viven y se mueven- aparecen voluntades concretas, no puras. Nos atrevemos a calificarlas incluso de impuras, donde los deseos están contaminados por la ideología y su respectivo apego o crítica al poder, por ejemplo, o donde los deseos pueden aparecer como vagamente conscientes y que de cualquier modo tocan a la realidad que de suyo es deviniente. Es importante subrayar en nuestro autor la presencia de la imaginación y su lazo con la conceptualización pues, gracias a ellas, la imaginación y la conceptualización, el hombre, (que aún no sabemos si se trata de un sujeto puro también), es capaz de descubrir “el marco de lo posible” desde el punto de vista fáctico. Lo imposible sometido a, o controlado desde lo fáctico, da como resultado lo posible. Si quisiéramos representarnos esquemáticamente este movimiento tendríamos que suponer que, primero, se da la imaginación y la conceptualización de los mundos perfectos que, por definición en Hinkelammert, son *imposibles*, y que luego estos mismos se someten a la factibilidad, por lo cual entendemos su plausibilidad empírica, para de allí derivar lo

⁶ Baste recordar aquí que Ernst Bloch fue acusado de revisionista y que fue expulsado de la República Democrática Alemana por sostener ideas un tanto heterodoxas respecto a las líneas oficiales de interpretación hegemónica y dogmática. (Zecchi, 1978).

⁷ Es interesante relacionar este tema con lo propuesto por Esteban Krotz quien propone a las utopías literarias como los antecedentes de las teorías políticas y sociales de la modernidad. (Krotz, 1978; 9-14).

realmente posible. Nuestra pregunta a este planteamiento es ¿por qué tiene que *probarse* fácticamente? Así puestas, y expuestas las cosas, ¿esta postura no esconde un remanente de cientificismo positivista que debería ponerse en cuestión? Sigamos.

...cualquier imaginación de la “mejor sociedad posible” tiene que partir de la “mejor sociedad concebible”. Luego, la mejor sociedad posible aparece siempre como una aproximación o anticipación de esta otra sociedad mejor concebible, pero necesariamente, la mejor sociedad posible es inferior a la mejor sociedad concebible. Por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible, en cuyo marco recién aparecen las valoraciones éticas arbitrarias. Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible. (Hinkelammert, 1990; 27)

La mejor sociedad posible, siguiendo al autor, parte o “tiene que partir” de su conceptualización. Esto es, la conceptualización cuyo ámbito es epistemológico, es previa a la realización (fácticamente) posible de dicha conceptualización. Pero, si bien nos damos cuenta, estamos hablando de un nuevo momento en la argumentación: primero, este ya quedó establecido anteriormente, la voluntad pura aspira a lo imposible que se clarifica a través de la conceptualización y la imaginación, las cuales permiten descubrir lo concebible y lo posible, la mejor sociedad posible; segundo, la mejor sociedad posible parte pues necesariamente de su conceptualización realizada en el primer momento, por ello esta conceptualización, antes de la experiencia y demarcación de lo posible, aparece como una conceptualización trascendental. Aún más, nos dice el autor que lo empíricamente realizable aparece como una mera *aproximación* o como una *anticipación*, que no significan la misma cosa, por cierto, de aquella sociedad concebible en su perfección. La aproximación aparece incluso como inferior, aparece calificada negativamente respecto a la positividad con la que se juzga a la mejor sociedad concebible.

Por todo lo anterior, lo deseable en su perfección se trueca en imposible, pero su valor radica en que ese contenido imposible da sentido y dirección a lo posible imperfecto, pobremente perfecto o, en el mejor de los casos, próximo a la perfección pero nunca jamás perfecto.

En cada momento histórico aparecen varias plenitudes imposibles y varias formulaciones de los tipos de aproximación a ellas en términos de “lo mejor posible”; cada una de estas formulaciones es lo que entendemos como proyecto ideológico-político de una clase o de un grupo dentro de la sociedad. Lo más importante desde el punto de vista teórico, porque tiene alcances de

generalización en el discurso de Hinkelammert, es que las “plenitudes perfectamente imposibles” distorsionan a las sociedades reales, “a partir del hecho de que consideran sus realizaciones fácticas como pasos a aquella infinitud en relación a la cual son concebidas” (Hinkelammert, 1990; 28). El riesgo es, pues, caer en la *ilusión trascendental* y más radicalmente en el error derivado de la ceguera al no considerar que “esta plenitud [es] un imposible hacia lo cual jamás se avanza en términos de un progreso empírico en el tiempo, tales plenitudes ciegan a la vez que alumbran” (Hinkelammert, 1990; 28).

Sin embargo, concebir y construir mundos imposibles ha acompañado a la historia humana: “El paraíso judío, la edad de oro de Platón, el cosmos griego, el cielo feudal medieval, son también mundos de este tipo en referencia a los cuales se forman sociedades reales, pese a que ninguno de estos mundos tiene un significado empírico directo en el sentido de haber existido o que vaya a existir alguna vez” (Hinkelammert, 1990; 28). Y paralelamente a la concepción de estos mundos imposibles, aparece la *ilusión trascendental* de su significado empírico: la ilusión de su existencia en un pasado remoto o en un futuro por venir. De tal modo que “su construcción es una necesidad, en tanto que su interpretación empírica es una necesidad en la medida que se busca su realidad empírica en el curso del propio tiempo empírico” (Hinkelammert, 1990; 28). Por ello, dice Hinkelammert, una *política realista* es posible sólo si se entiende que “las sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. Por lo tanto, el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan sólo en la solución de los muchos problemas concretos del momento (Hinkelammert, 1990; 28-29).

Una de las grandes enseñanzas del autor que analizamos es que la frontera entre lo posible y lo imposible está atravesada por la mediación de las teorías sociales, las ideologías y la política como “arte de lo posible”. Y que tanto lo imposible como lo posible son elementos que hay que descubrir, pues esta crítica a la razón utópica “no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental” (Hinkelammert, 1990; 29).

En realidad, la ilusión empírica está determinada o proviene de una ilusión más radical, la *ilusión trascendental* de “poder realizar sociedades perfectas”, ilusión que como veremos más adelante, está implicada en el propio funcionamiento de la razón. Segunda gran enseñanza de este planteamiento.

No hay escalera que una lo empírico y el ideal de la sociedad perfecta, no hay pues, progreso alguno de lo real al ideal.

4.2 La razón utópica

Ya explicamos anteriormente que el autor analiza en esta obra cuatro paradigmas teóricos económico-sociales: el conservador, el neoliberal, el socialismo soviético y el anarquista. En el contexto de la guerra fría en que escribe esta obra, la década de los ochenta, es clara la referencia a los tres primeros marcos categoriales, más no así la referencia a la tradición anarquista expuesta a través del pensamiento ético-político de Ricardo Flores Magón, filósofo y político mexicano. Hinkelammert señala que esto se debe a que el “movimiento anarquista es hoy más bien una tendencia subterránea en América Latina, y ya no aparece como un movimiento político de envergadura. Subterráneamente, sin embargo, pasa también hoy por todos los movimientos populares. Sus categorías por tanto, tienen su vigencia en corrientes políticas actuales” (Hinkelammert, 1990; 15). Ricardo Flores Magón, inspirador de la revolución mexicana fracasada, la de los campesinos y masas pobres de la población que se reunieron en torno a la proclama de *Tierra y libertad*, expresa el “profundo humanismo que pasa por el pensamiento anarquista” (Hinkelammert, 1990; 15). Vale la pena señalar que, incluso después de la caída del muro de Berlín, expresión de la derrota de la propuesta del mundo soviético (igual a planificación económica vs. libre mercado) el surgimiento del neozapatismo como aglutinador de sujetos sociales emergentes, indígenas particularmente, conserva el eco de las formulaciones del anarquista mexicano.⁸

Sin pretender profundizar en el análisis meticuloso que realiza Hinkelammert en la descodificación de los cuatro marcos categoriales, señalamos a los autores que utiliza como paradigmas. Para el análisis del pensamiento conservador toma como referencia a Peter Berger porque “es uno de los pensadores conservadores actuales más conocidos en América Latina, mientras que él elabora con gran pureza categorías que en todo pensamiento conservador actual vuelven a aparecer” (Hinkelammert, 1990; 15). Paradigmas del pensamiento neoliberal son, para

Hinkelammert, Friederich Hayek, indirectamente Milton Friedman y Karl Popper. En el caso del pensamiento soviético, no se analiza a un autor en particular sino que la referencia es a un debate “entre los teóricos soviéticos que se llevó a cabo en el periodo de Krushev con el nombre de *Discusión sobre el Comunismo*” (Hinkelammert, 1990; 15-16).

Así pues, en el análisis de estos cuatro marcos categoriales (conservadurismo, neoliberalismo, socialismo y anarquismo), Hinkelammert expone cómo cada uno de ellos parte de determinadas categorías que explican la realidad, al mismo tiempo que imponen un cierto perfil de la sociedad deseada. Este fin es el horizonte utópico del mismo ejercicio racional que se expresa de distinta manera en cada uno de los marcos categoriales que el autor analiza.

A continuación exponemos, en forma de cuadro, el análisis de Hinkelammert de los cuatro marcos categoriales, subrayando a partir de cuatro elementos (punto de partida, organización de la vida social, conceptos límites, y relación con la utopía) la forma en que cada uno de ellos procede a racionalizar su interpretación de la realidad.

PENSAMIENTO CONSERVADOR			
Punto de partida	Organización de la vida social	Concepto límite	Relación con la utopía
Realidad precaria por la estupidez y el egoísmo. Toda sociedad requiere legitimación a través de las instituciones y las normas. Esquema tripolar: normas, caos,	El caos se regula por las normas que a su vez se resguardan por las instituciones.	Convivencia pacífica entre amos y esclavos. Plausibilidad perfecta del equilibrio a través de las normas institucionalizadas.	Idealización de la realidad empírica. Progreso infinito. Rebelión es igual a caos. El sueño colectivo es una amenaza a las instituciones, a las normas. “Quien quiere el cielo en la tierra acabará por realizar el

⁸ En *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), Hinkelammert, hace una referencia explícita a estos nuevos sujetos sociales emergentes en América Latina que en la formulación de sus demandas se asocian a la idea de un mundo imposible o de la imaginación trascendental donde “todos quepan”.

realidad precaria.			infierno en la tierra” (Hinkelammert, 1990; 39). Negativa.
PENSAMIENTO NEOLIBERAL			
Punto de partida	Organización de la vida social	Concepto límite	Relación con la utopía
Realidad precaria. El egoísmo y la estupidez se oponen a corregir esa precariedad. Legitimación de la sociedad burguesa vs. sociedad socialista y sociedades precapitalistas. El <i>mercado</i> es un concepto empírico Esquema tripolar: mercado, caos, realidad precaria.	El caos se regula por el mercado: <i>mano invisible</i> . La vida social se organiza a partir del criterio de la ganancia.	Mercado perfecto o modelo de competencia perfecta. Progreso infinito. La aproximación al mercado total se transforma en un gran sacrificio de vidas humanas cuyas necesidades, además, se miden en términos de <i>preferencia</i> .	Antiutópica y antisocialista porque estos producen caos, destrucción y tiranía; además son irracionales porque la planificación supone un conocimiento total que es imposible de lograr. Lo utópico es lo antimercantil del socialismo. Relación negativa con la utopía socialista y positiva con su concepto límite del mercado total mismo que no se califica de utópico sino de <i>realista</i> .

PENSAMIENTO SOCIALISTA			
Punto de partida	Organización de la vida social	Concepto límite	Relación con la utopía
<p>Teoría del tránsito de la sociedad actual, capitalista, a la sociedad futura, comunismo. El puente entre una y otra es el socialismo con un Estado que se disolverá.</p> <p>Propiedad privada y mercado capitalista versus propiedad socialista y planificación central del Estado.</p> <p>Supuesto, el conocimiento perfecto.</p>	<p>La idea heredada del anarquismo de la unidad espontánea de los productores, se cambió con el triunfo de la revolución soviética en la necesidad de mantener relaciones mercantiles, dinero y control de precios.</p> <p>El acercamiento progresivo al concepto límite es un problema <i>fáctico</i> y no teórico y se mide por el crecimiento económico.</p> <p>La vida social se organiza a partir del</p>	<p>La planificación perfecta es el concepto límite al que se llega progresivamente.</p> <p>El concepto teórico perfecto no es la realidad imperfecta.</p> <p>Límite ecológico y no satisfacción de las necesidades.</p>	<p>La aproximación a la planificación perfecta es posible, por lo tanto, la utopía del comunismo es posible. Planificación perfecta y comunismo (valor máximo de la sociedad socialista, meta práctica) son idealizaciones.</p> <p>Socialismo, crecimiento económico y comunismo se unen a través del mito tecnológico y el progreso infinito.</p>

	<p>criterio del crecimiento económico.</p> <p>Mitificación del desarrollo tecnológico.</p>		
PENSAMIENTO ANARQUISTA			
Punto de partida	Organización de la vida social	Concepto límite	Relación con la utopía
<p>Esquema bipolar: realidad sojuzgada, proyecto de muerte y violencia (por el Estado y la propiedad privada que producen miseria y esclavitud) y libertad total, proyecto de vida y felicidad plenas. También se expresa como la contradicción entre realidad actual depravada y realidad plena</p>	<p>Libertad económica, de trabajo, de satisfacción de las necesidades (proyecto de vida) al margen de las instituciones que cuidan de la propiedad privada y de sí mismas. Libertad económica significa: libertad del trabajo en común y libertad del consumo en común.</p>	<p>Libre espontaneidad perfecta de todos en el trabajo, la satisfacción de las necesidades, y el disfrute del ocio a partir de la vida concreta del hombre sin mediación de instituciones.</p>	<p>Es posible el reino de la felicidad y la libertad tras la abolición de la propiedad privada y las instituciones que la resguardan. Mueve la parte emotiva, para progresar al ideal planteado. A diferencia de los otros marcos categoriales que requieren más mediaciones racionales. Positiva.</p>

lograda mediante la acción directa.			
-------------------------------------	--	--	--

En los cuatro casos, la interpretación de la realidad se efectúa desde premisas que ya incluyen una base axiológica; en todos se plantea un diagnóstico de la realidad y a continuación los medios para reparar aquello que en la sociedad no está funcionando adecuadamente; para plantear los medios hace falta tener el concepto (conservadurismo, neoliberalismo y socialismo) o la imagen (anarquismo) del fin; en la propuesta del fin de cada marco categorial aparecen sus conceptos límites o la imagen máxima elaborada, que también poseen, o arrastran esa base axiológica del punto de partida. En tres de ellos, el conservadurismo, el neoliberalismo y el socialismo aparece el progreso infinito como camino para acercar la realidad empírica al ideal planteado. El caso del anarquismo es distinto porque no hay otras mediaciones más que la acción directa e inmediata de romper con formas de vida para inaugurar nuevas formas, más allá de las instituciones, y con lo cual se socavan las viejas instituciones.

Dentro de este balance general, y mirando el análisis de Hinkelammert desde el cuarto criterio de las tablas arriba presentadas, la relación con la utopía o transformación de la realidad es distinta; por un lado, están el pensamiento conservador y el pensamiento neoliberal para quienes, definitivamente, la utopía es indeseable porque, a su juicio, representa una violencia contra las normas e instituciones que protegen del caos a la sociedad (conservadurismo) o porque no hay otro camino teórica y fácticamente que el equilibrio del mercado (neoliberalismo). Por su parte, el socialismo y el anarquismo mantienen una relación positiva con la utopía; en ambos casos es posible transformar la sociedad a través o de la economía planificada (socialismo) o de la destrucción de lo que subyuga al ser humano: la propiedad privada y el Estado (anarquismo).

Los límites de cada propuesta son distintos: en el conservadurismo se pretende que la sociedad se mejore en aras de mantenerla igual a sí misma; en el fondo, hay una idea de quietud de la realidad que rompe con una de sus principales características, el cambio; en el neoliberalismo, el límite de su propuesta es, por un lado, el equilibrio del mercado que ocasionaría también una implosión final, derivada de vender todo y comprar todo, y, por otro, el límite ecológico y de la satisfacción de las necesidades humanas que finalmente el modelo no resuelve porque se queda en el nivel de la satisfacción de las preferencias. El socialismo cae en la ilusión trascendental al interpretar, por

medio del crecimiento económico, la aproximación de la realidad al ideal de la planificación económica perfecta y porque, al mismo tiempo, la mitificación tecnológica se enfrenta con el límite del mantenimiento de la vida o ecología. Por su parte, el anarquismo, al pretender aniquilar las mediaciones institucionales para la realización de la felicidad plena, cae en un voluntarismo que lo lleva a su fracaso también inmediato. ¿Qué alternativas quedan para no caer en las trampas de la razón utópica y, sin embargo, no renunciar a la utopía?

4.3 Imaginación utópica

Para Hinkelammert, las imágenes de la institución perfecta y de la consiguiente aproximación infinita a su realización, no son más que espejismos de la realidad y no tienen ningún carácter “ontológico”. Pero no son simplemente “superfluos” (Hinkelammert, 1990; 155) porque permiten orientar la práctica efectiva hacia algún lugar: los conceptos límites son conceptos trascendentales hacia los cuales se puede tender, pero nunca, por su carácter trascendental, aproximarse.

Así, el problema de la razón utópica y de la utopía se convierte en el *sentido* de la organización social. La búsqueda del *sentido* no sólo tiene que ver con la conceptualización sino también con la imaginación utópica.

Antes de pasar a exponer uno de los temas cruciales de la argumentación filosófica de Hinkelammert, a saber, la imaginación trascendental, a continuación recuperamos sucintamente el análisis que desarrolla en el capítulo VI de su *Crítica de la razón utópica*, que tiene por título “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”.

Ya quedó dicho que el descubrimiento de lo posible implica la conceptualización de las sociedades perfectas, pero no sólo, ya que implica también a la imaginación. Además el asunto relevante es cómo *construir* un sentido sólidamente defendible pero, además, *posible*. Ya se dijo desde el principio de este capítulo que, para Hinkelammert, el valor de conceptualizar o imaginar lo imposible radica en que sólo desde allí se puede plantear lo posible. En este lugar expondremos el camino argumentativo por medio del cual Hinkelammert sale de las paradojas e inconsistencias de los cuatro modelos que analiza.

El objetivo de esta breve exposición es mostrar el camino argumentativo que sigue nuestro autor para poder arribar a esa dimensión trascendental que no sólo acompaña a su crítica de la razón utópica, sino que constituye la premisa de su reflexión general, la imaginación trascendental.

Esta argumentación la resumimos en las siguientes tesis:

El autor abre el capítulo VI con la afirmación de que la realidad trasciende a la *empiria*, la cual puede entenderse en dos sentidos: 1) que la realidad *es más* que la experiencia y la observación; y 2) que la realidad *va más allá* de ella. En cualquier caso, la empiria -que también es resultado de la conceptualización científica- no agota, no dice toda la realidad o no es igual a ella. Así pues, a partir de esta premisa indicada en el subtítulo del párrafo “a”, la realidad trasciende a la empiria: sujeto cognoscente y sujeto actuante”. De esta idea primera se sigue:

1. “El análisis de los principios de imposibilidad obliga a ver todo el conocimiento de las ciencias empíricas en términos de una estrecha vinculación entre acción y teoría” (Hinkelammert, 1990; 231), así pues, **las categorías del pensamiento teórico se derivan de los límites de la acción** y, por consiguiente, estos límites de la acción determinan las formas del pensamiento. Esto es tanto como decir, parafraseando a Marx, que el hombre se plantea solamente aquello que puede resolver; por esto la acción humana se convierte en su referencia de verdad. Además, las ciencias empíricas, al hablar de la realidad, implican a la acción humana y son antropocéntricas y subjetivas. Desde este punto de vista, la imposibilidad teórica resulta ser también imposibilidad práctica de la acción humana. Aunque igualmente podríamos afirmar que la posibilidad teórica lleva implícita la posibilidad humana
2. **Toda imposibilidad** que no sea lógica, pues en ésta su invalidez depende de la autoaniquilación lógica, **implica una imposibilidad humana**, una imposibilidad derivada de la acción. El hombre tiene finalidades más allá de lo inmediatamente dado. En este sentido, los fines trascienden a lo dado, pero lo someten a ellos por medio de la acción, de lo cual resulta el tránsito de lo imposible a lo posible, cuya base sigue siendo completamente antropocéntrica y subjetiva.
3. “**El sujeto** actuante que reflexiona su acción **trasciende a la realidad**, pero a la vez se encuentra sometido a ella en cuanto su acción está delimitada por el marco de lo posible”

(Hinkelammert, 1990; 232).⁹ Sin el marco de lo posible no habría límites de la acción y ésta no estaría sometida a la realidad, sería libertad pura. Sin embargo, el sujeto trasciende el marco de lo posible con sus fines, si así no fuera, no podría ir más allá de lo inmediatamente dado y estaría limitado a lo ya existente.

4. La teoría trasciende a la realidad. **“El pensamiento trasciende a la realidad** cuando usa conceptos universales que designan todos y, por tanto, un número ilimitado de casos, mientras los casos obserbables, y por consiguiente experimentables, son limitados” (Hinkelammert, 1990; 233). La trascendencia del pensamiento respecto a la experiencia descansa en “el carácter limitado del sujeto cognoscente” (Hinkelammert, 1990; 233) y, por lo tanto contingente. Pero, “desde el punto de vista del sujeto cognoscente, la realidad ilimitada trasciende la realidad limitada de los hechos observables que tal sujeto puede directamente percibir” (Hinkelammert, 1990; 233), por lo cual se puede afirmar también que **la realidad trasciende a la experiencia del sujeto** y que, como éste aspira al conocimiento de la totalidad, no puede hacerlo sino en función del uso de los conceptos universales. **La universalidad de los conceptos trasciende a los casos particulares.** El concepto de fruta trasciende a cada una de las frutas concretas: manzanas, peras, fresas, etcétera.
5. La trascendencia de los conceptos universales corresponde a una trascendencia anterior, la de la realidad, pues **“la realidad trasciende a la experiencia** y los conceptos universales son instrumentos de búsqueda de esta *realidad trascendente*” (Hinkelammert, 1990; 234). En suma, sostiene el autor, “lo que trasciende en última instancia es la realidad y no el pensamiento” (Hinkelammert, 1990; 235).
6. **El sujeto actuante real trasciende al sujeto de conocimiento.** “En último término, el sujeto cognoscente es el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante que reflexiona sus capacidades de acción por medio de conceptos universales” (Hinkelammert, 1990; 237), pero el sujeto cognoscente no es la totalidad del sujeto real. La reducción del ser humano como sujeto complejo al sujeto cognoscente deja fuera otras características. Por tanto, **el sujeto práctico trasciende al sujeto cognoscente.**
7. El sujeto práctico no puede actuar a menos que sea un sujeto vivo. A esta consideración quedan sometidos todos los fines, de manera tal que, para que esto se cumpla, sólo algunos son posibles. Los fines pues, están o deben subordinarse a la vida del sujeto. Sólo es factible

⁹ El subrayado es del autor.

“aquel subconjunto de fines que se integran a algún proyecto de vida. Es decir, fines que no son compatibles con el mantenimiento de la vida, caen fuera de la factibilidad” (Hinkelammert, 1990; 239). Esto implica incorporar en el concepto la dimensión de la voluntad y su correspondiente base axiológica, pues implica una decisión por un proyecto de vida, desde el cual “se enjuicia a los fines y los someten a una racionalidad de vida que no permite una simplista neutralidad valórica. Luego, los fines no son neutrales sino que son vehículos de la vida del sujeto, el cual ni siquiera puede perseguir fines sin la realización de su proyecto de vida” (Hinkelammert, 1990; 240). Luego, **el sujeto vivo trasciende al sujeto práctico**. El sujeto vivo es un ser natural, es parte de la naturaleza. Por ello es que aparecen las necesidades de este sujeto actuante y vivo como parte esencial de la elección de los fines. “Hay que satisfacer necesidades y, por tanto, dirigir la elección de los fines de una manera tal que satisfagan las necesidades para que el conjunto de la acción se pueda mantener en el marco de un proyecto de vida” (Hinkelammert, 1990; 240), pues “para vivir hay que *poder vivir*”.

8. **Las necesidades trascienden a la elección de los fines.** La satisfacción de las necesidades no es la elección por la *preferencia* (propuesto por el neoliberalismo), pues ésta hace agradable la vida, mas no la hace posible. “Donde hay necesidades está en juego una relación de vida o muerte sobre la división social del trabajo y la distribución de ingresos” (Hinkelammert, 1990; 242).
9. **La sociedad trasciende al sujeto humano aislado.** “No hay *un* sujeto humano, sino un *conjunto* de sujetos humanos que por sus interrelaciones forman a la sociedad” (Hinkelammert, 1990; 241), esto no niega la facticidad de los individuos, que no se explican a sí mismos sino dentro de una sociedad determinada. Por lo tanto, la sociedad trasciende a los individuos. Pero, desde nuestro punto de vista, también los individuos trascienden a la sociedad, especialmente cuando logran rebasarla mediante su acción creativa e imaginativa. Sin esta consideración no sería posible salir de una posición determinista que sacrifica a los individuos y sus proyectos personales frente a la sociedad y porque, justamente, lo que se pondría en juego es la libertad y voluntad del sujeto.
10. “El acceso a la división social del trabajo y la distribución de los ingresos determina las posibilidades de vivir de cada uno” (Hinkelammert, 1990; 242), con ellos aparece la posibilidad de la explotación y la dominación, pero también la de la inclusión de todos, tanto

en la esfera de la división social del trabajo como en la distribución de los productos para la satisfacción de las necesidades. En el primer caso, “acaparar y concentrar los medios materiales de vida es destruir la posibilidad de vida del otro, ya que lo que se concentra y se quita no son simples riquezas sino medios de vida” (Hinkelammert, 1990; 242). La dominación hace posible la explotación y la explotación la materializa. Sólo la dominación es posible si controla o maneja la distribución de los medios materiales de la reproducción de la vida. Por ello, **la dominación y la explotación sólo son posibles en función del control de las necesidades para hacer o no posible la vida.**

La posibilidad de la vida se convierte así, para Hinkelammert, en el punto de arranque de la reflexión de la imaginación utópica y de su valoración positiva.

Hasta aquí hemos expuesto apretadamente el razonamiento que le permite a nuestro autor sentar otras bases para repensar al sujeto y a la sociedad basada no en las preferencias sino en sus necesidades. Este razonamiento es fundamental para incorporar su reflexión en torno a la imaginación trascendental.

Como ya se afirmó en páginas atrás, “cualquier imaginación de la ‘mejor sociedad posible’ tiene que partir de la ‘mejor sociedad concebible’ ” (Hinkelammert, 1990; 26-27). Se establece, pues, una relación entre imaginación y razón. Ya vimos cómo dentro de los cuatro marcos categoriales que analiza el autor, hay conceptos límites que son tanto punto de partida en el sentido axiológico, como punto de llegada o fin de la organización social de las teorías o posiciones analizadas. Toca ahora detenernos en la presencia de la imaginación en este proceso.

La imaginación aparece en los argumentos ideológicos; sobre el paso de lo empírico a los conceptos límites se produce la *imaginación ilusoria*.

(a manera de) espejismos que nacen de un proceso de abstracción a partir de sociedades específicas, y que cuando se transforman en metas de la acción, tan sólo producen imaginaciones ilusorias sobre el paso de la historia. Sin embargo, lo que mueve la historia no son tales metas ilusorias; ellas pueden servir como *motivaciones* de la acción, si bien no indican de ninguna manera la dirección en la cual se marcha. Esta dirección se deriva únicamente de las necesidades de la reproducción de la vida real, siendo la libertad

trascendental, el horizonte de un desarrollo puro de esta vida que es inaccesible a esta misma acción, aunque es su sueño objetivo”. (Hinkelammert, 1990; 251)¹⁰

Hemos llamado a esto *ilusión trascendental*, de la cual, según el autor, debemos cuidarnos, pues es la que lleva a realizar el infierno en la tierra. Sin embargo, aunque inaccesible, tiene un valor central, pues sirve de *motivación* de la acción de donde nace su sentido positivo. A partir de esta *visualización* de la vida plena, dice Hinkelammert, la reproducción de la vida real puede orientarse en sus futuros pasos, siempre y cuando efectivamente afirme la vida y rechace someterse a la muerte.

Lo anterior no sería posible sin considerar al ser humano como *sujeto* y sin considerar la intersubjetividad. Ya quedó explicado que el sujeto vivo o de la praxis es el único que realmente trasciende al sujeto cognoscente. Pero aún así, al nombrarlo como “sujeto vivo” o “sujeto de la praxis” se lo objetiva, resultando de ello la inadecuación de su tratamiento. Por eso, ninguna de sus objetivaciones corresponde “al ser subjetivo del sujeto, que es una plenitud inalcanzable” (Hinkelammert, 1990; 254). Para el autor, solo podemos encontrar a este sujeto *exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos*. El lenguaje apelativo es el único que puede, *apelar o nombrar* a ese sujeto, pero jamás representar. El mismo lenguaje apelativo, o hasta el mítico, como señala Hinkelammert, objetiviza las vivencias intersubjetivas, pues a la vez que revela, esconde o enturbia el encuentro entre sujetos. Por lo tanto, la imagen del encuentro pleno intersubjetivo, es trascendental, esto es, aparece como condición de posibilidad del encuentro mismo. Así pues, este ser subjetivo del hombre, que se pone en juego en la intersubjetividad, trasciende a toda objetivación (lenguaje, teorías, instituciones, proceso de trabajo, sistema de relaciones sociales).

Hay, dice Hinkelammert, “dos situaciones en las que se suele *ver* este sujeto que se enfrenta al otro como sujeto sin objetivarlo. La *primera* es descrita en la famosa parábola del Samaritano en el Evangelio de San Lucas [...] La *segunda* situación es complementaria. Se trata de la fiesta como identificación entre sujetos en la alegría” (Hinkelammert, 1990; 256).¹¹ Destacamos aquí, por un lado, la acción de *ver* y *visualizar* la vida plena en el encuentro intersubjetivo antes expuesto, contrariamente a la de *conceptuar*; y por otro, el encuentro intersubjetivo sin

¹⁰ El subrayado es nuestro.

¹¹ Subrayamos la acción de *ver* en la cita.

mediaciones (instituciones, clases sociales, lenguaje). Se trata, básicamente, de un encuentro puro entre sujetos. El centro de este encuentro “es el reconocimiento entre sujetos. Como no excluye a nadie y se dirige al sujeto como sujeto, se destruyen las objetivaciones del caso, se disuelven las normas y se comparte según gusto o necesidad lo que hay” (Hinkelammert, 1990; 257). Se trata de un reconocimiento a través del dolor, el amor, la solidaridad y la satisfacción sensual.

En el primer caso, el samaritano acude a ayudar al desgraciado y se produce entre ellos la comunidad de bienes. El fin es el otro (el desgraciado) como otro, pero en tanto sujeto. En el segundo caso, la fiesta, es un encuentro sensual (comida, bebida, baile, sueño) que pasa por debajo de cualquier norma social y sobrepasa la desigualdad y la propiedad privada. Es un reconocimiento festivo logrado a través de la alegría.

Ambas *visiones* son parábolas que pertenecen al Evangelio de San Lucas (10,25-37 y 14,15-24); narran o simbolizan dos actos ejemplares que, pensados hasta el extremo, nos dan una *imagen* de la felicidad humana en su plenitud. Nos dice Hinkelammert: “En su radicalidad esta imaginación es trascendental y, por lo tanto, imposible. Pero parte de la realidad” (Hinkelammert, 1990; 257).

¿Cuál es la diferencia entre la imaginación trascendental y los conceptos trascendentales? La diferencia más fuerte consiste en su punto de partida pues, mientras la imaginación trascendental parte del reconocimiento intersubjetivo *efectivamente* experimentado dice Hinkelammert, aunque quizá debería decirse *trascendentalmente* imaginado, los conceptos trascendentales parten de “objetivaciones de las relaciones sociales entre los sujetos y las llevan al límite de conceptos de perfección institucional” (Hinkelammert, 1990; 257). También se oponen la rigidez de los conceptos y la fluidez del encuentro humano festivo y sensual; mientras en la perfección institucional se considera a los seres humanos como objetos, la imaginación trascendental los considera como sujetos. Mientras en los conceptos trascendentales se ejerce una violencia sobre la experiencia para que se adecue a ellos, en la imaginación trascendental está presente la libertad como gozo pleno. Por ello, la imaginación trascendental piensa la vida humana plena, sin la muerte, donde no hay ruptura entre las necesidades y su satisfacción. No es la descripción de la vida humana sin necesidades, porque sería equiparable a la muerte, sino que se trata de la posibilidad de satisfacer las necesidades de cada cual a su antojo y plenamente.

Se trata de una plenitud en cuya imaginación no cabe ninguna institucionalidad: ni dinero, ni estado, ni matrimonio. No es ni competencia perfecta, ni planificación perfecta. Es la espontaneidad del

reconocimiento de todos los sujetos, que no es pensable sino dentro de una imaginación de una naturaleza fluida, amiga del hombre. (Hinkelammert, 1990; 258)

Está claro que Hinkelammert recupera las imágenes de la vida plena del anarquismo, expuestas en el pensamiento de Ricardo Flores Magón, la espontaneidad del reconocimiento entre sujetos, en el trabajo y la satisfacción de las necesidades, sin mediación institucional, estatal o matrimonial. También la relación con la naturaleza goza de la espontaneidad derivada de la relación libre de los sujetos, cuyos fines no son el dinero, la propiedad o el mantenimiento de un orden de privilegios, sino el espacio intersubjetivo, y por ende social, donde el trabajo es el juego de las capacidades humanas (físicas y espirituales) articulado a la naturaleza a través del mantenimiento de la vida y del ritmo creativo del trabajo y el ocio. Esta imaginación trascendental, dice nuestro autor, “no excluye tampoco la historia, sino que implica historicidad de la vida humana imaginada. Pero también se trata de una historia sin muerte, en la cual una satisfacción satisfactoria hoy deja de serlo y es reemplazada por otra. Es una historia en la cual se crean nuevas formas de ser. (Hinkelammert, 1990; 258)

Esta noción de historicidad implicada en la imaginación trascendental se relaciona más con el concepto de contingencia que con el de necesidad, conlleva la idea de la acción siempre renovada para la satisfacción de las necesidades; sin embargo, al privilegiar la presencia del presente, siempre fluyente, no hay ni pasado ni futuro. O sea, podríamos decir que en la imaginación trascendental está presente una visión de la experiencia humana sin tiempo, sin historia propiamente dicha.

No obstante, Hinkelammert se cuida mucho de caer en este punto en el utopismo, al distinguir a la imaginación trascendental de la utopía estática. La utopía de Tomás Moro le sirve como paradigma de las utopías estáticas; en nuestro análisis corresponde a la expresión literaria del pensamiento utópico. “La utopía estática combina en una sola *imagen* conceptos trascendentales e imaginación trascendental. La historia parece detenida, y la perfección utópica es tal que todas las cosas están *a priori* ordenadas.” (Hinkelammert, 1990; 258).

Lo que se salva en la imaginación trascendental es la libertad de los sujetos que se reconocen plenamente como sujetos, mientras que en la utopía literaria, estática, el diseño de un orden previamente organizado por el autor o utopista, genera que los sujetos concretos reaccionen con terror. En síntesis, para Hinkelammert, la negación de la libertad promueve inmediatamente las

imágenes de terror a las que suele asociarse a la utopía, mientras que el contenido radical de la imaginación utópica que nos propone al situar a la libertad como su epicentro, escaparía de él, más aún si, de entrada afirma que ese contenido solamente puede imaginarse, pero nunca realizarse.

Después de todo lo dicho, el autor se perfila a culminar la reflexión abierta en la *Crítica de la razón utópica* cerrando el círculo de su argumentación. Las utopías literarias son el antecedente de los conceptos trascendentales modernos; su núcleo conceptual aparece en las teorías sociales modernas y su problema fundamental radica en la ilusión trascendental. Sin embargo, quedó abierta en las primeras páginas de este apartado una pregunta, a saber, si es posible asignarle una carga positiva a la razón utópica. Con la imaginación trascendental queda expuesto un cuarto sentido de la utopía que puede leerse en el sentido plenamente positivo, pues la imaginación trascendental ha acompañado a la humanidad a través de su historia.

Sin embargo, Hinkelammert advierte una inconsistencia presente en la imaginación trascendental, la cual consiste en suponer la experiencia posible más allá de las instituciones y la muerte: “esta tierra sin la muerte es la única expresión explícita resumida de la imaginación trascendental” (Hinkelammert, 1990; 259). El comunismo marxista y el anarquismo tienen en esta inconsistencia tanto la ilusión de lograr sus ideales, como el límite de su realización. Simplemente no conciben la radicalidad de la libertad en términos trascendentales, es decir, como imaginación trascendental, donde la propia libertad es también necesariamente trascendental, esto es, como el único horizonte posibilitante de que el ser humano, en tanto sujeto, busque su libertad relativa en el mundo que le es propio, sólo “porque tiene como perspectiva imaginaria de posibilidad la libertad trascendental de una vida sin la muerte” (Hinkelammert, 1990; 259).

Así pues, ¿es posible pensar al sujeto como pura subjetividad más allá de la muerte y al encuentro subjetivo sin mediaciones institucionales? El filósofo, economista y teólogo que analizamos plantea las siguientes consideraciones para enfrentar esta radical inconsistencia. En primer lugar, el encuentro entre sujetos supone su expresión corporal y sensual, es decir, los supone como sujetos vivos; en segundo lugar, la relación con la naturaleza para la satisfacción de las necesidades de este sujeto vivo, no se puede dar sino en términos de trabajo, donde, además, se presupone la presencia corporal del sujeto vivo. “Llevado al nivel de la imaginación trascendental, las dos situaciones centrales mencionadas [el amor al prójimo y la fiesta], vistas en su unión con el trabajo humano, llevan a concebir en plenitud la satisfacción de todas las

necesidades, la posibilidad de vivir plenamente el ritmo de la vida compartiendo todo con todos” (Hinkelammert, 1990; 262). Pero, como es imposible vivir la vida humana en estos términos, aparece la institucionalización, el dinero y el mercado como necesarios. Pero, las instituciones tienen el carácter de ser *subsidiarias* respecto del sujeto, y podríamos decir, deberán someterse a la finalidad de mantener vivo y fluyente al mismo sujeto.

Las instituciones todas, incluyendo el mercado, no tienen un fin en sí mismas sino que lo tienen en cuanto a los sujetos que constituyen a la sociedad; por ello, las instituciones son “muletas imprescindibles”, dada la imposibilidad humana de organizarse espontáneamente. Las instituciones como el estado, las relaciones sociales, el mercado, la escuela, la familia, las iglesias, deberán ponerse al servicio de los sujetos vivos concretos. Si no es así, no sirven efectivamente para la vida, sino para la muerte. Esto supone tener un control consciente del trabajo, el mercado y la ley del valor, a modo de la planificación socialista, pero más allá de ella; incluye poner en el centro de todo ello al sujeto vivo, rodeado de condiciones sociales (institucionales) que le permitan desarrollar todas sus capacidades y potencialidades. Aún más, poner a las instituciones al servicio de la satisfacción de las necesidades, no significa que puedan cubrir *todas* las necesidades.

...aparece una tensión entre el nivel de la satisfacción de las necesidades básicas institucionalmente organizado, y la satisfacción de las necesidades que, muchas veces, rompe institucionalizaciones y comparte la vida en el reconocimiento subjetivo. A partir de esta tensión se produce la imaginación trascendental, y a la luz de ella es desarrollada la satisfacción de las necesidades que tiene que recurrir a reformulaciones de la satisfacción de las necesidades básicas como mediación institucional necesaria de su realización. (Hinkelammert, 1990; 264)

En este sentido, la satisfacción de las necesidades se desenvuelve de manera continua y marca, por así decirlo, el desarrollo de la historia humana, donde aparece una continua lucha de transformación de las instituciones. Los cambios de la historia revelan estas dos fuerzas encontradas; por un lado, la presencia de seres humanos que se reconocen en tanto sujetos vivos y, por otro, la imposibilidad de tolerar las instituciones que prolongan o administran la explotación y la dominación siempre específicas. “El sujeto, al compartir con otros y reconocerse mutuamente, rompe las fronteras y los límites hacia la universalidad de todos los hombres.

Ninguna discriminación –ni racial, ni de sexo, ni de naciones- resiste a tal horizonte de liberación” (Hinkelammert, 1990; 265).

Finalmente, el sujeto, debido a sus capacidades de transformación de lo intolerable y a los contenidos de la imaginación trascendental, es el núcleo central que explica la historia humana en la que intervienen las necesidades, pensadas bajo el horizonte de la imaginación trascendental en su plena satisfacción. Pero, de la necesidad de las mediaciones institucionales también nace la posibilidad de la dominación.

La dominación se encuentra presente como posibilidad en todos los sectores de la vida social, precisamente porque en ellos interviene el ser humano con libertad; entonces, el ser humano puede actuar como sujeto que reconoce a los otros como sujetos o como sujeto para quien los otros son objeto de dominación y explotación. De esto resulta que no es posible plantear “la abolición de toda la dominación, sino tan sólo su transformación en el sentido de que la vida de todos sea más digna y humana” (Hinkelammert, 1990; 266). Aquí se revela la más paradójica condición humana: su condición de ser sujeto para la vida y para la muerte. Por un lado, sólo a partir de la condición de vida es posible el reconocimiento entre sujetos; pero, por otro, sólo a partir de la inevitabilidad de la mediación institucional -que es, finalmente, administración de la muerte y de las necesidades, que son el campo de batalla de la dominación- es que la vida puede ser afirmada. En este sentido, para Hinkelammert, vida y muerte se revelan como condicionantes inseparables.

Ocurre con la imaginación trascendental, lo mismo que con el sujeto. El lenguaje aquí juega un papel central, porque mediante él se trasciende la realidad particular o los casos a los que alude. Así pues, afirma Hinkelammert, “la imaginación trascendental solamente la podemos efectuar en forma apelativa, esto es, una forma de lenguaje que es más propia del lenguaje poético y mítico” (Hinkelammert, 1990; 268), que del denotativo o representativo.

De todo lo anterior se sigue que toda acción liberadora se basa en las imágenes de vida plena, implícitas en la imaginación trascendental y que, como son imágenes abiertas, pueden servir de guía de la acción, aunque para el ser humano le sea imposible su realización plena. Esto le da lugar a Hinkelammert de plantear la necesidad del espacio teológico de la reflexión, y su importancia radica en que sólo desde él puede afirmarse que “es realmente posible para una acción humana lo que desde el punto de vista de los principios de imposibilidad no lo es” (Hinkelammert, 1990; 270).

(El espacio teológico representa) un espacio intermedio entre lo humanamente posible y lo lógicamente contradictorio. Ese es nuestro resultado. Los principios de imposibilidad de las ciencias empíricas describen imposibilidades para la acción humana, y lo que afirman como imposible, no es lógicamente contradictorio. Detectamos de esta manera un conjunto de mundos pensables que se intercala entre lo humanamente posible y lo lógicamente contradictorio.

Este conjunto de mundos pensables pero humanamente imposibles, se nos desdobra en dos: a partir de los principios de imposibilidad el mundo de lo posible imaginario –que es humanamente imposible- y a partir del reconocimiento intersubjetivo dentro de un conjunto material y sensual, fluidamente compartido, la imaginación trascendental. (Hinkelammert, 1990; 268)

Como pensar el mejor de los mundos posibles implica la imposibilidad humana de su realización, y como, además, el ser humano tiene contenidos radicales de ese mundo –sin necesidades, sin la muerte, espacio de la fiesta, de la solidaridad y del encuentro intersubjetivo pleno-, que como tal es imposible también, se requiere un espacio intermedio como garante, no de su realización sino de las acciones parciales iluminadas por la imaginación trascendental. Así pues, Dios constituye ese espacio intermedio y Hinkelammert justifica su entrada en la crítica de la razón utópica a partir de un juicio ontológico.

...no va en contra de las ciencias empíricas, si bien tampoco se sigue de ellas. Es este juicio constitutivo del espacio teológico el que afirma que es realmente posible para una acción humana lo que desde el punto de vista de los principios de imposibilidad no lo es.

Una prueba ontológica de Dios diría: dado el hecho de que es necesario pensar este imposible, y que sin pensarlo, no se puede conocer lo posible, este imposible tiene que ser posible. Pero como no lo es a partir de la acción humana, debe haber un Dios para el cual es posible. (Hinkelammert, 1990; 268)

Sin embargo, añade el autor, esta prueba sólo es válida para los creyentes porque cruza por el ámbito de la fe. Para el ser humano no creyente, la explicación del sentido de su vida, de su historia y de sus sueños, o permanece como enigma, o tiene que resolverse de otro modo. El carácter es solamente de “un juicio constitutivo que aparece en respuesta a la problemática del sentido de la vida humana” (Hinkelammert, 1990; 270), para un conjunto de los seres humanos, es decir, los creyentes, pero los no creyentes también tienen entre sus manos la problemática del sentido de su vida. Entonces, ¿cuál es el valor de este juicio constitutivo? Si nos atenemos a las

fuentes teóricas (marxismo, economía y teología) y prácticas (especialmente políticas) que el autor pone en juego en su crítica a la razón utópica, diremos con Alejandra Ciriza que “la teología de la liberación es para el teólogo alemán espacio teórico y político de conflicto con el imperio” (Ciriza, 2001; 202). Se trata de un campo que no es de nuestro interés desarrollar aquí, pero que juega, dentro de la crítica a la razón utópica, un lugar importante.

Nos parece relevante la advertencia de cuidarnos de caer en la ilusión o en la mitificación trascendental, porque ambas encubren no ya la imposibilidad humana de realización de los contenidos de la imaginación trascendental, sino la creencia, ausente de toda crítica, de que los contenidos utópicos ya se han realizado y no precisamente por la imposibilidad de unir la tierra con el cielo, que es el argumento del autor, sino porque nos lleva directamente a la ilusión de que la realidad es y debe ser de la manera en que la hemos pensado o imaginado, sacrificando con ello no sólo a la imaginación sino también a los sujetos concretos y a la realidad viva y fluyente.

Algunas conclusiones de este apartado son:

1. Para Hinkelammert, “la razón es utópica en su *modus operandi*” (Cerutti Guldberg, 1991a; 42). Dicho de otro modo, la racionalidad científica está invadida en su propio seno por la razón y la imaginación utópicas, debido a lo cual no existe esa pretendida “neutralidad” científica desde donde, a partir de una supuesta objetividad, se asocia a la utopía con lo irracional, y por ello se la descalifica. La utopía aparece en la formulación de los conceptos límites (convivencia pacífica, equilibrio perfecto, mercado perfecto, planificación, libre espontaneidad y encuentro intersubjetivo pleno) de las teorías económicas sociales. Así pues, la racionalidad utópica aparece como constitutiva de la racionalidad científica desde el punto de vista epistemológico y “pone en cuestión a las ciencias mismas en sus metodologías” (Cerutti Guldberg, 1991a; 43). Pero, si esto es así, se abre el gran problema de la relatividad de todas las teorías, en cuanto a la base valorativa que se esconde tras el velo de los límites conceptuales que ellas mismas postulan. De ser así, no existe ningún criterio para afirmar como mejor o más pertinente a una teoría, ideología o valor frente a otros.
2. Hinkelammert sale de este problema al considerar al sujeto y a la reproducción de la vida (especialmente material, pero también espiritual) como punto de partida de la crítica a todas las instituciones y a los diversos modelos económicos y sociales que se autoproclaman como los mejores de los posibles. El sujeto vivo no es un sujeto epistemológico sino que tiene una

sustantividad corporal y contingente, por lo cual no puede ser abstracto o a-histórico y es, según los estudios de Yamandú Acosta, el criterio fundante de la crítica (ética) realizada por Hinkelammert (Acosta, 2003; 191). Este sujeto es, desde la perspectiva del autor analizado, un sujeto trascendental a cuya luz debe pensarse todo ser humano; sólo como sujeto vivo que trasciende todo sistema y toda institución, puede ser el punto de partida de la crítica utópica. Según Yamandú Acosta, para Hinkelammert el sujeto vivo no es un valor, sino la condición de posibilidad de todos los valores y, en tanto ser vivo implica su mantenimiento reproductivo para seguir existiendo, por eso se considera el punto de partida de toda crítica a cualquier sociedad, institución y teoría que promuevan la muerte del sujeto. La vida es, para Hinkelammert, la condición de posibilidad de la reproducción social misma, la fuente de toda crítica y el punto de partida de toda ética y de todo valor.

3. A partir de lo anterior, entonces, no todo vale ni debe ser deseable por igual, ya que lo que se proponga debe ser consistente con este principio: el de la reproducción social. Así, después del análisis que realiza de los marcos categoriales del pensamiento conservador, neoliberal socialista y anarquista, el estado actual de la historia humana no puede prescindir del dinero, del mercado y de las instituciones. Éstas, sin embargo, deben someterse al criterio de factibilidad de que la vida humana sea posible, para lo cual recupera la idea del sujeto actuante y de la planificación económica socialista, evitando con ello los excesos tanto del anarquismo como del socialismo soviético. Por todo esto, el capitalismo, incluyendo su versión salvaje o neoliberal, no es posible ni lógica ni éticamente, por lo que debe ser racionalmente descartado como vía de la reproducción social, ya que no se basa en el cuidado de la vida humana y mantiene una relación destructora con los recursos naturales que hacen posible esa vida.
4. Hinkelammert afirma el carácter trascendental de la razón, la imaginación y el sujeto. Esta posición marca a la trascendentalidad, *modus* kantiano, como condición de posibilidad universal y necesaria de conceptualizar, de imaginar un mundo mejor y de la existencia del sujeto vivo concreto. Si bien le concede a la utopía una función regulativa de la acción, y requiere la acción política como mediación para hacer posible lo imposible, plantea, a nuestro juicio, un límite en esta propuesta: la imposibilidad fáctica de realizar los contenidos utópicos radicales, lo que contrasta con la afirmación de la trascendentalidad de la imaginación utópica, que no es posible reducir a lo realizado o posible de realizar fácticamente, desde el

punto de vista humano, y que, sin embargo, deberá verse como actuante en lo histórico y en lo empírico.

5. La imposibilidad fáctica de la realización de los contenidos utópicos -como ya expusimos, para Hinkelammert no existe una escalera que lleve de la tierra al cielo- enfoca a la utopía y su dimensión racional solamente desde un uso regulativo que, si bien no juega el papel de la escalera inexistente y tan necesaria, sí puede jugar el papel de “muletas” para poder avanzar en este reino oscuro de los mortales. Pero con la condición de aceptar la imposibilidad de realización plena.
6. Si releemos la tesis de Hinkelammert, según la cual la realidad trasciende a la empiria, diremos que. Efectivamente, la realidad es más que lo dado empíricamente, pero que también forman parte de la realidad los contenidos concretos de la imaginación utópica. Así pues, desde este punto de vista, si se marca una línea insalvable entre lo real y lo pensado, entre lo dado y el ideal imaginado, el valor de la dimensión utópica sólo es formal; más bien, tendremos que buscar otro camino para poder afirmar el valor tanto de lo real como de los ideales, todavía pendientes en la historia humana y que, quizá por ello, la han acompañado.
7. Una de las críticas más fuertes a la posición trascendental de Hinkelammert es la que Horacio Cerutti califica de *ingenuidad epistemológica*, que consiste en pensar que “los ideales no son realidad” (Cerutti Guldberg, 2003^a; 34); de ahí que, para Hinkelammert, pretender realizar una idea en la realidad se convierta en un mal (el infierno en la tierra) antes que un bien para la humanidad; por ello, la razón y la imaginación utópica deben cuidarse de no caer en el utopismo o en la ilusión trascendental.
8. La posición de Hinkelammert desarrollada en este capítulo, que se centra particularmente en su *Crítica de la razón utópica*, ha evolucionado particularmente hacia la crítica del neoliberalismo -que pretende ser el mejor de los mundos posibles, expresando que no hay alternativas posibles porque él es la única alternativa- y ha encontrado en la posición del movimiento neozapatista la formulación de una utopía posible: la del mundo donde sean posibles todos los mundos. La ventaja de esta formulación, para el autor, es que no impone una forma de entender y vivir el mundo sino una idea regulativa que sirve de crítica y punto de partida de la acción (Acosta, 2003; 234 y ss).
9. En tanto Hinkelammert hace converger la tradición teológica liberacionista y la tradición marxista, es posible sostener que toda crítica al cielo es una crítica a la tierra, tal como lo

plantea Alejandra Ciriza Ciriza, 2001; 195 y ss). Sin embargo, para el tratamiento de la razón utópica, la necesidad de incorporar un mundo intermedio o espacio teológico en el que lo imposible se vuelva posible, lejos de resolver el asunto de la transformación del mundo lo complica, pues de entrada su validez depende de la fe o creencia. No obstante, la labor del autor de descubrir la dimensión política de toda teología, tiene un valor en sí misma pero que no es objeto de nuestro estudio.

10. Por último, si efectivamente toda conceptualización teórica tiene como base a la imaginación utópica, que hace que tenga una base valorativa presupuesta, ¿es posible que exista una teoría que se escape a esto, pretendiendo encontrar un criterio no valorativo, en el caso de Hinkelammert, el de la reproducción social, que sirve como piedra angular de toda su propuesta?

CAPÍTULO 5

Función utópica como topos del discurso

5.1 Universo Discursivo

Arturo Andrés Roig realiza el análisis de lo utópico y las utopías¹ desde un horizonte problemático específico: la historia de las ideas.² Para Roig, en la historia de las ideas *nuestroamericanas* están presentes “formas de pensamiento utópico” que hay que analizar tanto diacrónica como sincrónicamente. Dicho de otro modo, hay que esclarecer cómo aparecen esas formas de pensamiento utópico a lo largo de los siglos y cómo, también, aparecen en una sola época diferenciada diversas formas de pensamiento utópico o utopías.³ Como parte de la sistematización de muchos estudios en el área del pensamiento latinoamericano, Arturo Andrés Roig expone las características formales del pensamiento utópico, mismas que en otro estudio sobre la utopía ya habíamos adelantado (Ramírez Fierro, 1994), pero que toca ahora profundizar. Debemos aclarar que el autor prefiere no usar el término “utopía” y propone el de “función utópica”, porque, para él, éste tiene mayor significación y peso epistemológico. Función utópica, para el autor que analizamos en este capítulo, es “un tipo de actividad específica con la que podemos caracterizar el vivir cotidiano del ser humano” (Roig, 1987; 30) y permite precisar con mayor claridad uno de los objetos de estudio de la historia de las ideas llevada a cabo por el filósofo argentino y su grupo de investigación en Mendoza, Argentina.

¹ Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas, nació en Mendoza, Argentina en 1922. Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo (Mendoza, 1949), realizó estudios de posgrado en la Sorbona, de 1953 a 1954 en Historia de la filosofía antigua. Fue separado de su cátedra, por motivos políticos en 1974 y reincorporado a ella en 1984. Su trabajo docente lo ha desarrollado en países como Francia, Ecuador, México y Argentina. Entre muchas obras publicadas, cabe destacar *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977 y 1982), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984), *La utopía del Ecuador* (1987). Al respecto, ver Rodríguez Lapuente y Cerutti Guldberg, 1984.

² En el capítulo 3 ya hemos indicado algunos rasgos de la historia de las ideas.

Dos presupuestos básicos son los que definen las investigaciones sobre el pensamiento utópico, y que nunca deben olvidarse.

Primero, que si bien las utopías deben ser señaladas, analizadas y valoradas y ello en relación con las otras formas discursivas, interesa más la “función utópica” y el modo cómo esa función se ha jugado en cada caso; segundo, que esa función es ejercida por parte de un sujeto en el que se da un cierto grado de autoconciencia en cuanto tal, es decir, en cuanto sujeto, sin que se pueda llegar a la afirmación de que el acto mismo mediante el cual un sujeto se reconoce a sí mismo en su *sujetividad* pueda resolverse en una mera “ilusión de *sujetividad*”. (Roig, 1987; 20)

Autoconciencia es la conciencia de sí que el hombre tiene, pero donde está implicada su situación en mundo social y cultural, esto es, desde donde se sabe sujeto; es decir que se reconoce en su *sujetividad*. Sujetividad, para el filósofo argentino, es un término ligado al ejercicio positivo de un sujeto (individual o colectivo) que se coloca a sí mismo como valioso. Se trata de un acto valorativo y de reconocimiento. La sujetividad no es mero sinónimo de subjetividad, en tanto arbitrariedad o mera noción particular. Es, podemos expresarlo con una metáfora, el tejido simbólico –o cultural- que sujeta o conforma a los sujetos. Por eso no está al margen de las relaciones sociales, culturales, políticas, etc., de su tiempo. Desde este punto de vista, la sujetividad nos permite suponer que hay una base “objetiva” desde la cual cada sujeto particular (individual o colectivo) se constituye en tanto tal, afirmándose y diferenciándose, al mismo tiempo, de otros sujetos (Roig, 1981; 9 y ss).

Sin pretender cerrar el problema de aclarar lo que significan los términos de autoconciencia y sujetividad para Roig, lo cual ameritaría un mayor análisis, podemos reconocer que a este autor le interesa saber cómo opera el pensamiento utópico a partir de su funcionamiento. Parte de la premisa de que este pensamiento, siempre expresado en forma de discurso (oral o escrito) o mediante los discursos utópicos (las utopías), se ejerce por sujetos concretos en la historia, por *sujetos de cultura*, los cuales requieren un *cierto* grado de autoconciencia, es decir, que se saben sujetos en una situación y se afirman en ella.

Desde este punto de vista, la función utópica es una entre otras funciones del discurso, una entre otras formas discursivas. Lo que importa es descifrar cómo funciona o qué caracteriza a esa función.

³ A final, también, del capítulo 3 señalamos la necesidad de incorporar el estudio sincrónico de las utopías con el fin

Para poder encarar esto, Roig propone algunos principios “metodológicos” para analizar el pensamiento utópico, los cuales suponen “una serie de tesis que los justifican como tales” (Roig, 1987; 24) y que no pueden dejar de señalarse. Por esta razón, la exposición que a continuación realizaremos sigue la argumentación y las ideas más importantes que plantea el autor en el texto que es nuestro punto de partida para este análisis.

La primera tesis consiste en considerar a la función utópica dentro del sistema de conexiones que muestra la cultura en una sociedad determinada. Esta primera exigencia metodológica, nos dice Roig, obedece a una exigencia de totalidad, puesto que el análisis de las utopías no puede hacerse sino en referencia a su *topos* cultural y por ende social e histórico. A ese sistema de conexiones le otorga el nombre de “universo discursivo”, del cual forman parte las utopías o discursos donde se expresa con mayor nitidez la función utópica. El universo discursivo se expresa en discursos particulares tanto orales como escritos.

La segunda tesis afirma que el concepto de universo discursivo alude a pensar las utopías como *hechos del lenguaje* realizados por sujetos concretos de cultura, como ya lo habíamos apuntado. El lenguaje es considerado por Roig como “una de las *vías de objetivación* más complejas en cuanto se caracteriza por una constante mediación entre los hablantes y las otras formas de objetivación. Es, además, el lugar del encuentro y el desencuentro, de la comunicación y de la incomunicación entre aquellos mismos hablantes” (Roig, 1987; 24).⁴ Otras formas de objetivación, para este autor, son el trabajo, el juego, el arte y la ciencia y sus respectivos productos: los objetos o mercancías, el juego jugado, la obra de arte y la tecnología. La importancia del lenguaje oral y escrito entre los demás procesos de objetivación humana radica en que en él y a través de él “refluyen” y “confluyen”, alcanzándose con ello “lo que podría ser considerado como la unidad de la totalidad de las formas de objetivación” (Roig, 1987; 25). Desde este punto de vista, el acceso a la realidad “objetiva” se da mediado por los lenguajes que hablan de ella, la revelan y, al mismo tiempo, la configuran.

La tercera tesis es que el lenguaje, comprendido como una vía de objetivación, debe afirmarse como un *hecho histórico* y, por tanto, como manifestación de una sociedad dada, de relaciones sociales determinadas por grupos, clases, etnias, jerarquías, etc. El lenguaje es, por tanto, “un ‘tesoro’, una realidad a la vez espiritual y material, compuesta de signos de diverso tipo que son a

de diferenciar aquellas propiamente utópicas de otras más bien antiutópicas.

⁴ Los subrayados son nuestros y tienen la finalidad de enfatizar las tesis de Roig. Este criterio es válido para el resto de las citas textuales del autor.

la vez necesariamente significados y significantes, todos ellos orgánicamente desarrollados sobre la base de múltiples formas codificadas por esa misma sociedad” (Roig, 1987; 25). Es, concluye, un “reflejo” que contiene, de manera no directa sino mediatizada, a la realidad social a la que pertenece o expresa y, recíprocamente, también media.

La cuarta tesis básica del autor radica en que “*el mundo de los lenguajes*, manifestado en las diversas formas de significación dentro de las cuales la palabra –oral o escrita- es tan sólo una de ellas, aun cuando privilegiada *se organiza a partir* de un nivel primario al que se ha denominado ‘lenguaje cotidiano’ o *de la ‘vida cotidiana’* ” (Roig, 1987; 25). El problema es encontrar cómo se estructuran todos los lenguajes (político, artístico, científico, filosófico, religioso, lúdico, utópico, etc.) a ese nivel elemental y primario de la vida cotidiana, de la vida común, donde cada individuo vive su existencia como sujeto individual y cultural.

Roig, por su parte, nos dice que *todos los lenguajes particulares muestran elementos estructurales* y, en algunos casos, sólo contenidos significativos o valores semánticos que son propios de la vida cotidiana. Ésta es la quinta tesis, donde nos anuncia la difícil tarea de la historia de las ideas, y particularmente de las ideas utópicas, porque se trata de reproducir a nivel discursivo y especializado, desde la historia de las ideas, bajo el signo de esta empresa, todo el tejido social y cultural para explicar las imágenes de los sueños o deseos de transformación social en diversos niveles: literario, práctico-político, religioso (que también es práctico-político), etcétera.

Por otro lado, incluso, dice Roig, en lenguajes aparentemente alejados de la vida cotidiana –como el matemático- hay elementos cualitativos, axiológicos, que tienen que ver con ese nivel primario desde donde se articula la experiencia del mundo (natural, social, cultural). La base axiológica es la que permite descubrir en los discursos mismos, la naturaleza conflictiva de la realidad social, que es aún más profunda cuando su estructura es clasista, lo cual se expresa en los “lenguajes”, que son sus productos en forma de *discurso político*, cruzando, explícita o implícitamente, por la totalidad del universo discursivo. El discurso político atraviesa todo el tejido del universo discursivo, ésta es la sexta tesis, y explica por qué los discursos se encuentran en tensión, confrontación y hasta en contradicción.

El carácter político, presente en la totalidad de expresiones culturales, se define por Roig como la toma de posición frente a la conflictividad social imperante en las relaciones humanas y debido a esto se puede hablar de las políticas de las utopías, de las políticas de la ciencia, de la tecnología,

del arte, etc. Desde este punto de vista es posible, para el autor, leer el ingrediente político o ideológico en los diversos discursos, si encontramos las mediaciones axiológicas relativas al lugar del sujeto o sujetos que se expresan a través de ellos y su posición frente a la conflictividad social.

Por universo discursivo entiende también el autor a la totalidad discursiva *posible* de un corte sincrónico expresado en textos *posibles*, donde se “refleja” o manifiesta, no de manera mecánica ni inmediata, la compleja vida social y cultural. En el interior de cada texto o discurso se dan juegos múltiples, uno de los cuales es lo que Roig propone como *dualidad al interior del discurso de un sujeto*, que se afirma en él y por él, y la alusión a otros sujetos o discursos desde su propia articulación a los que se opone o a quienes desarticula para afirmarse en la lógica interna de su discurso. Para nosotros, ésta es la séptima tesis fundamental de la propuesta de Roig. De esta manera, un discurso se muestra, a la vez, como un anti-discurso, porque en su afirmación siempre habrá otros sujetos o discursos a los cuales alude, quitándoles o negándoles su consistencia. Esta dualidad, nos dice Roig, aparece en el texto mismo y “es una consecuencia de la realidad conflictiva social que impide [...] ver al universo discursivo como totalidad” (Roig, 1987; 27).

Tendríamos que agregar aquí, que la base axiológica o ideológica sobre la cual se erige un discurso siempre es parcial, en tanto depende del sujeto o sujetos y su lugar en la propia conflictividad social y que su discurso está en las mismas condiciones de otros discursos. Esto sin embargo, nos conduce a un relativismo discursivo que pretende salvarse por las bases axiológicas a partir de los cuales se articulan. La labor del historiador de las ideas consiste, precisamente, en rearticular el texto en su universo discursivo y encontrar las mediaciones entre éste y la realidad social en conflicto. Cada texto, nos dice Roig, supone siempre esa unidad en su estructura profunda y se vincula con otros discursos negándolos, invirtiéndolos, asumiéndolos relativamente, resignificándolos o superándolos.

Vale la pena aclarar esto con un ejemplo dado por el mismo autor. Un discurso donde se juzgue a los seres humanos negros como inferiores o como no “civilizados”, esconde una valoración ideológica racista, lo mismo que un discurso donde se juzgue a los blancos como inferiores puede ser calificado con el mismo nombre. Otro caso sería si un discurso quiere superar el racismo no afirmando de ninguna manera diferencias raciales entre los diversos grupos humanos que habitamos el planeta. Así, el universo discursivo implícito en cada discurso es un entramado de

significaciones tanto en sentido positivo como negativo o evasivo, y hay que descifrarlo en sus líneas explícitas e implícitas.

El mismo Roig, en el texto que venimos analizando, define el “universo discursivo” como “la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincronismo), o a lo largo de un cierto periodo (diacronismo), y sobre cuya base se establece, para esa comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación” (Roig, 1987; 27).⁵ Podemos agregar nosotros, sin pretender violentar las propuestas del autor, que en todo discurso se juegan ambos sentidos del tiempo como actual (totalidad o sincronía) y como pasado-futuro (diacronía), lo cual permite la multiplicidad de posiciones y resignificaciones, tanto de lo actual presente como de lo ya pasado y de lo porvenir.

Por otro lado, Roig nos aclara que el *universo discursivo* no es un “universo mental”, como si éste fuera un campo interior formado de ideas nacidas puramente de la subjetividad humana sino, más bien, se trata de un “*universo semiótico*” -octava tesis- constituido por significados y significantes, de modo tal que el universo discursivo “se apoya sobre la materialidad propia de cada sistema de signos (significantes) y se expresa (significado) a través de esa materialidad” (Roig, 1987; 27). Como ya lo expusimos más arriba, para Roig, el lenguaje es una síntesis de materialidad y espiritualidad, lo que en otros términos heredados del marxismo clásico se dio en llamar la “base” y la “superestructura” de la formación económica social, en donde se juega la reproducción de toda la vida humana y donde el lenguaje es considerado como “la conciencia práctica”.⁶

La novena tesis, y última, expuesta en el estudio introductorio que analizamos, y que nos interesa resaltar aquí, radica en el carácter dual, presente en cada discurso, desde donde se puede diferenciar una *dialéctica discursiva* de una *dialéctica real*. Esta diferencia, nos dice el autor, deriva “de haber aceptado como fuente de todo universo discursivo en su totalidad a la facticidad social” (Roig, 1987; 28). La diferencia entre una y otra dialécticas radica en la posterioridad o primacía de cada una de ellas; aunque, vale la pena expresar, la primacía o posterioridad es, hasta cierto punto de vista, un falso problema en tanto que toda existencia humana, y por ende

⁵ Ver la nota de pie de página nº 7.

⁶ Citemos a Marx y Engels: “El ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta bajo las forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para sí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad de los apremios del intercambio con los demás hombres”. (Marx y Engels, 1970; 31).

experiencia cultural, no se da sin mediación discursiva por pobres que resulten sus lenguajes o expresiones discursivas. Dejemos, sin embargo, que el propio texto del filósofo argentino exponga el problema y su posición al respecto.

La dialéctica discursiva se da como un hecho del lenguaje en el que se ignora el fenómeno de la mediación. Se trata, además, de una dialéctica que parte de lo que para nosotros es un momento predialéctico (en el sentido de anterior a la formulación discursiva dialéctica) hecho que se caracteriza por una selección de los “datos” dialectizables desde una posición que si bien no carece de objetividad, muestra en última instancia nada más que una cara parcializada sobre cuya base se enuncian los “universales ideológicos”. Frente a ella, la dialéctica real sería, sin más y con las dificultades que acarrea la afirmación, la de los hechos. Los procesos sociales, en particular las luchas sociales, van desmontando universales ideológicos y quebrando su típica circularidad excluyente haciendo que aquella “dialéctica discursiva” se vaya negando a sí misma en sus formulaciones. Ahora bien, como no hay “hechos en bruto”, ni posibilidad de aproximarnos a la factibilidad (facticidad social) sino a través del lenguaje, esa “dialéctica real” que les sería propia, se juega inevitablemente también a nivel discursivo. Se trata, a pesar de lo dicho, de una “discursividad negativa” cuya razón dialéctica profunda no se encuentra en privilegiar el momento de las totalizaciones. (Roig, 1987; 28).

Desde este punto de vista podríamos concluir que la dialéctica real es más amplia y va por delante de la dialéctica discursiva; sin embargo, ambas se encuentran íntimamente relacionadas, pues, por un lado, la dialéctica real se expresa o “refleja” en la dialéctica discursiva y, por otro, la dialéctica real se encuentra mediada por las diversas formas discursivas. Con todo, vale la pena enfatizar, en la propuesta de Roig, el papel de los sujetos actuantes en la dialéctica real y soportes de la dialéctica discursiva, que viven completamente y desde su posición ambas dialécticas y en confrontación no necesariamente excluyente, pero sí mayormente excluyente con otros sujetos que se afirman mediante otras formas discursivas específicas. Ahora bien, cada sujeto particular o colectivo se juega su existencia y su sentido en ambos ámbitos. Por esta razón, creemos, Roig introduce el concepto de “discursividad negativa”, cuya finalidad radica en abrir ambas dialécticas, en romper las totalizaciones reales y discursivas, con lo cual se favorece el decurso histórico explicado a partir de sus propias complejas rupturas internas. De este modo se explica por qué lo nuevo emerge en la historia. De ahí que, para Roig, a algunos sujetos sociales les toca o asumen ser emergentes de la conflictividad social, gracias a lo cual, en los hechos

semiológicos, se resignifica o descodifica de nuevas maneras algún elemento del universo discursivo por el que se expresa, a su vez, como grupo étnico, de clase social o nación, etcétera.

Por otro lado, podríamos concluir, la posibilidad de cambiar totalmente el universo discursivo sería tanto como cambiar totalmente la realidad social, lo cual es imposible si atendemos a los propios procesos culturales donde los cambios se dan a distintos ritmos y a niveles diversos⁷; incluso, desde el punto de vista semiótico, no es posible el cambio del cien por ciento de significados y significantes en un universo semiótico (Eco, 1980).

Para Roig, la distinción entre dialéctica real y dialéctica discursiva es posible plantearla, precisamente, a nivel discursivo, es decir, sólo desde ahí, desde el punto de vista analítico, reflexivo, es que se puede establecer. “La dialéctica real” es una meta por construir desde el punto de vista teórico, es un horizonte al cual podemos aproximarnos, pero nunca alcanzar del todo, puesto que habrá elementos que se escapen al historiador y porque aquella dialéctica real ya acaeció, si acaso se tratase del pasado; desde otro punto de vista también podemos afirmar que la dialéctica real no sólo no se logra abarcar por la reflexión teórica, sino que también no puede abarcarse desde el punto de vista práxico, dadas las limitaciones humanas de contingencia y la siempre presente parcialidad que constituye a la propia acción humana. Sin embargo, para Roig, la “praxis es la que se ocupa de ir denunciando los sucesivos ‘niveles de discursividad’ en los que se mueve el ejercicio dialéctico, de ir haciendo que podamos establecer la distinción entre ‘dialéctica discursiva’ y ‘dialéctica real’ ” (Roig, 1987; 29).

Todo discurso, en este caso el que nos interesa es el utópico, alude al universo discursivo, reflejo de la dialéctica real, pero por su carácter dual frente a la dialéctica real y a otros discursos, su funcionamiento es muy complejo. Así, “las formas discursivas antitéticas (ya sea como ‘antidiscursos’ o ‘discursos contrario’), si pensamos que se dan como denuncia de un discurso vigente, ponen en práctica una tarea de decodificación de los modos de dialecticidad discursiva” (Roig, 1987; 29). Reconstruir el sentido específico de los discursos utópicos con relación a lo que denuncian y anuncian, es parte de la historia de las ideas utópicas. La alusión a la realidad nunca es inmediata, como ya lo vimos, porque una de las mediaciones es, precisamente el lenguaje mismo. De tal manera, en el análisis de las utopías como discursos utópicos o de la función

⁷ Pensamos fundamentalmente en el historiador Ferdinand Braudel, quien en diversos trabajos, pero particularmente en *La Economía mundo*, nos habla de distintos ritmos o tiempos dentro de las sociedades humanas y de cómo hay series mucho más lentas que otras; por ejemplo, el nivel económico es más lento que el político, pero el cultural es mucho más lento que el económico (Braudel, 1984).

utópica implícita en el resto de discursos que constituyen el universo discursivo, lo que debemos revelar es qué nos dice ese discurso de “lo real” o, como lo llama Roig, de la dialéctica real. Esta tarea de “decodificación” no es, sin embargo, exclusiva del discurso utópico, sino tarea de todo discurso y es una tarea espontánea del sujeto en todos los niveles de la vida social. La tarea de la historia de las ideas sería desmontar o decodificar de manera crítica los diversos sentidos, valores, deseos, etcétera, que los diversos discursos utópicos plantean.

Debemos recordar que para el filósofo argentino existe el nivel axiológico desde y con el cual cada sujeto, con su discurso, comprende a la realidad (dialéctica real) desde su cotidianidad (arraigado en su praxis); a esto alude con los términos de cotidianidad “positiva” y “negativa”, que puede entenderse como la base axiológica correspondiente a la existencia de discursos o antidiscursos y a la dualidad de dialécticas tanto discursiva como real. Citamos en extenso:

Si presentamos todos estos problemas que presenta la compleja estructura del universo discursivo, desde el lugar a partir del cual hemos dicho que emergen todos los lenguajes, a saber la vida cotidiana, podremos afirmar que la dualidad expresada en el hecho de la coexistencia de discursos antitéticos, como asimismo la doble manifestación de la dialecticidad, generan dos comprensiones de aquella vida cotidiana, a la que podemos denominar “cotidianidad positiva” y “cotidianidad negativa”. Con ello regresamos a aquel factor que para nosotros constituye lo verdaderamente cualitativo del “universo discursivo”, su nivel profundo, lo axiológico. (Roig, 1987; 29-30)

En esta cita vemos dos aspectos de vital importancia en la propuesta de Arturo Andrés Roig; por un lado, la afirmación de los sujetos culturales; por el otro, la base axiológica desde la cual se afirma e interpreta el mundo social y cultural en el cual los sujetos se hallan insertos. Esta base axiológica tiene una fuerte impronta en el pensamiento utópico. Para redondear, que no concluir con el argumento de Arturo Andrés Roig, podemos decir que, en el fondo, cada ser humano se vincula con el mundo humano o cultural a través de la posición que ocupa en él y de la voluntad de valor, parcial siempre, desde donde puede interpretarlo. Sin embargo, a partir de la diferencia entre cotidianidad negativa y positiva es posible pensar que quienes niegan, ocultan o velan la dialéctica real abierta a lo posible o al porvenir, se aferran al pasado y renuncian al futuro, mientras que la cotidianidad positiva, mantendrá la tensión con la dialéctica real de cara hacia adelante, al porvenir y, si es utópica, a lo mejor para los seres humanos.

5.2 Funciones discursivas

Como ya se ha dicho, la función utópica forma parte del universo discursivo, y aunque esta función, como otras esbozadas, se encuentra presente en muchas o incluso en todas las manifestaciones discursivas, gozando con ello cada una de ellas de una particular omnipresencia, es necesario profundizar, primeramente, en el concepto de función y de distinguir las funciones generales del lenguaje, para así proceder a analizar con más detalle lo que caracteriza a la función utópica.

a) Función

Por función, entiende Roig “un tipo de actividad específica con la que podemos caracterizar el vivir cotidiano del ser humano y que resulta ser, inevitablemente, actividad tanto de la cotidianidad como del lenguaje entendido primariamente como ‘lenguaje ordinario’” (Roig, 1987; 30). Vemos aquí aparecer nuevamente la dialecticidad dual de la realidad o vida cotidiana y lenguaje o discursividad. En este punto Roig plantea una co-esencialidad entre lenguaje y vida cotidiana, que se pone de manifiesto en la praxis. Estas actitudes o actividades específicas, según el autor, pueden caracterizarse de la siguiente forma:

Funciones	Actitud o actividad	Discurso
Función de simbolización	Proyección simbólico-discursiva	Discurso narrativo o “núcleo narrativo de cualquier manifestación discursiva” (Roig, 1987; 30)
Función de comunicación	Impulso de comunicación	Discurso misivo
Función de religación	Justificación por religación	Discurso mítico-religioso
Función de fundamentación	Necesidad de justificación por fundamentación	Discursos epistémicos: científicos y filosóficos
Función utópica	“impulso de evasión”, “ansia de ‘frontera’, de ‘periferia’, de ‘margen’ o	Discurso utópico

	<p>simplemente de ‘más allá’ respecto de todas las formas opresivas que muestra la cotidianidad de determinados grupos sociales dentro de una comunidad” (Roig, 1987; 31).⁸</p>	
Función ideológica	Valoración de la conflictividad social	Discurso político

Llama nuestra atención que la función utópica o de evasión se asocia, no a todos los seres humanos en cuanto a actitudes genéricas, sino más bien a determinados grupos sociales que viven una situación de dominación, desde donde se proyecta la ruptura –más allá- de la misma.

A este cuadro de funciones planteado por Roig, que no pretende ser exhaustivo, podemos agregar otras funciones: la función estética, la función lúdica, la función erótica y la función ética, las cuales permiten explicar otras actitudes humanas fundamentales que, si bien se distinguen de las anteriormente enunciadas, gozan, como ellas, del mismo carácter omnipresente en las demás funciones y generan discursos específicos.

Funciones	Actitud o actividad	Discurso
Función estética	Necesidad de rebasar lo utilitario ⁹	Arte, objetos estéticos
Función imaginativa	Impulso de simulación ¹⁰	Juego

⁸ Aunque la denominación de la función utópica como impulso de evasión es poco feliz, según el propio autor, no se pretende señalar con ella “actitudes morales o políticas de no compromiso” (Roig, 1987; 31).

⁹ Adolfo Sánchez Vázquez no utiliza el concepto de función sino el de “relación”, en tanto que expresa el vínculo básico del hombre con la naturaleza. También la entiende como actitud frente al mundo con la finalidad de satisfacer las necesidades humanas. El esquema básico de estas relaciones está constituido por: relación teórico-cognoscitiva, relación práctico-productiva, relación práctico-utilitaria y relación estética o transutilitaria (Sánchez Vázquez, 1992; 77 y ss.). De la misma manera el autor checo Jan Mukarovsky (s.a.) al analizar desde la semiótica las actitudes humanas frente al mundo, nos brinda un esquema básico funcional donde se encuentran la función práctica, teórica, mágica y estética.

Función erótica	Fusión de los impulsos de comunicación, piedad y violencia	Erotismo
Función ética	Reconocimiento del otro como igual. El ser humano es un fin ¹¹	
Función de violencia	Reducción del mundo y el ser humano a puro medio, a objeto	Dominación

La función lúdica merece algunas consideraciones por la relación que guarda con la función utópica.

María Noel Lapoujade, no con las palabras que aquí sostenemos, explica la capacidad humana de transgredir los límites a través de la imaginación. La imaginación, en tanto función o actividad, está presente en diversas actividades humanas. De hecho, para ella, el ser humano deviene humano cuando imagina.

Fundamentalmente en el sentido que la imaginación despliega su actividad dialéctica en un doble movimiento de fusión y distanciamiento. Este antagonismo puede expresarse en dos proposiciones –en cierto sentido- antinómicas:

La imaginación procede por identificación, es gestadora de vínculos, así realiza diversos procesos de fusión. (Tesis)

Pero la ambigüedad que es inherente a la imaginación hace posible que, a la vez, pueda sostenerse la tesis que expresa el movimiento contrario:

La imaginación implica actividad de negación, separa, y de esta forma realiza procesos de distanciamiento. (Antítesis). (Lapoujade, 1998; 194)

Para Lapoujade, la acción de distanciamiento se expresa y resume en la “actitud del ‘como si’, signo de la imaginación [...] que se despliega como: *inocencia y simulación*” (Lapoujade, 1998;

¹⁰ Tomamos como referencia el texto de María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación* (1988), quien, si no con las palabras que aquí sostenemos, explica la capacidad humana de transgredir los límites, a través de la imaginación, razón por la cual incorporamos esta función.

194-195) y que se pone de manifiesto completamente en el juego. El *como si*, implicado en la imaginación, se relaciona con la actividad creadora, y recreadora del ser humano, de códigos, roles, normas, conocimientos, etc. En este sentido tiene una función de transgresión de los límites impuestos, razón por la cual, tiene un estrecho vínculo con la función utópica, como lo veremos más adelante, desde la misma formulación de Arturo Andrés Roig.

Es claro que al esquema de funciones, propuesto por Roig, se le pueden agregar otras que juzgamos también de carácter fundamental y que provienen de distintas posiciones teóricas que dependen de premisas específicas. Pero sin pretender fundir las distintas propuestas en una sola, olvidando sus orígenes y sus marcos teórico-metodológicos, simplemente queremos mostrar que este esquema básico puede enriquecerse.

Lo importante del planteamiento de Roig es el señalamiento de que la función utópica es una entre otras funciones, y que la aproximación teórica que nos ofrece para el tratamiento, estudio o análisis de las utopías es complejo, pero podría complementarse si introducimos nuevas funciones. También es central subrayar que algunas de estas funciones son excluyentes, por ejemplo la función ética con respecto a la de la violencia, o bien la de religación con la de la fundamentación; sin embargo, pueden estar presentes en las demás; de ahí el carácter de omnipresencia ya señalado.

Así pues, regresando a nuestro autor, el universo discursivo es el “lugar” donde se expresan todas las diferentes funciones que se entretejen y se condicionan mutuamente en la unidad compleja de sentido del propio universo discursivo.

Para Roig, las funciones, que se articulan desde la vida cotidiana o lenguaje cotidiano, incluyen los procesos de “codificación”, “re-codificación” y “decodificación”, los cuales no pueden ser considerados unidireccionales, puesto que cada uno de ellos presupone a los otros. Estos procesos intervienen en el movimiento propio del lenguaje cotidiano que se da entre lo redundante y alterativo, lo cual produce que los cambios en los significados o sentidos del lenguaje se den de una manera paulatina o mediante una crisis o ruptura semiológica. El historiador de las ideas que nos ocupa, ha analizado profundamente estos momentos de ruptura en los universos discursivos de la historia del pensamiento nuestroamericano. Uno de los ejemplos más claros es el siglo XIX, signado por la independencia de América que implicó, no sólo una revolución política con sus

¹¹ Fernando Savater enuncia en *Invitación a la ética* (1997) un cuadro de funciones básicas entre las cuales se encuentran la piedad, la ética, la violencia (poder) y el amor, desde las cuales el ser humano se afirma como no cosa, es decir como sujeto.

consecuencias sociales y económicas respectivas sino, ante todo, una revolución en la economía de los signos y los significados, es decir, una revolución semiológica.¹²

En general, dice Roig, todas las funciones se comunican entre sí. Hemos visto la manera en que la función ideológica atraviesa al resto de funciones del universo discursivo. Hay otras que parecen excluirse, como por ejemplo, la función de religación (mágico-mítica) de la función de fundamentación (ciencias, incluida la filosofía), o la función de religación en su forma de mito y la función utópica en su sentido de articulación del sujeto con su historia hacia lo nuevo.

Por último, Roig plantea que existen dos sub-funciones implícitas en todas las funciones aquí referidas. La primera es la “función de historización-deshistorización”, referida a la afirmación o negación de la situación de un sujeto o de otro u otros sujetos; y la segunda es la “función de apoyo”, implicada por los dos principios enunciados en el inicio de este capítulo; a saber, la consideración de que los discursos son hechos del lenguaje, que por tanto se dan en un espacio y un tiempo determinados y, la segunda que alude al sujeto que emite esos discursos, a un sujeto soporte del discurso que aparece como “detrás” del discurso. Ambas subfunciones son históricas e historizables. Cada función, nos dice Roig, parece resolverse en un complejo de subfunciones o intrafunciones.

Como puede observarse, la perspectiva de análisis de Roig parte de la semiótica y no quiere caer en el análisis meramente formal de sus estructuras. De ahí, explicamos nosotros, la preocupación básica del filósofo por articular las diversas funciones a su raíz antropológica: la existencia de seres humanos concretos, sujetos *culturales*, y a sus producciones discursivas como *hechos* del lenguaje.

Las infra-funciones arriba referidas, de “apoyo” y de “historización-deshistorización”, son planteadas por Roig para ampliar el esquema básico dado por Roman Jakobson, cuando analiza las funciones del lenguaje como hecho comunicativo. Roig menciona que el esquema básico propuesto por el lingüista checo -sujeto emisor, mensaje, sujeto receptor- es un referente, un código. El acto interlocutorio se organiza por las funciones siguientes: emotiva (carga emocional del sujeto emisor), conativa o vocativa (mediante la cual el emisor impulsa al oyente a recibir el mensaje), denotativa o cognoscitiva (señala la orientación hacia el referente del mensaje), fática (explicativa de todas las expresiones que acompañan el acto de comunicación), la metalingüística

¹² Vale la pena poner el ejemplo de Simón Rodríguez (1769-1854), filósofo venezolano, maestro de Simón Bolívar, quien en sus obras insistió en la necesidad de lograr la independencia no sólo política y económica sino semiológica respecto a la Corona española. Ver la edición de *Sociedades americanas* (1990).

(aclaración del sentido no entendido enteramente por el receptor) y la poética (la dirección del mensaje por el mensaje mismo) (Roig, 1987; 34). Roig propone añadir a estas funciones, la “función de apoyo”.

La función de apoyo, se “pone de manifiesto con la presencia del ‘sujeto absoluto’ y la garantía que ofrece su mensaje sobre el cual se fundamenta el mensaje establecido entre los sujetos históricos propiamente dichos” (Roig, 1987; 34); se trata de una tarea pre-dialéctica, con la cual cada sujeto selecciona los datos de su experiencia dándoles plena justificación. Esta infrafunción se relaciona con lo que, en otro libro, el autor llama el *a priori antropológico* que consiste, *grosso modo*, en un antes de la experiencia que no es trascendental en el sentido kantiano, sino que es histórico, “puesto que deriva de una experiencia elaborada y recibida socialmente que se integra para nosotros como supuesto de nuestro discurso y que se encuentra justificada de modo permanente desde nuestra propia inserción en un contexto social” (Roig, 1981; 19). El *a priori antropológico* está inscrito en lo que el autor define como el *a priori histórico* y se resuelve en la vida cotidiana.

Por su parte, el concepto de *a priori histórico* está constituido, para Roig, por categorías intelectuales y estados de ánimo que imprimen el sentido de las creaciones discursivas y del modo en que se orientan o conducen los individuos de una época (Cerutti Guldberg; 2000b). Por función de “historización/deshistorización” deberemos entender esa capacidad de los sujetos que generan los actos del lenguaje de aludir o eludir a los otros sujetos desde su discurso o “el modo como se lleva a cabo la selección misma, en cuanto ‘momento nihilizador’” (Roig, 1987; 34). Este momento nihilizador lo entendemos nosotros como aquello que permite fracturar las totalizaciones históricas e introducir, negando el estado de cosas, la novedad en la historia misma.

5.3 Función utópica

Para Arturo Andrés Roig, la función utópica se manifiesta bajo tres sub-funciones básicas: función crítico-reguladora, función liberadora del determinismo de carácter legal, y función anticipadora del futuro. A continuación exponemos cada una de ellas.

5.3.1 Sub-función crítico-reguladora

En primer lugar, esta función, como las demás funciones, atraviesa la totalidad del universo discursivo. Esta sub-función, sin embargo, expresa para Roig la conflictividad social en el nivel discursivo (parcialidad, posición en el todo social, valoración de las relaciones sociales, etc); esta función se da antes de la institucionalización de nuevas formas semióticas de interpretación de la realidad, pues “el ejercicio del *a priori* antropológico supone un nivel de crítica que le es propio y que tiene que ver directamente con la realidad discursiva como conflictividad” (Roig, 1987; 38), y con todos los procesos comunicativos de los distintos sujetos sociales. La función crítica es una puesta en cuestión de la racionalidad histórica vigente y supone la apertura a nuevas formas de racionalidad. Esta afirmación es de suma importancia en el pensamiento utópico, pues remite a la estructura dual del género utópico: la parte crítica del presente (*topos*) y la parte propositiva del futuro (*u-topos*), el ser y el deber-ser unidos. La negación de la racionalidad histórica (*topos*) y sus formas de administración del poder, del estatus social, de la riqueza social, de sus técnicas, en suma, de sus prácticas concretas, conlleva al planteamiento propositivo (*utopos*) de nuevas formas de prácticas sociales. No está por demás resaltar que la nueva racionalidad no es exclusivamente un hecho teórico sino inicialmente un hecho práxico, que corresponde al nivel de la dialéctica real, la cual se “refleja” en la dialéctica discursiva.

En suma, nos dice Roig: “Lo crítico que se manifiesta en el discurso utópico o en las formas discursivas parautópicas corresponde a aquel nivel originario de la criticidad que hemos mencionado y su poder regulador lo es respecto del ejercicio mismo del a-priori antropológico” (Roig, 1987; 39), que se afirma o se niega en el universo discursivo.

Estela Fernández sintetiza todo esto, diciendo que “esta modalidad de lo utópico remite, por una parte, al papel mediador del lenguaje –ámbito donde se aloja la utopía como función discursiva-respecto de la realidad social y, por otra, el carácter conflictivo y polémico de lo simbólico mismo” (Fernández, 1995; 29) que se expresa en diversos discursos y nunca de manera homogénea. Siguiendo a Estela Fernández, la función crítico reguladora del discurso utópico se da en dos direcciones: hacia “lo real” y hacia otros discursos. Ambas direcciones emergen de la cotidianidad, desde donde se estructura ese nivel primario de criticidad de todos los sujetos frente a “las formas y los valores”, impulsados o impuestos desde la hegemonía política y social derivada de la conflictividad social que articula como dialéctica real a la dialéctica discursiva. Esta forma de criticidad elemental atraviesa todas las formas de discursividad y preludia nuevas formas históricas y valores, que anteceden, como ya lo habíamos apuntado, a nuevas formas de

institucionalización. Por ello, afirma Estela Fernández, esta función “remite más a la capacidad de negación y a la exigencia de cambio de las viejas instituciones, que a la fuerza creadora de formas sociales nuevas” (Fernández, 1995; 30).

La función crítico reguladora se relaciona con la capacidad humana de colocarse frente a lo cotidiano y de construir un juicio sobre ello, logrando así trascenderlo. Dicho esto, podemos relacionar esta función con una de las partes de la estructura de las utopías en tanto género literario, tal como lo plantea Horacio Cerutti. Esta característica del discurso utópico conduce a sostener que, para Roig, lo propio de lo utópico es “la contradialéctica de las totalizaciones”, pues justamente se subraya, en primer lugar, la posibilidad de decir no, de negar las normas y valores cotidianos que se presentan como ahistóricos, universales y hasta necesarios para la totalización vigente y defendida con sus propios recursos materiales, tecnológicos y simbólicos.

Esta subfunción de la función utópica pone de manifiesto uno de los problemas centrales en la utopía, el poder “regulador de la idea”. Así planteada la cuestión no tenemos más remedio que encontrar en Kant el planteamiento problemático general alrededor del papel de las *ideas* en su arquitectónica de la razón. Para él, recordemos, las ideas (dios, mundo, alma), aunque no tienen un referente empírico, fenoménico, están en la razón humana y son la base de las síntesis cada vez más abstractas. Son ideas trascendentales, lo cual significa que son sólo condición de posibilidad de las síntesis mayores a las que aluden, pero que como tales, *a priori*, no se dan ni se pueden dar en la experiencia. Son, diríamos, inevitables pero necesarias, son inalcanzables pero al mismo tiempo son la base del conocimiento teórico y de la acción moral o religiosa.

Ya vimos en el capítulo anterior cómo, para Hinkelammert, lo utópico entendido como idea reguladora acompaña a la praxis humana, pero que, precisamente, debido a ser entendida como mediadora de la acción a través del carácter destructivo de lo inmediato, aprehendido como única forma posible de ser y de estar en el mundo, se reduce su riqueza posibilitadora de trastocar lo real.

En conclusión, nos dice Estela Fernández, “la función crítico reguladora del discurso utópico posibilita el ejercicio de un pensar prospectivo que somete a cuestionamiento el presente en función de una idea futura y abre horizontes a una acción transformadora que, en sus realizaciones históricas concretas, va reajustando tanto la legitimidad de la topía como la posibilidad de nuevas utopías” (Fernández, 1995; 30).

5.3.2 Sub-función liberadora del determinismo de carácter legal

Si se acepta, como ya lo expusimos, que una de las funciones de la utopía es la de aparecer como idea regulativa que media la acción, es necesario plantearse el valor epistemológico de esa actividad. Esta problemática tiene estrecha relación con uno de los problemas más complejos del tratamiento de lo utópico o de las utopías: su carácter de verdad frente a lo real y frente a otros saberes. ¿Cuál es la validez epistemológica de estas funciones que caracterizan la operación del pensamiento utópico, de los discursos utópicos históricos concretos, más allá “de conferir estatus epistémico únicamente a la ciencia y a los conocimientos derivados de ella”? (Fernández, 1995; 30).

Con este planteamiento Roig da un paso adelante del papel regulativo de las ideas, para plantear la pregunta en términos de su valor de verdad. Esto es, ¿qué valor epistemológico tiene la función utópica del discurso que, por un lado, disiente de la realidad, pero por el otro la (re)diseña? Este problema no puede resolverse sin volver la mirada al pasado, pues sólo desde allí se puede comprender el funcionamiento de los discursos utópicos. He aquí nuevamente la estrecha ligazón entre la reflexión filosófica sobre la función utópica y la necesaria reconstrucción del pasado a través de la historia de las ideas utópicas. Este objetivo supone una doble tarea, “la de sistematizar y la de tipificar las modalidades de lo utópico en relación con las situaciones históricas concretas y, a su vez, desentrañar aquél valor propio.” (Roig, 1987; 41). El valor epistemológico de lo utópico, sin embargo, no puede establecerse a partir de la posterioridad de la experiencia, esto es, de la relación entre lo anticipado y lo realizado. Esta valoración supone como criterio la “correcta” anticipación del pensamiento utópico, de modo tal que quedaría fuera todo lo no realizado o no anticipado, la mera imaginación o fantasía. Esta vía de valoración epistemológica, de verdad, además de implicar la separación interna de los contenidos entre utópicos y no utópicos que, a su vez distingue entre anticipados y no anticipados o, dicho de otro modo, entre los contenidos realizables –realizados- y los irrealizables –no realizados-, pone énfasis en los contenidos y no en el *funcionamiento* del pensamiento o discurso utópico; también reduce la *utopía* a la *topía*, simplifica el no-lugar a un lugar fácticamente dado.

...no hay topía pura, ni aún en el terreno de las hipótesis científicas (pues) toda pretendida topía supone un contenido utópico, *latu sensu*, aun cuando resulte difícil aceptar dentro de una determinada concepción de la científicidad, que la “racionalidad” de lo utópico puede tener un halo no necesariamente “racional”, su marco utópico. Y en los casos en los que ese halo es reconocido, también deberíamos discutir si realmente

la utopía constituye el lado “oscuro” que acompaña a la “racionalidad” de las topías, que estarían, por eso mismo, ubicadas en el lado de la “luz”. (Roig, 1987; 42)

El problema filosófico de fondo es la relación entre la razón y la imaginación, al que de alguna manera fuimos llevados por el análisis filosófico de Franz Hinkelammert. Quizá convenga regresar al filósofo de Königsberg, para quien los límites del conocimiento científico están cercados por la experiencia (Entendimiento), y las ideas (Dios, alma y mundo) situadas más allá de ella, son propias de la razón. La verdad, en sentido estricto, sólo era imputable a los conocimientos derivados del campo de la experiencia y sintetizados por la razón cuyas bases son *a priori* y trascendentales, esto es, posibilitantes de la experiencia misma. Sin embargo, ¿qué relación se establece entre la razón generadora de juicios y conceptos verdaderos, a través de la actividad sintética de la razón, y el poderoso papel de la imaginación? La imaginación, para Kant, es una función de síntesis, de nexo; es, básicamente, una función mediadora de la facultad sintética de la razón entre sensaciones, representaciones y juicios (Lapoujade, 1988; 64 y ss).

En este amplio sentido, la reflexión de Roig en torno al valor epistemológico de la función utópica se dirige contra las posiciones científicas, diríamos positivistas, que excluyen a la imaginación desde una perspectiva generadora de conocimientos.

Ya vimos que, para Hinkelammert, el ejercicio de la razón generadora de conocimientos, acerca de qué es la sociedad y cómo debiera intervenir en ella, a través de la política como arte de lo posible, presupone una idea o figura de la realidad proveniente de la imaginación trascendental. Justo se trata de valorar la fuerza de la imaginación o de la función utópica, no como la loca de la casa o el habitante indeseable de la racionalidad, opuesto de la verdad, como su lado oscuro, diríamos, sino como uno de sus componentes, como su otra inquilina (Ramírez Fierro, 1999).

Sin embargo, aunque para Roig la función utópica está presente en la multiplicidad de discursos y se expresa con amplitud en los discursos utópicos –utopías narrativas, proyectos políticos, discursos religiosos, etc-, ¿cuál es su característica?, ¿en qué se diferencia el ejercicio prospectivo de la racionalidad humana de, por ejemplo, la hipótesis científica? Responde el filósofo argentino:

Se trataría, a nuestro juicio, de un diverso modo de asumir la contingencia. Diversidad que se apoya en la especificidad de los diversos campos del saber en general, en cuanto en que no hay ya como en la modernidad europea, una ciencia que haga de paradigma de las demás. Hay un modo particular que

cualifica la experiencia de la contingencia, en este caso de lo propiamente utópico, toda vez que el sujeto que utopiza se ve implicado en la utopía misma. La relación sujeto-objeto muestra una construcción más compleja por lo mismo que el sujeto es a la vez objeto de sí mismo. Se trata de la contingencia en la que se encuentra sumido el propio sujeto y que no es otra cosa que la experiencia de su historicidad. La función utópica sería, pues, el modo con el que el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente. (Roig, 1987; 42-43)

Precisamente, porque lo propio del ser humano es ser contingente, es que puede considerarse como *homo utopicus*, esto es, puede abrirse a la categoría ontológica de lo posible que es, en resumidas cuentas, la premisa básica para sostener que las cosas *pueden* ser de otro modo. Preferimos citar nuevamente al autor argentino.

Es por tanto el excedente propiamente utópico de las utopías o de las formas discursivas parautópicas, el que da verdadero valor a las utopías contenidas en ellas, en cuanto que las instala fuertemente en el plano ontológico de lo posible. Desde este punto de vista podría afirmarse la existencia de una “verdad” de la utopía –o tal vez mejor, de la función utópica-, que no es determinable por lo que ella tiene de tópico. Se trata a nuestro juicio de una verdad que constituye a la utopía misma y que le confiere un valor epistemológico propio, una especie de científicidad que tiene la virtud de cualificar todo proyecto acerca del futuro de la vida humana. (Roig, 1987; 43)

Es decir, lo propio de la función utópica es oponerse a todo tipo de determinismo de carácter legal (normas, leyes, instituciones, interpretaciones del mundo) y abrirse a la categoría de lo posible. Mas aquí se subraya el papel disruptor de todo pensamiento utópico, que sólo tiene sentido frente a la “realidad” o topía que lo hace surgir. Entender la fuerza disruptora -crítica- lleva inevitablemente a tomar en cuenta aquello que quiebra o aquello que se avizora, ya no como necesario sino como contingente. La función de liberación del determinismo de carácter legal subraya un punto de partida ineludible en todo el pensar utópico: cambiar el mundo es posible, y es posible porque es contingente.

La dicotomía entre la ciencia y la utopía puede resolverse si, como ya vimos en el capítulo anterior, se acepta que toda construcción científica social tiene una base axiológica determinada por la imaginación trascendental. Entonces, topía y utopía se condicionan recíprocamente: “la topía marca los límites del ejercicio de lo posible; la utopía coloca a la topía en su justo lugar epistemológico, pues la libera de un determinismo legal, que es contradictorio en sí mismo

cuando se trata de cosas humanas y, por lo tanto, sujetas a la contingencia histórica” (Fernández, 1995; 36).

No se trata pues de colocar a la topía y la utopía como excluyentes –si se quiere, en términos de Horacio Cerutti, a la crítica y a la propuesta que constituyen la estructura del género utópico- sino de comprender el funcionamiento de su relación *in situ*, esto es, en cada discurso utópico y su relación con el contexto que se quiere superar.

5.3.3 Sub-función anticipadora de futuro

Si en anteriormente se resaltó el carácter disruptivo del pensar o discurrir utópico respecto de todas las formas de determinismo, ahora toca mirar desde el punto de vista analítico su otra fuerza, la que conduce hacia adelante: su función anticipadora de futuro.

Esta función tiene relación con lo que más arriba se había denominado como cotidianidad abierta en contraposición a la cotidianidad cerrada y la base axiológica respectiva que la explica. La experiencia de la cotidianidad abierta por su estructura lanza a la conciencia al terreno de lo posible y rompe con la mera repetición de lo ya sido. También se ha dicho que una comprensión abierta o cerrada del mundo tiene bases axiológicas distintas, en mucho ligadas a la parcialidad ideológica de los distintos sujetos y “expresa una toma de posición primaria frente a la conflictividad social. En este sentido, es la base de dos formas antagónicas de comprensión de la temporalidad que, en su manifestación simbólica, configuran dos especies de filosofías de la historia implícitas en el discurso: el devenir histórico puede pensarse como mera reiteración o como temporalidad lineal, abierta a la emergencia de lo distinto” (Fernández, 1995; 39).

Cómo se asume cada una de las figuras de la cotidianidad, es lo que distingue el discurso utópico que mira hacia delante del discurso reaccionario que no hace más que mirar hacia atrás. Roig mismo, en diversos lugares, se ha encargado de diferenciar a las dos formas de discurso como liberador y opresor.

Desde el primer capítulo se ha destacado la estructura tensional de toda utopía: la de ser, por un lado, una crítica y, por el otro, una propuesta imaginada de un mundo mejor. El momento de la ruptura con lo real, la topía, se da en “función de la voluntad de realizar una imagen de felicidad y convivencia humanas óptimas. Ahora bien, esa apertura hacia lo nuevo da al discurso utópico una peculiar comprensión de lo real, que es visto y evaluado desde el horizonte develado por el momento proyectivo del discurso” (Fernández, 1995; 41-42).

Sin embargo, vale la pena preguntarse ¿a qué responde esa comprensión abierta de la cotidianidad? Por un lado, responde a la experiencia de los sujetos de asumir su contingencialidad y la del mundo mismo, de asumir que todo está en devenir, que, como lo formuló Ernst Bloch, el ser aún-no-es y que el ser humano se ajusta a ello y que su conciencia dice más del mundo o del ser, en la medida que se ajusta a su propia dinámica que se va haciendo. Por otro lado, responderemos que el ser humano, que es un ser que se mueve en la posibilidad, por ser básicamente un ser contingente y carente, desde su *topía* planea, imagina, sutura el deseo de la escasez mediante la imaginación, mediante la creación de mundos posibles sin los cuales no puede trascender su propia *topía*. Así lo expresa Estela Fernández, respecto a esta función anticipadora de futuro: “la idea de una sociedad futura regula la selección de los datos considerados relevantes del presente. De allí la fuerza crítica y reconstructora de la función utópica, y su capacidad de romper con el presente en nombre del porvenir.” (Fernández, 1995; 42).

La comprensión de la totalidad, como abierta que es, la determina, en última instancia, el discurso utópico orientado hacia adelante; obedece a una actitud profundamente humana o impulso de trascendencia, más que de “evasión” de la *topía*, pues la trascendencia implica para nosotros asumir lo inmediato, el *topos*, y plantearse, desde ahí, su superación. En cambio, la “evasión” no necesariamente implica este traspaso creativo hacia adelante; puede ser, incluso, una forma de no asumir el *topos*. Así, el impulso de trascendencia lleva al ser humano a ir más allá de lo inmediato, más allá de la *topía*, pero desde la *topía* misma es búsqueda de la trascendencia desde la inmanencia.

La función utópica, como lo intentamos mostrar en otro trabajo (Ramírez Fierro, 1999), tiene una estructura muy semejante a la imaginación como función de la racionalidad humana. Éste es el lazo que nosotros queremos seguir manteniendo en este trabajo, pues, si dejamos la explicación de la función utópica al mero acto impulsivo, casi diríamos “natural”, sin que sepamos a ciencia cierta por qué se realiza, llegaríamos a un callejón sin salida. Así que es mejor tratar aquí estos dos puntos. Primero, qué debemos entender por impulso de trascendencia y, segundo, el vínculo de la función utópica con la función de la imaginación.

En un breve trabajo expusimos el origen etimológico de la esperanza. Allí resaltábamos la pertenencia a un mismo campo semántico de nociones como esperanza, esperar, desear, querer algo ardientemente; de ahí, las palabras latinas *placere*, *placere* y *voluntas* ligadas a las primeras de

origen griego; la raíz griega *spa* significa cierta expansión o tendencia (*Tendenz*). Todas estas palabras mantienen vínculos con la raíz sánscrita de *sphr* o desear (Ramírez Fierro, 2002a). Sabido es que en el esquema fundamentalmente medieval, se le dio mayor importancia al deseo superior derivado de un Bien último, que a aquella fuente oscura, inconsciente desde donde se explican muchos de nuestros actos. Por ejemplo, para Santo Tomás la esperanza no corresponde a la esfera del alma concupiscible, del deseo finito o derivado del cuerpo que aspira a bienes sensibles, sino a la esfera irascible del cual se engendran dos tendencias: la esperanza y la desesperación. La esperanza, diferenciada del anhelo y del apetito o tendencia natural del deseo, tiene por objeto cosas arduas o difíciles pero *posibles*. La esperanza, como ya Bloch mostró ampliamente en *El principio esperanza*, conlleva la acción, contrariamente a la desesperanza que conduce al miedo y a la inacción. Conviene citar a un especialista en la filosofía de Tomás de Aquino para caminar hacia donde queremos llevar la discusión de este punto.

Dice Ubeda Purkiss: “Respecto del bien arduo y proporcionado a la naturaleza sensitiva, la inclinación del apetito sensitivo causa la esperanza que es pasión; en cambio, respecto del bien arduo proporcionado a la naturaleza (del alma) intelectual, la inclinación de ésta produce la esperanza que es acto de la voluntad” (*apud* Ramírez Fierro, 2002a). Lo que nos interesa subrayar aquí es la relación de la esperanza, o función utópica si se nos permite usar esta analogía, con la voluntad y con cierta perspectiva de la racionalidad abierta, precisamente, a la esfera de lo posible. No es una racionalidad confiada en su saber, porque lo posible aparecería como necesario; tampoco es una racionalidad ciega pues sería vana en su espera. Es una racionalidad específica, abierta al futuro, a la espera, que supone a un sujeto cuya voluntad, o factor subjetivo, está puesta en ella y donde su inteligencia también la acompaña. Así que, volviendo al punto de partida de esta reflexión, que pudiera parecer una disgresión, el impulso de trascendencia no es una reacción mecánica o inconsciente, ya que alude a la manera en que el ser humano asume su contingencia y su historicidad, como lo ha señalado Arturo Andrés Roig, y porque pone en juego un tipo de conocimiento respecto de la realidad que lo circunda, su *topía*.

Según nuestra perspectiva, este impulso o anhelo de trascendencia tiene que ver más con la relación entre la función utópica y la imaginación, en tanto actividad también propia de la racionalidad humana.

5.3.4 Sub-función de historización y dialecticidad

Las primeras tres funciones son enunciadas por Arturo Andrés Roig y han sido expuestas así, al menos, por tres autores dedicados a la temática: Horacio Cerutti, Estela Fernández y Marcelo Villamarín (Roig, 1987; 23). Es necesario rescatar aquí la propuesta de Cerutti al enunciar una cuarta operación de la función utópica. Esta cuarta función surge contra las posiciones que deshistorizan el ejercicio utópico y da elementos para subrayar ese grado de conciencia de historicidad que el *homo utopicus* supone, tal como Roig propone, incluso como lo propio de la función utópica. De hecho, Roig ha reconocido la importancia de este señalamiento:

... -frente a quienes entienden que el ejercicio utópico es ahistórico y que, más aún, se pretende con él clausurar la historia- (la cuarta función) nos muestra cómo aquel ejercicio supone necesariamente la historicidad y por tanto la dialecticidad, cualquiera que sea el modo como se construya el discurso. Cerutti plantea la cuestión estableciendo las diferencias que se dan en relación a la temporalidad, entre el “discurso mítico” y el “discurso utópico”. (Roig, 1987; 21)

En efecto, como señala Roig, esta función de historicidad y dialecticidad no se contrapone y está implícita en las tres primeras funciones, pero permite remarcar con mayor firmeza la asunción del tiempo operante en la función o pensamiento utópicos. La actitud hacia la historia y la conciencia de historicidad es lo fundamental. Esto alude a que no sólo se tiene conciencia de la realidad o *topía* sino además que se tiene conciencia de que *puede* ser de otro modo, *utopía*. En suma esta cuarta función asume en su radicalidad lo contingente del ser humano y su mundo.

Según Cerutti, el discurso utópico “se caracteriza por su apertura a la historia, a la temporalidad, al devenir y al cambio”(citado en Roig, 1987; 21). Así, el funcionamiento del tiempo dentro del discurso utópico es radicalmente distinto del discurso mítico; mientras, en el primero se afirma la dialecticidad de la realidad, en el segundo se la niega y se propone la repetición de lo mismo, el eterno retorno. Aunque los discursos mítico y utópico se opongan en cuanto al tiempo operante en ellos, es conveniente preguntarnos, desde otro plano, por su funcionamiento específico y su eficacia en el mundo de la reproducción cultural, por cuanto ambos pertenecen al universo simbólico que constituye, performa y se articula con el mundo cotidiano o de la praxis, ya señalado por Arturo Andrés Roig y el propio Horacio Cerutti.

5.3.5 Sub-función constitutiva de formas de subjetividad.

Por su parte, Estela Fernández, en “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, agrega al cuadro de las funciones propuesto por Roig una más, la “función constitutiva de formas de subjetividad” o “la constitución de los sujetos a nivel simbólico”.

Tomando como punto de partida la propuesta teórica de Roig de que “no existen propiamente sujetos constituidos en forma previa a la producción del discurso mismo, como si éste sólo viniera a poner palabras a algo existente previamente en la trama de las relaciones sociales dada” (Fernández, 1995; 42), la función utópica permite construir en la “trama simbólica, un espacio de autoconocimiento de un sujeto que configura su propia identidad frente a otro sujeto a partir de un modo peculiar de pensar las contradicciones existentes y de articularlas discursivamente” (Fernández, 1995; 43). De alguna manera, esta función responde a una de las premisas expuestas por Roig para el análisis de las formas utópicas discutivas, a saber, el grado de autoconciencia de la situacionalidad del sujeto, de sus deseos y de sus posibilidades, hasta sus imposibilidades. Lo importante del discurso utópico no es lo dicho en tanto que real y objetivo, sino en tanto *enunciación* que, nos dice la autora argentina, se enfrenta a otros discursos, hegemónicos o no, con la racionalidad vigente en un aquí y ahora concretos y abre la perspectiva de lo real a través de la imaginación o la fantasía.

Lo utópico desde el punto de vista de la enunciación, remite, en un doble movimiento, a lo real como construcción teórica, cuyas posibilidades sólo se descubren a partir de la concepción de lo imposible con que se la mide, y al discurso como campo en el que se dirimen los conflictos por la producción del sentido y en que se estructuran, de manera siempre relativa e inestable, las relaciones intersubjetivas entre los hombres y los grupos sociales. (Fernández, 1995; 44)

Sólo que este doble apuntar del discurso utópico a lo real y a las relaciones intersubjetivas no puede ser mecánico ni directo; el análisis de los discursos utópicos concretos tendrá que mostrar su agudeza en cuanto a exponer con claridad cómo se logra esta imbricación. Pero hay más. Para Estela Fernández, la enunciación misma expresa las luchas ideológicas de los sujetos que se cohesionan a través de un discurso alrededor de “la construcción de formas de identidad que suponen un juego de reconocimiento y desconocimiento: la representación de sí mismo se elabora a partir de la exclusión de rasgos de identidad diversos proyectados o portados por otros sujetos” (Fernández, 1995; 44); es decir, en la construcción de nuevas subjetividades entran en juego procesos de identidad y diferencia que definen o caracterizan a los sujetos en su contexto o *topos*,

a partir del lugar que ocupan en él. La fuerza del discurso utópico radica en hacer evidentes los antagonismos sociales y en posibilitar simbólicamente nuevas formas de identidad que, aún no siendo existentes fácticamente, minan a las estructuras ideológicas dominantes al “construir formas de identidad alternativa, que suponen modos de autoreconocimiento frente a otro sujeto y frente a la ideología dominante” (Fernández, 1995; 45).

La construcción de nuevas formas intersubjetivas se produce a través de la sobredeterminación simbólica que, siguiendo a la autora, alude “al papel fundamental del lenguaje en la construcción de hegemonía” y se da a través de la metaforización, la cual ocurre cuando, en “la articulación discursiva, el locutor incorpora sentidos segundos que subvierten, ocultan, aluden, o eluden los antagonismos sociales (y) construyen nuevas antinomias y nuevos símbolos que los expresan” (Fernández, 1995; 45).

La enunciación de otros mundos posibles tiene fuerza simbólica, muestra y esconde al mismo tiempo, alude y elude. Sería demasiado afirmar que todo el discurso posee esta fuerza simbólica, pero sí es posible pensar que sea una de las características del discurso utópico y explicar su complejo funcionamiento, nunca unidireccional o mecánico, entre los sueños utópicos y la experiencia histórica que los toma como referentes.

Así lo expresa la autora: “por efecto de esa sobredeterminación simbólica y de esa metaforización de los significados, la función utópica del discurso puede proponer una transformación de las relaciones intersubjetivas e incluso puede cristalizar en la reformulación de las identidades sociales y políticas” (Fernández, 1995; 45-46). Mediante la sobredeterminación simbólica se subvierten los significados o se reinventan los sentidos de los códigos sociales al reinterpretarse. Sin embargo, dentro de los múltiples sentidos que se aluden, que se eluden, está lo que Arturo Andrés Roig indicó como dialéctica de la realidad o de la conflictividad social.

Bajo esta perspectiva, la función utópica no es mera retórica entendida como ornato del discurso, ni una mera cuestión formal de decir los discursos; precisamente, porque el discurso no tiene un valor independiente de los sujetos que lo hacen suyo, y porque tienen un referente práxico, es que puede trastocar las relaciones intersubjetivas. Este juego entre discurso y realidad, entre enunciación y enunciado, entre individuo, grupo y sociedad, que permite la creación de nuevas formas discursivas, tiene relación estrecha con los amplios alcances que el discurso tiene con respecto a la construcción de lo real mismo; podemos decir que, en sentido estricto, no existe una frontera entre realidad y discurso, sino que el discurso articula a la realidad, define o conforma a

lo real. Por ello, lo real es mucho más que lo “fácticamente dado”, pues incluso lo que se intenta significar con esta expresión está mediado por el discurso.

Para nosotros es necesario subrayar, no sólo la pertenencia del discurso utópico al mundo simbólico-cultural sino, además, explicar la manera en que los contenidos utópicos, precisamente por pertenecer a él, se abren a la polisemia y reclaman, siempre, la diversidad de interpretaciones que no escapan a las determinaciones o sobredeterminaciones de los sujetos particulares. En esta última función vemos, precisamente, la posibilidad de explicar cómo se articulan los discursos utópicos con el decurso histórico.

5.4 Emergencia de la contingencia y liberación: claves de la función utópica

Como conclusión relativa a este capítulo, tendremos que subrayar el reconocimiento de los sujetos concretos y las relaciones humanas que configuran sus expresiones en y desde el lenguaje. Desde la perspectiva de Arturo Andrés Roig, lo propio de la función utópica es su ejercicio por *sujetos de cultura*, los cuales tienen un grado de autoconciencia o autoreconocimiento, esto es, se saben sujetos sujetados, saben de su situación y se afirman en ella. Nada es más cercano a la libertad que la función utópica que asume la contingencia y la historicidad de los sujetos (individuales y colectivos) que portan la multifuncionalidad de la misma: la crítica-reguladora, la liberadora de todo determinismo, la anticipación del futuro, la asunción de la historicidad y de la dialecticidad y la creación de nuevas formas de intersubjetividad.

En otros términos, mediante la función utópica el ser humano accede a la trascendencia desde la inmanencia precaria –siempre- de la historia y donde interviene un determinado tipo de racionalidad ligada a la imaginación, pero sin renunciar a su ejercicio crítico y práctico.

Aquí subrayamos algunos aspectos que el filósofo argentino plantea sobre la contingencia y su vínculo con la facticidad social e histórica, y la libertad relacionada con lo posible.

1. Respecto de la contingencia, dice Roig que “la existencia se desarrolla entre la necesidad y la posibilidad si bien lo que caracteriza más fuertemente al ser humano se encuentra en el existir como universo de posibilidades. En cuanto contingencia, es trascendencia hacia el mundo y, como tal, es proyección u objetivación” (Roig, 2003; 105).

2. El autor se inscribe en la tradición marxista, por cuanto asume como premisa básica “la historicidad de los fenómenos sociales y culturales, la primacía de lo social frente a lo individual, de los modos concretos del ser sobre la conciencia y el pensar, de la ‘liberación’ sobre la ‘libertad’” (Fernández y Ciriza, 2001; 209). También se inscribe en dicha tradición por el énfasis que pone en la praxis concreta desde donde se articula y desde donde también es posible también desarticular la dominación.

3. La liberación es un proceso de humanización y dignificación. A diferencia del marxismo dogmático, Roig señala la importancia de los factores de subjetivación, presentes en la historia humana si bien, dice que “toda afirmación de la subjetividad es condicionante, pero también e inevitablemente condicionada. Hacemos nuestras circunstancias, mas también ellas nos hacen” (Fernández y Ciriza, 2001; 209). La subjetividad manifiesta, para Roig, ese soporte social que constituye a los hombres y las mujeres situados históricamente.

3. El carácter antropocéntrico del pensamiento de Roig, también lo inscribe en la tradición de crítica y sospecha del sujeto moderno, que no puede reducirse al sujeto epistemológico cartesiano ni al sujeto trascendental kantiano, tampoco al Espíritu Absoluto de Hegel; el sujeto es un “sujeto empírico, cuya temporalidad no se funda en la interioridad de la conciencia, sino en la historicidad como capacidad de todo hombre de gestar su propia vida” (Fernández y Ciriza, 2001; 211), no sólo desde el punto de vista material (trabajo) sino también simbólico.

4. Si bien se puede incorporar a Roig dentro de la tradición del marxismo crítico, también se incluye dentro del historicismo crítico latinoamericano, que se alimenta de la crítica a las ideologías y la semiótica. Gracias a todas estas tradiciones que convergen en su pensamiento, Roig plantea el modo en que opera la función utópica, entre otras funciones, en el lenguaje, y particularmente explica las raíces entramadas del pensamiento utópico. Su propuesta de las cinco sub-funciones de la función utópica permite comprender la compleja dinámica implícita en el discurso utópico que acompaña a la práctica social. Lo radical de la función utópica es, recordando líneas atrás las afirmaciones de Roig, la manera humana de asumir su existencia, esto es, de asumir su contingencia y su ser compuesto de posibilidades, porque es, como lo dijera Sartre, la posibilidad misma.

5. La conciencia utópica, como ya lo sostuviéramos en nuestro trabajo sobre Simón Rodríguez (1994), expresa la emergencia de la contingencia, la emergencia de los sujetos sometidos, silenciados, los cuales, en un acto de auto-reconocimiento, se ponen a sí mismos como valiosos y

pueden impulsarse, desde sus necesidades, colocándose más allá de ellas, hacia adelante. Así pues, “los actos de emergencia-contingencia son todos recomienzos, son inicios que nos abren al paso siguiente por la fuerza misma del mundo de las topías” (Roig, 2003; 111), el discurso y la práctica utópicos siempre los acompañan.

6. La fuerza de la utopía consiste en quebrar las totalizaciones, en poner de manifiesto el carácter contingente del hombre y del mundo que él mismo ha creado. Sin embargo, el mundo humano, producto de la praxis humana, no es el mejor de los mundos posibles puesto que la dominación y la violencia son también parte de él. El asunto es, para Roig, asumir y cambiar “el ‘sentido del mundo’ (que sólo) podrá ser alcanzado poniéndonos en su seno, con todos los riesgos de la contingencia” (Roig, 2003; 207). En este sentido, proponemos nosotros nombrar a la fuente de la función utópica como “impulso de trascendencia” más que como “impulso de evasión”, pues con ello queremos expresar, precisamente, el carácter de apertura del ser humano, su carácter extático que lo lleva a trascender desde su inmanencia, el mundo por él creado.

7. Si bien la emergencia de la contingencia y la liberación expresan rasgos propios del ser humano, desde el punto de vista de Roig, sólo algunos de ellos tienen la capacidad de ponerla en ejercicio; se trata de los “condenados de la tierra”, los marginados, cuyo poder consiste en dismantelar los universales ideológicos que encubren la dominación al “naturalizarla” o “deshistorizarla” y cuyos portadores de los universales ideológicos (grupos, instituciones, sociedades anónimas, etc.) asumen su historicidad no para trascenderla, sino para inmovilizarla. Por esta razón los discursos utópicos son expresión de los sujetos emergentes que, según su circunstancia histórica, asumen la crítica y proponen nuevas formas de relación intersubjetiva, de pensar, de vivir la condición humana. Para Roig, los sujetos emergentes actuales se expresan en las figuras de las Madres de la Plaza de Mayo, los indígenas de Chiapas, los *sim Terra* de Brasil y, agregamos nosotros, las “nuevas guerras” encabezadas por sectores amplios de la sociedad que defienden las fuentes de toda riqueza social: la vida y la tierra (agua, gas), como ha ocurrido en Bolivia y Ecuador recientemente.

8. Son visibles algunos puntos de confluencia entre los planteamientos de Hinmkelammert y los de Arturo Andrés Roig. En primer lugar, la acción colectiva. Los sujetos sociales más olvidados por las estructuras de poder -poniendo frente a ellas lo único que no se les puede arrebatar, su dignidad- son los que están más capacitados para criticarlas y proponer nuevas formas de trascenderlas. En segundo lugar, si bien Roig pone en cuestión al sujeto moderno, no renuncia a

pensar una utopía universalizable: la de la dignidad humana que se forja en el camino de la liberación; en tanto, Hinkelammert, por su parte, no deja de afirmar los contenidos más radicales de la imaginación utópica como una vida plena. En tercer lugar, ambos afirman la dimensión utópica de la razón, en su sentido de actividad crítico-reguladora de la función utópica, propuesta por Roig. Otro lugar de confluencia entre Roig y Hinkelammert es la importancia de la ética, para el primero, y de la moral de la protesta, para el segundo. Esto es, tanto la ética como la moral son los espacios de crítica del sistema de dominación, son el punto de partida para quebrar las totalizaciones paralizantes del devenir histórico.

9. Las divergencias más fuertes entre Hinkelammert y Roig son, según nuestro juicio, dos: la perspectiva trascendentalista del primero, frente a la perspectiva historicista crítica del segundo. Esta divergencia se manifiesta en el concepto de ser humano que cada uno de los autores plantea: por un lado, Hinkelammert propone pensarlo como sujeto trascendental que es condición de posibilidad de todo sujeto vivo: corporal y contingente; por otro, Roig propone pensarlo a partir de un a-priorismo antropológico, que indica el suelo común temporal, lingüístico, cultural, ideológico, etc., que cada uno de los sujetos concretos porta y que lo hacen ser del modo que es.

10. Y último, frente a la reconstrucción sincrónica del pensamiento utópico o historia de la utopía en América Latina planteada por Fernando Ainsa, Roig propone el análisis sincrónico del pensamiento utópico, desde el punto de vista temporal; así, por ejemplo, en *Utopías en el Ecuador*, propone una tipología cuya clave hermenéutica es la de “los enfrentamientos humanos y la lucha por la liberación” (Roig, 1987; 47) de las formas de dominación y opresión. Desde este punto de vista, en un mismo corte histórico, conviven diversas utopías concretas que no se debaten solamente en el plano de las propuestas ideales y de las ideas, sino en los espacios prácticos, políticos y sociales concretos. Así, Roig aborda las utopías poblacionales, las utopías del pillaje, las utopías magnas de integración continental, las utopías constitucionalistas, las utopías míticas, las utopías ciudadanas, utopías socialistas, utopías liberales, etcétera.¹³

¹³ Ver el resto del estudio introductorio de Roig y la antología de textos que constituyen el libro *La utopía en el Ecuador* (1987).

CAPÍTULO 6

Tensión utópica

Sólo [...] la resistencia de algo real permite distinguir lo que es posible de lo que es y proyectar más allá de ello la posibilidad. Aquí, como siempre, lo real es anterior a lo posible...

Jean-Paul Sartre

Es el lugar de presentar con mayor profundidad y rigor la postura del filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti;¹ para ello partiremos de los trabajos que consideramos como más sistemáticamente elaborados: un artículo que lleva por título “¿Teoría de la utopía?”, publicado en 1996; el libro *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, publicado en el 2000 y el breve libro publicado en el 2003 y cuyo título es *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. Sin embargo, aunque los trabajos a los que haremos referencia en este apartado son recientes, hay que decir que Horacio Cerutti tiene una larga trayectoria en digerir, rumiar sería una expresión más adecuada, este tema. Él mismo dice al respecto:

...yo empecé a interesarme por la cuestión de la utopía en el 68, y fue de manera más bien práctica, existencial, militante. Fue Roig quien me propuso estudiarla de manera teórica. Durante años hemos estado discutiendo esto y tratando, por una parte, de mostrar que hay una dimensión utópica en el pensamiento latinoamericano y, por otra -con la responsabilidad que nos cabe en este sentido-, de insuflarle una dimensión utópica también a la elaboración teórica y filosófica latinoamericana. (Cerutti Guldberg, 2003a; 30)

¹ Nació en Mendoza, Argentina en 1950, licenciado (Universidad Nacional de Cuyo, 1973) y doctor en Filosofía (Universidad de Cuenca, Azuay Ecuador, 1978), ha desempeñado su magisterio en distintas universidades de América Latina (Ecuador, Costa Rica, México) y ha sido invitado como conferencista a distintos centros académicos de Alemania, Argentina, Austria, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, España, Estados Unidos, India, Polonia, Puerto Rico, Rusia, Santo Domingo, Uruguay, Varsovia, entre otros. Para un acercamiento a su pensamiento y a su obra ver Mutsaku y García Clark (2001) y Ramírez Fierro (2006).

Son más de treinta años de debate, de acercamientos y de avances en torno a la utopía y lo utópico; por esta razón podemos afirmar que es un tema presente en toda la producción filosófica de Cerutti.

En el primer trabajo al que hacemos alusión aquí, “¿Teoría de la utopía?”, presenta, en un tono interrogativo, algo próximo, parecido a una teoría de la utopía, a una explicación del fenómeno utópico desde el punto de vista filosófico; una *teoría* que aún se resiste a aparecer como definitiva, pues en ella se consideran algunos de sus problemas centrales que han sido trabajados en numerosos ensayos del autor, algunos de los cuales hemos citado en el desarrollo de este libro. Pues, hay que decirlo, esta línea de pensamiento es la que nos ha permitido acercarnos al tema mismo de la utopía y nos ha servido como guía metodológica para analizar las otras tres propuestas teóricas ya desarrolladas. A lo largo de este trabajo hemos citado en diversas ocasiones algunos de los textos en los que Cerutti se aproxima a desmadejar el tema utópico y que nos han servido para seguir un camino más seguro, pues, recordando lo que él mismo ha afirmado, es necesario contar con una guía para enfrentar la “naturaleza” escurridiza de la utopía y lo utópico. Por todo ello, el tratamiento filosófico de lo utópico debe mostrar la complejidad de su funcionamiento, pero sin perderse en el camino.

El propósito de “¿Teoría de la utopía?”, “consiste en organizar de modo breve, riguroso y accesible los principales aspectos que conviene tomar en consideración para un tratamiento teóricamente fecundo de la utopía” (Cerutti Guldberg, 1996; 93).

Lo que nos interesa aquí, es poner de relieve lo que para el autor significa el lado riguroso de la explicación filosófica de la utopía y lo que en términos de fecundidad teórica o de clarificación filosófica aporta sobre el tema. La exposición de esta teoría sigue los pasos que la “metodología medieval consagró: Habrá una idea que describe y muestra el *ordo cognoscendi* y un retorno para insinuar algo del *ordo essendi*” (Cerutti Guldberg, 1996; 93).

En este sentido conviene ir distinguiendo cada uno de los órdenes para no llevar a equívoco las afirmaciones que se hacen en uno y en otro.

Algo que primeramente llama la atención es ese carácter de señalamiento metodológico que distingue el orden del conocimiento respecto al orden del ser. Primero, el camino parte desde el orden del conocer, después, justo a partir de él, se hacen indicaciones sobre el orden del ser. El autor dice *insinuaciones* respecto del orden del ser a través de “afirmaciones ontológicas (¿o cabría mejor decir ónticas?)” (Cerutti Guldberg, 1996; 93). Esta mera *insinuación* respecto del

ser, desde el conocer, apenas si dirá algo de esa “realidad fluyente a la que la utopía elusivamente alude” (Cerutti Guldberg, 1996; 93). Vemos en este eludir-aludir algo propio del pensamiento utópico que, a la luz de estas afirmaciones, radica en que en la utopía se crea o recrea un juego entre el decir y el ocultar, debido a su carácter simbólico,² que explicaría ese aludir y ese eludir en el mismo acto, proceso, momento y objeto simbólico.

Según nuestro juicio, además de lograrse ciertas *insinuaciones* respecto del orden del ser, la distinción metodológica propuesta también hace señalamientos acerca del propio orden del conocer, o, al menos, los tiene como supuestos asumidos. Vale decir que la teoría de la utopía no puede verse al margen de otras consideraciones filosóficas del autor, respecto a temas tales como la filosofía y su función eminentemente social y política, la historia de las ideas como elemento necesario para pensar *en y desde* América Latina, la relación obligada de la filosofía con las ciencias particulares, especialmente las sociales, etc. Y, en tanto no es nuestro objetivo hacer una exposición general del pensamiento filosófico de Cerutti, nos centraremos justo en exponer la síntesis más elaborada respecto a la utopía y en hacer los lazos pertinentes con otros temas analizados por este filósofo (Ver García Clark y otros, 2001).

La utopía, dice el autor, alude elusivamente a una realidad fluyente; esto quiere decir que no alude a ella de cualquier manera sino *elusivamente*, como evitando hablar de ella directamente. ¿A qué responde esta manera sesgada de hablar la utopía respecto de la realidad y cómo logra hablar de ella si efectivamente está en movimiento?

De aquí se pueden extrapolar dos afirmaciones: una ontológica (u óptica) y la otra epistemológica. La primera, que la realidad es deviniente, está en proceso continuo, no está en reposo, lo cual supone un esfuerzo racional (ámbito epistemológico) por pensarla en su movimiento; la segunda, que este pensar la realidad en general, no sólo el utópico en particular, no tiene un acceso directo a la realidad. Estas dos afirmaciones se encuentran desarrolladas en *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi* y es necesario decir dos palabras al respecto. Decir o pensar el ser o la realidad, que aquí usamos sin entrar en

² Respecto a la noción de símbolo, recuperamos aquí la definición –imagen- que Eugenio Trías desarrolla en *La edad del espíritu* (1994). Simbolizar expresa la “acción mediante la cual se ‘lanzan a la vez’ (*sym bállein*) dos fragmentos de una moneda o medalla dividida que estipulan, a modo de contraseña una alianza. Uno de esos fragmentos se puede considerar ‘disponible’ (el fragmento que se posee). El otro en cambio, se halla ‘en otra parte’. El acontecimiento simbólico constituye un complejo proceso o curso en el marco del cual puede tener lugar el encaje y la coincidencia de ambas partes. Una de ellas, la que se posee, puede considerarse la parte ‘simbolizante’ del símbolo. La otra, la que no se dispone, constituye esa otra mitad sin la cual la primera carece de horizonte de sentido:

mayores distinciones de orden ontológico o metafísico, hay que entenderlos, en el contexto del pensamiento del autor, en primer lugar, como la realidad o la totalidad de la realidad, es decir, la realidad como el objeto a pensar filosóficamente; pero, en segundo lugar, de manera más restrictiva: “Se trata específica y prevalentemente de la realidad social, histórica, cultural y política que es, en suma, una realidad sola con diferentes facetas, por así decirlo, una realidad de ser y espacio-tiempo, la realidad histórica. Pero, no una realidad histórica hipostasiada o alejada de la historia concreta, sino sumergida en la historicidad” (Cerutti Guldberg, 2000a; 50).

Así pues, en el marco de nuestra investigación filosófica sobre la utopía y lo utópico, habría que interpretar la afirmación de que la utopía y lo utópico aluden elusivamente a la realidad colocando mayor peso en esta última, en la realidad histórica en cuanto historicidad. Se trata, en suma, de pensar la realidad contingente no de manera abstracta sino concreta. Que la utopía y lo utópico alude elusivamente a ella resulta claro: en las utopías literarias, por ejemplo, se pone el centro de atención en las relaciones humanas, en formas diversas de organización social, de su producción material y espiritual, de la administración del poder a través de nuevas instituciones, en la organización del saber y la memoria, etc.; en lo utópico, o si se prefiere en la función utópica que plantea Roig, para usar una expresión antes analizada, también se pone el acento en los avatares del hombre arraigado en su historicidad, en sus circunstancias, para usar una expresión orteguiana que ya resulta familiar en el pensamiento latinoamericano, pero también en nuevas posibilidades que permitan quebrar lo que *es*, para que se realice lo que *debe ser*. Ahora bien, esa realidad “no se consume en lo que es y menos en lo sido. Tiene que ver con lo que está siendo y con lo que todavía no es, pero puede ser” (Cerutti Guldberg, 2000a; 52). Es decir, lo utópico, en tanto futuro y posibilidad, aparece como una dimensión de la realidad a pensar.

La segunda palabra al respecto radica en la forma misma de pensar a la realidad que no puede hacerse de manera directa sino a través de mediaciones lingüísticas, históricas, culturales, institucionales, disciplinares, ideológicas, éticas, étnicas, etc. Para el autor, asumir que así es el pensar general y el pensar filosófico en particular, significa combatir lo que denomina “ilusión de la transparencia” o realismo ingenuo, fuente de dogmatismos y del uso de la violencia frente a otros ejercicios del pensar, que no comparten el cuadro esquemático o sistemático (verdadero), de

es aquella a la cual remite la primera para obtener significación (lo que desde la parte simbolizante constituye lo que ésta simboliza: lo simbolizado en ella)” (Trías, 1994; 19).

lo que se dice *ser* la realidad, que se esconde tras un *deber ser* que se impone como el único o el hegemónico (Cerutti Guldberg, 2000a; 54 y ss).³

Después hacer estos dos señalamientos básicos en el pensamiento del autor, procedemos a exponer la teoría de la utopía propiamente dicha.

6.1 Taxonomía de la utopía

Una de las características de esta teoría de la utopía es, en primer lugar, poner sobre la mesa de discusión la polisemia del término; de ello se tienen como resultado tres distinciones semánticas que para el autor es necesario controlar racionalmente. Con el fin de evitar caídas en las erróneas y estériles discusiones sobre el tema. Por ello, el autor, recreando a Aristóteles cuando dice que el ser se evoca de muchas maneras, afirma que la utopía se dice también de muchas maneras. En este sentido, diríamos, “utopía” aparece como un término más que equívoco, multívoco, esto es, puede decirse y evocarse de diferentes maneras.

Nuestro filósofo procede a distinguir los sentidos del término desde los contextos en los que se emplea, es decir, desde sus *usos*. Veamos el primer sentido: “En el primer nivel de consideración, el término utopía es usado como adjetivo, si se permite *descalificativo*. Su sentido es claramente peyorativo y alude a lo quimérico, fantasioso y, sobre todo, irrealizable e imposible” (Cerutti Guldberg, 1996; 94).

En este primer sentido el autor usa el término *utopía*, aunque primariamente éste remite a la obra *Utopía* que, gracias y a partir de Tomás Moro, se da popularmente en el género literario, porque cotidianamente es usado como atributo que se predica de un sustantivo. Tal vez podría decirse con mayor precisión, en este primer nivel de significado, el término *utópico* es un adjetivo que califica negativamente algo o a alguien. Así, las expresiones “eso es utópico”, una idea, un deseo y hasta una persona que sueña o desea algo que por principio es bueno y deseable, pero que *de suyo* es inalcanzable. Este primer uso alude a lo irrealizable, a lo que desborda a la realidad, a lo fantasioso, etc. Lo utópico se revela entonces como *idealización fantasiosa*, por creer en demasía en los ideales que, aunque buenos y dignos objetos del deseo, se manifiestan irrealizables. El carácter negativo de los contenidos utópicos contagia a sus portadores al hacerlos aparecer como

³ Especialmente los párrafos “4. Combatir la ilusión de la transparencia o ¿cómo pensar?” y “5. Mediaciones

soñadores, pero puede alcanzar significados extremos hasta llegar a ser calificados de perversos.⁴ La relación entre el sujeto y sus ideales o deseos, como vemos, es muy cercana, porque el portador se juega en y por tales sueños o ideales, aunque los contenidos por sí mismos, al estar fuera de la realidad, son imposibles.

En su segundo nivel, lo utópico remite a un género claramente delimitado, que comparte características con el ensayo filosófico político y se ubica a medio camino también entre la ciencia ficción y la literatura. Este género tiene una estructura perfectamente delimitada, la cual se reitera con sorprendente regularidad en sus componentes [...] En este nivel, lo imposible se acerca a la posibilidad, aunque exclusivamente en un mundo ideal, de sueño diurno y, justamente por su inserción en ese mundo conceptual puramente, es un mundo o ciudad o sociedad perfecta. (Cerutti Guldberg, 1996; 94).

El segundo uso remite más a *las utopías* como construcciones literarias que tienen una naturaleza centáurica como definía Alfonso Reyes al ensayo, por no decir híbrida, entre el ensayo filosófico y político, entre la ciencia ficción y la literatura. Además, posee una estructura que reiteradamente se encuentra en las obras pertenecientes a este género. Así, “como el mundo soñado sólo es posible en la imaginación, este segundo nivel proporciona los elementos para el uso peyorativo cotidiano del término” (Cerutti Guldberg, 1996; 94). Es el carácter imaginario y la libertad de crear estos mundos, incluso como no-lugares, como fuera de la realidad, que explica el carácter de quimera, de fantasía y sobre todo de imposibilidad, de “sueño guajiro” del término en su uso cotidiano. La naturaleza literaria y profundamente imaginativa del género literario explica el uso cotidiano del término pero lo supera, pues, en el género literario lo imposible se convierte en posible para la imaginación. Sin embargo, como ya se adelantó en el capítulo anterior, la imaginación tiene una función epistemológica que consiste en construir vínculos que, en el caso de la utopía, se trata de las diversas dimensiones de la realidad o *topía* y trascenderlos hacia la *utopía*.⁵

Ya se aclaró en el capítulo 2 (“El género utópico y la modernidad”), lo que el género utópico le debe a la realidad y, especialmente, a la realidad americana, de tal manera que nos atrevemos a

privilegiadas”.

⁴ Es ejemplar en este caso la posición de Frederick von Hayek quien en su obra póstuma *La fatal arrogancia, los errores del socialismo* (1990), establece la relación entre los utopistas, socialistas y cualquier otro ser parecido a éstos, y cierta perversión del espíritu, al pretender que sus ideales se realicen en la realidad, cuando ésta muestra claramente, al menos para el autor, que no puede dejar de ser capitalista.

afirmar que, incluso, en su carácter de sueño o de fantasía, la utopía tiene un lazo de “principio de realidad” con su tiempo, con su *topía*, tal como lo plantea Eugenio Ímaz en el ya clásico estudio preliminar de *Utopías del Renacimiento* (Ímaz, 1980; 7-35).

Otro rasgo importante de las obras del género utópico es éstas “asumen plenamente que el tiempo es lineal, histórico; un tiempo que tiene un principio y avanza hacia un final. Se adhieren, por lo tanto, a la idea de una sociedad humana que se puede y se debe perfeccionar” (Cerutti Guldberg, 2003a; 16); no obstante, la idea de final paradójicamente paraliza o fija el tiempo en el mundo trazado como perfecto. El error de entender a la utopía y a lo utópico solamente en esta expresión de género literario y extrapolar o generalizar su naturaleza, ha llevado a asociarla con la violencia y el totalitarismo, como consecuencia directa de su implementación o realización concreta en la realidad. Aunque la parte positiva de la secularización de la historia es la asociación de la utopía con la idea de progreso, sin embargo, como ya señalamos, también se asocia a la idea de perfección y petrificación ulterior del tiempo que, generalmente, se dicta desde el ejercicio del poder, es decir, desde una posición ideológico-política privilegiada.⁶

El género literario nos permite, dice Cerutti, además de explicar la estructura de la utopía, aproximarnos a la “función misma de lo utópico históricamente operante” o tercer nivel de significación.

Vayamos por partes. Procederemos primero a aclarar la estructura y luego a mostrar cómo se opera el salto de significado de la estructura del género utópico hacia el tercer nivel semántico o la función de *lo utópico* históricamente operante. Dice Cerutti: “La *Utopía* (como género literario) tiene dos partes. La primera es un diagnóstico y la segunda es una propuesta terapéutica, la cual muestra el estado normal o sano de la perfección y los caminos que podrían conducir a él. Es la descripción de un fin y unos medios adecuados a él” (Cerutti Guldberg, 1996; 96). Así expuesta la estructura, es fundamental detenernos en dos puntos: primero, en la relación entre diagnóstico y propuesta y el uso de la metáfora clínica de la diagnosis médica, de la interpretación de los males sociales y de sus curas respectivas; y, segundo, en la relación entre medios y fines, donde la descripción del fin justifica o pone en juego a determinados medios. Lo que hay que subrayar aquí es el lazo indisoluble entre diagnóstico y propuesta, que propone Horacio Cerutti, pues generalmente los análisis de la utopía y de lo utópico incurren en desmembrarlos.

⁵ Ver de Ramírez Fierro “Imaginación y utopización” (1999).

Cuando se ha enfocado la utopía (en el segundo nivel, como género) desde una perspectiva que se considera científica, lo utópico aparece descalificado de toda científicidad, porque esta primera parte de diagnóstico aparece como muy poco confiable. En cuanto a la segunda parte, sólo contiene un conjunto de curiosidades fruto de la imaginación fecunda del autor y no tendría caso tomarla demasiado en serio. Ahora bien, esta pretendida valoración de lo utópico en verdad no es tal, ya que valora lo utópico justamente en lo que tiene de no utópico. Al advertir esto algunos estudiosos han procurado revalorar lo utópico y en ese movimiento han enfatizado el valor de la segunda parte, el momento de la propuesta, como si lo alternativo imaginario fuera lo propiamente utópico del género. No han advertido que al hacerlo perdían también lo propiamente utópico del género, desarticulando su estructura. (Cerutti Guldberg, 1996; 96-97)

El autor nos dice que en esta estructura, que ya ha sido reconocida por los estudiosos del tema (Marx y Engels, Horkheimer, Manheim, Ricoeur, etc.) y que ha sido analizada desde una perspectiva “cientificista”, la lectura de cada una de sus partes reporta: la primera, de diagnóstico y crítica del estado de cosas que la obra literaria denuncia, se considera “muy poco confiable”; y la segunda, de propuesta, se considera “un conjunto de curiosidades fruto de la imaginación”. Desde esta perspectiva se valora lo utópico desde lo menos utópico, es decir, desde la parte crítica del primer momento de la estructura.

Una segunda lectura ha querido revalorar al segundo elemento de la estructura, es decir, a la propuesta misma que se ha definido claramente como *lo utópico*, restándole con ello importancia a la primera parte de la estructura. El resultado de esta lectura es que lo utópico termina siendo una colección sin valor de sueños irrealizables, algo así como el baúl de las esperanzas muertas y frustradas.

En ambos casos, se ha desmembrado a la utopía en su unidad, se la ha descoyuntado, y con ello se ha sepultado su dinamismo, su movimiento interior. “Con esto, se arriba a un punto decisivo, porque es lo utópico de la estructura del género utópico lo que parece revelar el núcleo central de lo que se puede llamar utópico en cualquier sentido y de modo eminente [...] en el nivel de lo utópico históricamente operativo (Cerutti Guldberg, 1996; 97).

⁶ Ver el capítulo 4.

Habría que definir qué es lo utópico de la estructura del género, para entender aquello que revela el núcleo central de lo utópico históricamente operante. Aquí se produce un salto de significación de la estructura del género a lo utópico históricamente operante.

Ese núcleo central, nos dice Cerutti, radica en la articulación entre los dos momentos, la unidad entre diagnóstico y propuesta (en la metáfora clínica), entre *topía* y *utopía*. De tal manera, lo verdaderamente utópico es la unión tensional de ambas fuerzas, la crítica y la propuesta. Esta tensión expresa una tensión más radical -la tensión histórica- que, como dice Arturo Andrés Roig, se manifiesta en la conflictividad social. Cerutti, además, y según nuestra lectura, también apunta a la dialéctica de la historia y aparece operando históricamente como tensión entre el ser y el deber-ser, entre lo real y el ideal. Dicho de otro modo, en cada momento histórico están presentes las dos tendencias que permiten a todo ser humano decidirse, desde la tensión entre las carencias y los deseos, desde una crítica a la escasez que lo rodea, elaborando a contracuerza la imagen de una vida en plenitud o, al menos, una mejor situación que le sirve de acicate de la acción y de norte u horizonte axiológico, de brújula del camino.

Desde este punto de vista, *lo utópico* operando en la historia “es parte integrante de la dimensión simbólica (ideológica). En este tercer nivel o de lo utópico operando en la historia, se articulan diferentes niveles de codificación: conscientes, inconscientes, de intereses sectoriales, peyorativos, etc. Pero, a su vez lo utópico [...] opera en la realidad histórica, es parte activa de la historia como proceso” (Cerutti Guldberg, 1996; 98). Aquí, lo posible para la imaginación se torna posible en la historia y muestra el avance del proceso que se mueve, siempre, desde la tensión básica entre el ser y el deber ser, entre la realidad y los sueños.

Con todo lo antes dicho, nuestro autor llega a una de las conclusiones más importantes de su teoría de la utopía, esto es, que lo propiamente utópico es la tensión entre crítica y propuesta y que no cabe desarticular lo utópico. En *Filosofar desde nuestra América* (Cerutti Guldberg, 2000a; 171), no ofrece un cuadro que sintetiza los tres niveles semánticos antes expuestos.

Nivel	Instancia disciplinaria	Carácter	Realizabilidad	Denominación	Valoración
1. Utopía	Lenguaje cotidiano	Peyorativo	Imposibilidad en pensamiento	“Utópico/a”	(-)

2. Género utópico	Letras	Neutro o bivalente	“Posible” en la ficción	“Utopías”	(+ -)
3. En la historia	Filosofía	Positivo	Posible en la realidad	“Lo utópico”	(+)

Debemos subrayar que esa dimensión simbólica no es un adorno, un componente prescindible de la realidad social, sino que está profundamente enraizada en su formación (codificación) y también en su descodificación. Se trata, por un lado, del problema que a lo largo de la historia de la filosofía occidental, pero también de nuestra América, y desde una perspectiva pragmática, se ha tenido como la relación entre ideas y realidad; y, por otro lado, de la valorización de varios y complejos procesos que conforman la realidad social y a cada miembro de ella: niveles conscientes, redes inconscientes, factores de poder o de control que configuran a la realidad humana. Así, según Cerutti, “lo utópico forma parte de lo ideológico en plenitud [...] ¿Y qué aporta esta consideración al estudio de lo utópico? Ni más ni menos que la explicitación de su naturaleza simbólica, del lenguaje simbólico y si se permite, de praxis simbólica. O, mejor, del nivel simbólico que acompaña toda praxis.” (Cerutti Guldberg, 1996; 98).

Que lo utópico constituya lo ideológico en plenitud, nos recuerda lo que Bloch, en *Principio esperanza*, había explicado como la dialéctica de la ideología en la historia y el *plus* de sentido, la herencia o excedente cultural, que es alimentado por el espíritu utópico, es decir, por la espera, la esperanza (Bloch; 1977; I, 142 y ss).

Lo utópico operante en la historia “remite a la dimensión utópica de la razón humana, que tiene relación con la realidad histórica. Aquí lo imposible es continuamente rebasado y la historicidad se hace patente en esta frontera móvil. Lo utópico proporciona conocimiento respecto a la realidad y su estructura valorativa interactúa en la cotidianidad” (Cerutti Guldberg, 1996; 95). En otro lugar, nos dice Cerutti:

El hecho de experimentar la tensión entre ideales y realidad, que es el meollo de lo utópico, no necesariamente implica la aplicación de la violencia ni de autoritarismos para que los ideales se hagan realizables. No hay razón para asociar violencia y realización de valores o de ideales, no es una relación necesaria. No hay determinismo en las relaciones entre la realidad e ideal. Hay tensión, hay azar y hay contingencia, pero no una ley histórica que determine la realización de un mundo mejor. Cualquier mundo mejor es un deseo, un anhelo, pero no hay una regla que diga que se logrará, ni una ley natural, ni mucho

menos un determinismo. Lo utópico es caminar hacia lo perfectible pero no hacia lo perfecto, sin que sea necesaria una definición y una caracterización exhaustiva de lo perfecto. (Cerutti Guldberg, 2003a; 33-34)

Para aproximarnos al *ordo essendi*, anunciado al inicio de este capítulo, hay que decir que el orden del ser o de la historia tiene su correspondiente con la racionalidad humana, lo utópico aparece en uno y en otro nivel. Si se quiere ver solamente a las utopías donde se pone más claramente en funcionamiento, la racionalidad utópica, que incluye un esfuerzo por racionalizar, interpretar, diagnosticar a la topía, sobresale el ejercicio de la imaginación creadora que propone nuevas formas de intersubjetividad; pero si se quiere ver a lo utópico operando en la historia, lo nuevo y hasta lo insólito se juega en la cotidianidad, no en un mundo imaginario o irreal. Más bien, cabría afirmar que lo cotidiano está constituido por lo imaginario mismo y que la frontera entre lo real y lo irreal apenas si puede ser trazada. Para Cerutti, entonces, la realidad también está constituida por los ideales, no existe una separación tajante entre una y otros: “Hay que tener mucho cuidado en pensar la ingenuidad epistemológica de que los ideales no son realidad. Realidad en sentido fuerte es realidad más ideal. Aunque los ideales no tienen una naturaleza palpable, se puede experimentar su vigencia en la vida cotidiana” (Cerutti Guldberg, 2000a; 34). En otro orden de cosas, es el lugar de resaltar aquí, que lo utópico reporta siempre una estructura valorativa que se hace presente en la tensión entre lo real y el ideal. Esta base axiológica ha sido señalada por todos los autores tratados en esta investigación, especialmente Franz Hinkelammert y Arturo Andrés Roig; hay, diríamos, una voluntad de valor implícita en la estructura de lo utópico de la racionalidad humana que se juega tanto en la historicidad como en la racionalidad. Para Cerutti, la base axiológica también se encuentra presente en el corazón de lo utópico pero no se halla de manera pasiva o formal sino que, en realidad, “lo utópico constituye [...] el núcleo activo, especulativo y axiológico de todo proyecto y es el modo en que la esperanza se hace operacional respecto de la praxis” (Cerutti Guldberg, 1996; 95). Lo utópico, así entendido, jamás puede ser fuerza paralizadora; la voluntad de valor implícita conlleva a la acción y propone un contenido o un horizonte por conquistar. Por eso, no todo sueño es utópico y en esto radica su diferencia fundamental con todos los sueños que miran hacia atrás, queriendo reconquistar los espacios y tiempos perdidos; el actuar y pensar utópicos miran hacia adelante y responden a esa necesidad humana de poder cambiar su entorno hacia un horizonte más humano.

6.2 Tensión utópica

Hasta donde hemos expuesto, podemos subrayar la importancia de la idea de tensión utópica en la propuesta de análisis filosófico de Horacio Cerutti. Con ella intenta ser fiel a una posición dialéctica de la realidad, especialmente, como ya lo acotamos más arriba, de la realidad histórica. La tensión se manifiesta o se expresa de varias formas: topía-utopía, realidad-ideal, presente-futuro; todas ellas aluden a la tensión radical entre ser y deber ser.

Pero, la tensión requiere ser pensada en movimiento, es decir, en medio de la contingencia, porque si así no fuera estaríamos presenciando una mera tensión lógica, suprahistórica, formal. La tensión aquí aludida se da en la contingencia histórica y responde a ella. Cada época tiene sus propias tensiones que resolver, pues la tensión utópica expresa algo más básico, evidencia la conflictividad social y a los sujetos sociales que son sus actores, sujetos o portadores; cabría hacer la diferencia entre los sujetos que no quieren que el estado de cosas cambie, porque en ello se pone en juego su propia situación privilegiada, y aquellos otros que, por no tener una situación privilegiada o, al menos, de mejores condiciones de tener una vida digna son los portadores de las ideas utópicas y los que pueden encarnar la tensión utópica; es decir, son los sujetos emergentes siempre concretos que enfrentan la topía, planteando que la realidad puede ser de otro modo, de un modo más digno.

La historia se ha construido con base en utopías, si por ello entendemos el horizonte utópico, el horizonte axiológico, el horizonte de valores o de ideales que guía toda acción. Es muy importante afirmar que la historia se ha construido, porque es recuperar la fuerza y la actividad de sujetos humanos y ver que la historia no es igual a la naturaleza. Esta distinción fundamental tiene que ver con el esfuerzo por impedir que la realidad se ideologice en el sentido peyorativo del término. La forma elemental de la ideologización es naturalizar lo histórico, como cuando se dice, la globalización es ineludible, como si se tratara de un terremoto o de un huracán. Los seres humanos podemos modificar un proceso histórico; así como lo hacemos lo deshacemos, o lo hacemos de otra manera. (Cerutti Guldberg, 2003a; 36-37)

Lo utópico operando en la historia como tensión entre el ser y el deber ser se relaciona con los sujetos de la historia, con los grupos humanos, naciones, clases sociales, etc., que se afirman como sujetos, es decir, que se reconocen como valiosos e históricos y se esfuerzan por romper las formas fijas de relación, las instituciones caducas; también, plantean formas alternas de

vínculo social, de participación política, de producción, de concepción y administración de la justicia, de educar, etcétera.

Si bien los ideales forman parte de la cotidianidad y el ser humano es ante todo un sujeto activo, creativo y proyectivo, surge el problema de cómo se realizan los ideales en la realidad histórica. Para Cerutti los ideales se pueden *encarnar* en la historia.⁷

Si lo utópico es el gozne que une en tensión permanente la realidad con el ideal, si lo propiamente utópico es esa tensión en que lo real aspira al ideal y el ideal exige realizarse, sin que lleguen a identificarse totalmente y en forma perfecta, entonces progreso será esa posibilidad de avance de lo ideal hacia lo real, no para que la realidad de idealice sino para que lo ideal se haga carne histórica. Si lo ideal se encarna, entonces lo imposible se hace posible y los límites de la ley se pueden transgredir avanzando hacia lo mejor sin evadirse del proceso histórico. (Cerutti Guldberg, 1996; 100-101)

Que lo real aspire a lo real, lo leemos en el sentido del todavía no-no-es, implícito en la perspectiva ontológica derivada de la reflexión anterior, a la manera del *noch-nicht-sein* de Ernst Bloch, e indica que la realidad -histórica- está constituida también por el ideal; que avanza hacia él, gracias a las decisiones y acciones humanas; apunta, también, a que la dimensión de lo posible está ligada intrínsecamente al ser: el ser es y aún no es, deviene. Que los ideales se encarnen, irremediablemente nos conduce a las tradiciones judeo-cristianas, según las cuales existe la posibilidad de vivir en unidad la naturaleza divina y la humana ya venida al mundo –Cristo- o por venir; sin embargo, en el contexto del pensamiento ceruttiano, significa la posibilidad de hacer real una idea, terrenalizarla en mejores instituciones, leyes, formas de vida. Este tema se liga a la posición del autor respecto a cómo entender las ideas mismas y tiene filiación estrecha con la tradición de Ortega y Gasset y José Gaos, para quienes, desde cierta lectura hegeliana, las ideas no son entes abstractos, formales sino que constituyen el espíritu objetivo en forma de *ethos* o cultura. Es decir, para esta posición las auténticas ideas operan en la historia y tienen una función social por cumplir (Cerutti Guldberg, 2000b; 189). Así, bajo esta perspectiva general:

La distinción específica de la historia latinoamericana de las ideas proviene justamente de aquellos rasgos que subrayan la importancia del sujeto colectivo de las ideas, la historicidad ineludible de la producción intelectual, el modo de contextualizar, la materialidad de la inserción institucional de las ideas, su conexión

⁷ El autor usa este término para expresar que es posible que los ideales se realicen en la historia vivida (Cerutti Guldberg, 1996 y 2003a).

inicial con los procesos de constitución y consolidación de los estados nacionales, sus relaciones con lo político y el estado, etcétera. (Cerutti Guldberg, 2000b; 190).

Aunque recurramos a esta metáfora de la encarnación de las ideas y prefiriéramos hablar de este proceso como de su realización u objetivación, estaríamos frente al concepto de que los ideales pueden, y eso depende de la acción humana, hacerse realidades. Esto supone una breve, pero necesaria, reflexión en torno a la idea de progreso, pues podría afirmarse que la realidad avanza o progresa hacia el ideal. De la misma manera que en el género utópico hay conciencia del devenir histórico y hasta del progreso histórico de la topía hacia la u-topía, en lo utópico operante en la historia se acentúa el grado de conciencia de la historicidad, de la contingencia, de que las cosas no son en ella de manera necesaria e irremediable sino que, por el contrario, siempre es posible hacer algo para cambiar la situación o la topía, para proponer un mundo alternativo.

En la utopía operante en la historia se asume la posibilidad del cambio y con ello de la mejoría de la situación criticada. Lo utópico actúa en medio del carácter secular de la historia, no traza un lazo de unidad con fuerzas sobrehumanas o extra-supra-históricas. En este contexto, como ya se indicó más arriba, Cerutti apunta que el progreso es la posibilidad de transformar lo real incorporándole el ideal, pero en el sentido “de avance de lo ideal hacia lo real, no para que la realidad se idealice sino para que lo ideal se haga carne histórica. Si lo ideal se encarna, entonces lo imposible se hace posible y los límites (de lo factual) se pueden transgredir avanzando hacia lo mejor sin evadirse del proceso histórico” (Cerutti Guldberg, 1991a; 10). Es decir, se trata del movimiento de –desde- la inmanencia hacia la trascendencia histórica.

El ideal no es un modelo suprahistórico; parte de las necesidades concretas y se llega a él por medio de una acción concreta, práctica, política. Por ello no se trata de hacer meter a la realidad en el molde o modelo del ideal sino al revés, de ir colocando el ideal en la realidad por medio de la praxis. Este camino no es ni recto ni necesario. Por el contrario es el espacio del debate y la disputa, de la palabra y la acción, de la conducta ética y del compromiso histórico. Por ello, no se puede hablar en nombre de la utopía como si se empeñara el proceso histórico en una sola dirección o proyecto humano, en *una* Utopía universal y unívoca.

Lo humano, de suyo, es lo diverso, no lo necesario sino lo contingente, a la manera de lo que Arturo Roig explica la presencia de varios discursos utópicos en un mismo corte histórico, en cada universo discursivo. Reducir lo utópico, operando en la historia la idea de utopía en tanto

género literario, y reducir el género utópico a la idea de modelo, es la fuente de numerosos equívocos no siempre bien intencionados, pues ha servido para decretar el fin de las utopías justificando con ello que este mundo, si no es el mejor, es el único posible.

Los ideales, por tanto, actúan simbólicamente en la realidad cotidiana y son la fuerza movilizadora de la acción.

6.3 Lo utópico operando en la historia y en la reproducción cultural

Para entender con claridad la manera en que lo utópico opera en la historia, es necesario preguntarnos sobre cómo se logra mantener y transformar una realidad histórica concreta. Para ello es necesario hacer un rodeo que nos permita una mejor colocación teórica frente al problema.

Así pues, la primera premisa que hay retomar es, que lo utópico “alude a una dimensión de lo imaginario y simbólico” (Cerutti Guldberg, 1991a; 100) que acompaña a toda praxis; pero no todo lo concerniente al mundo imaginario o simbólico que acompaña a la praxis, merece ser considerado como utópico.

Entendemos por utópico sólo aquello cuyo contenido marca sentidos nuevos, transformadores, disruptivos de lo dado. Por ejemplo, la expresión martiana *nuestra América* implica una actitud crítica frente a nuestra historia pasada y reciente, supone una valoración, y puede marcar un rumbo de la acción política, militante; puede ser un criterio de decisión y marca, a la vez, un proyecto. *Nuestra América* forma parte del universo simbólico que caracteriza a la cultura latinoamericana o, mejor, nuestroamericana como lo marca Cerutti. Otra más, *Inventamos o erramos*, salida de la pluma de Don Simón Rodríguez a mediados del siglo XIX, representa igualmente una crítica y una consigna para todos los americanos y forman parte del imaginario utópico nuestroamericano.

Pero, para poder avanzar más hacia la explicación de cómo lo utópico está presente en la historia cotidiana, en la vida de los pueblos, habrá que definir obligadamente, al menos dos términos: el de cultura y el de símbolo.

Si bien la noción de cultura es problemática y polisémica, por cultura entendemos aquí, según lo plantea la antropología interpretativa, el conjunto de prácticas sociales y la red de significados que articulan o explican esas prácticas (Geertz, 1997) que no constituyen prácticas inertes,

carentes de sentido o de significado para la colectividad que las realiza, sino que justamente son el universo simbólico de quienes las efectúan. Desde este punto de vista no hay ni puede haber un hombre natural, sino siempre hombres concretos, de carne y hueso -en la expresión de Leopoldo Zea-, cuyas acciones están determinadas por ciertos códigos de sentido. Sin embargo, para explicar los procesos culturales concretos es necesario reconocer que existen diversas mediaciones que forman el tejido de sentido de un grupo y que, en los análisis etnográficos concretos, se descubra que no hay un solo sentido que constituya y explique toda una cultura o a todos los miembros de un grupo social. En la experiencia concreta existen varios niveles de ordenación simbólica como el nacional, el regional, el étnico, el religioso, el de género, el idiomático, entre otros; de tal manera, resulta imposible pensar a la cultura de una manera homogénea y puramente hegemónica.

La noción de símbolo, la noción de símbolo, como ya lo anticipamos, es una noción abierta, no unívoca. Algunos autores parten de una imagen o metáfora para aproximarnos al concepto: Eugenio Trías nos remite a la medalla o moneda dividida en dos que se daba en la antigüedad como muestra de amor o de fidelidad; al unirse perfectamente las dos partes se provocaba la *symbállein* o acto de simbolizar. Lo importante de esta metáfora es que cada uno de los portadores posee una parte y que gracias a esto puede buscar la otra mitad. Una parte se posee, la otra no, se busca; pero, gracias a que se tiene materialmente una parte, es posible buscar la otra.

Una de ellas, la que se posee, puede considerarse la parte “simbolizante” del símbolo. La otra, la que no se dispone, constituye esa otra mitad sin la cual la primera carece de horizonte de sentido: es aquella a la cual remite la primera para obtener significación (lo que desde la parte simbolizante constituye lo que ésta simboliza: lo simbolizado en ella). (Trías, 1994; 118)

Así, la parte que se posee alude a la que se busca y no cualquier otra cosa puede convenir con ella. En el caso de las dos expresiones antes referidas, *Nuestra América* e *Inventamos o erramos*, constituyen la parte simbolizante; la crítica, las valoraciones implícitas, el programa o el proyecto derivados de ellas, constituyen lo simbolizado.

Mario Trevi, en *Metáforas del símbolo*, propone hacer una lectura desde el psicoanálisis de la formación individual y cultural, donde el símbolo es leído desde una perspectiva metafórica; el símbolo, expresa, “dice y no dice, o quizá dice una cosa diciendo contemporáneamente (en un lenguaje analógico) otra cosa no directamente evidenciable dada la no expresabilidad del todo del

que forma parte y de donde proviene” (Trevi, 1999; X). Así considerado, el símbolo representa una parte accesible y otra inaccesible para su portador. Esta región ignota puede, sin embargo, ser aludida por la mediación simbólica, por la mitad que se posee y que nos es accesible. Por eso, a diferencia de un concepto o una definición, el símbolo está abierto a la interpretación y a la disputa.

Podríamos convenir con Mario Trevi en que el símbolo es “la dimensión que adquiere cualquier objeto (artificial o natural) cuando éste puede evocar una realidad que no es inmediatamente inherente” (Trevi, 1999; 2) y que, de este modo, constituye una realidad que no se agota en sí misma en su referente real, y que, si acaso lo tuviera, lo rebasaría.

Esta dimensión simbólica tiene una virtud que hay subrayar en dos sentidos; el primero está expuesto por Ortiz-Osés respecto a que “el lenguaje simbólico, en efecto, es un lenguaje metafórico y, como ya mostró P. Ricoeur, toda metáfora realiza una impertinencia semántica por cuanto relaciona niveles de la realidad distantes y distintos configurando así una auténtica coimplicación de ámbitos diferentes reunidos por comparación analógica, lo que proyecta un horizonte de comunicación y sentido a nuestra existencia (Ortiz-Osés, 2003; 91).

Desde este punto de vista la función utópica que pertenece al mundo simbólico y que acompaña a toda práctica social dota de horizonte de sentido a la práctica misma y permite la comunicación entre las personas.

El segundo, está expuesto por Horacio Cerutti y radica en que las metáforas tienen una función social: “Las metáforas vendrían a rellenar histórico-culturalmente los requerimientos de mediaciones” (Cerutti Guldberg, 2000a; 142-143), que el pensar (no dialéctico) no puede proponer.

Sin embargo, y esperando que esta aproximación nos allane el camino emprendido, tendremos que preguntarnos por la condición del portador de la medalla, el ser humano, el único, al decir de Ernst Cassirer, capaz de simbolizar. Para el autor alemán, el hombre no puede definirse como un animal racional sino, precisamente, como un *animal simbólico*, lo cual no significa excluir a la razón sino que su condición simbólica la incluye y la supera, pues “la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son simbólicas” (Cassirer, 1963; 49).

De la misma manera, Mario Trevi expresa que el símbolo es irreductible al raciocinio y constitutivamente implica una totalidad que sobrepasa a la razón, pues “el símbolo deviene el

motor de un modo de pensar (actuar) del hombre opuesto a la razón cartesiana, quizá integrándola, quizá incluso, englobándola como categoría secundaria” (Trevi, 1999; 4). Así, pues, el símbolo al no pertenecer al mundo natural, físico y meramente racional, constituye una nueva realidad, la realidad simbólica que forma y conforma a la cultura. A su vez, Antonio Caso ya lo había afirmado desde otros referentes, el de la crítica al positivismo, que “toda cultura es simbólica” (Caso, 1971; 168) y el ser humano, cada nuevo individuo, es su producto y productor. Es pertinente responder ahora de qué manera lo utópico forma parte del mundo simbólico. Para contestar recordaremos, en primer lugar, lo señalado por el filósofo mexicano Alfonso Reyes en “El hombre y su morada” (1943) que los ideales actúan de manera simultánea en el tiempo y en el espacio y determinan las evoluciones sociales; en segundo lugar, afirmaremos, siguiendo a Cassirer, que el ser humano es el único ser para quien existe la diferencia entre lo real y lo posible, pues “ni para los seres por debajo del hombre ni para los que se hallan por encima de él existe la diferencia entre ‘lo real’ y ‘lo posible’” (Cassirer; 1963; 90). Justamente en lo posible insertamos a lo utópico operando en la historia; lo utópico abre lo posible o, de otro modo, quiebra lo real. Para Cassirer, la importancia de lo posible radica en que brinda un *sentido* a lo real, y lo posible forma parte de los símbolos.

También las utopías, en el sentido de género literario, forman parte del universo simbólico y su función es “describir y traer a la realidad un inesperado futuro de la realidad. En la historia de la civilización la utopía ha cumplido siempre esta tarea [...] la gran misión de la utopía, no consiste sino en hacer lugar a lo posible, como lo opuesto a la aquiescencia pasiva al estado actual de los asuntos humanos. Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano” (Cassirer, 1963; 98).

Sin embargo, a diferencia de la posición de Cassirer y que se convierte en un autor obligado para acercarnos al *homo symbolicus*, diremos que no consideramos al ser humano constituido por una inercia natural o como naturalmente pasivo. Por el contrario, lo concebimos como un ser en permanente cuestión, donde se debate su propia condición y, en este sentido, como proyecto, abierto a la posibilidad, como libertad y contingencia. Pero a esto agregamos, como ya lo había afirmado el autor central de este apartado, que la realidad en su sentido radical es la suma de lo real y el ideal.

Para Mario Trevi, el símbolo “es una realidad psíquica al ser proyecto, al ser ‘espacio’ formal capaz de alojar una transformación” (Trevi, 1999; 7) y no un ámbito dado en el pasado que nos

condena a repetir o a recuperar lo que fue. Damos paso al mismo autor para que su posición sea mejor recuperada:

Para Jung el símbolo no es una descarga pulsional, sino por el contrario el medio a través del cual la energía psíquica se convierte en proyectos de existencia, en estructuras posibles, en esbozos formales de futuro. El símbolo no revela la pulsión que se ha suprimido (para esto basta el síntoma, o el símbolo síntoma), sino que revela el “todavía-no” implícito en la existencia y que está estrechamente relacionado con la estructura específica del animal hombre. (Trevi, 1999; 65)

Lo interesante de esta propuesta de explicación psicoanalítica (junguiana) es su vínculo con la ontología de la esperanza y el enlace que establece entre los procesos individuales y socioculturales. Así, el símbolo junguiano en tanto portador de lo posible, es lo que distingue al hombre de las bestias y los dioses. Sólo él es, y en esto suscribimos a Sartre, el ser que es al mismo tiempo posibilidad, apertura, trascendencia, pues es rebasamiento de sí mismo: “el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y por otra parte es persiguiendo fines trascendentes como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo” (Sartre, 1998; 41). La afinidad de los autores presentados (Mario Trevi y Ernst Cassirer) queda de manifiesto en este punto: el hombre pone en juego su ser en el ámbito simbólico que lo acompaña y lo constituye. De ahí que podamos hacer una conclusión parcial con Mario Trevi:

El hombre es el animal que tiende continuamente hacia un estado diverso y ulterior o, queriendo arriesgar una perspectiva ontológica, el ente que constantemente se trasciende. Desde este punto de vista, el arte, la poesía, la imaginación religiosa, están ciertamente entrelazados de símbolos, pero esos símbolos son esbozos de proyección, formas que anticipan todavía lo no vivido, modos de vivir lo trascendente en su inmanencia. (Trevi, 1999; 9)

De esto podemos solamente apuntar que lo utópico está imbricado en lo simbólico mismo puesto hacia el futuro, hacia adelante, y que aunque no haya garantías de que lo porvenir deba ser necesariamente, el campo abierto de la posibilidad, permite poner en juego la condición del ser humano y la ampliación de su ser que es y que no-es-todavía, le permite colocarse frente a esta tensión y decide actuar creativamente. Expresiones como *nuestra América* o *inventamos o erramos*, expresan simbólicamente la tensión entre el ser y el deber ser o entre el ser y lo que

todavía- no-es; son síntesis utópico-simbólicas que aluden elusivamente el estado de la realidad sociocultural de nuestra América y del mundo y proponen tanto una lectura de la realidad, un diagnóstico, como un proyecto, una tarea pendiente.⁸

Hasta aquí hemos avanzado por los conceptos de símbolo y cultura y los hemos relacionado con lo utópico operando en la historia, pero falta por explicitar lo que entendemos por reproducción cultural y la manera en que lo utópico opera en ella. En otros trabajos hemos retomado el concepto de reproducción cultural a la manera en que los antropólogos sociales y particularmente los etnólogos lo plantean,⁹ básicamente porque con este concepto explican cómo una cultura particular se mantiene viva y la manera en que el universo simbólico se materializa y paulatinamente se va transformando.

Así, pues, conviene señalar de entrada que la reproducción cultural sólo puede ser concebida a partir de prácticas concretas donde se unen acciones y sus representaciones simbólicas, articuladas por tres elementos: la cultura, la identidad y la ideología de un grupo. Esta perspectiva es compatible, teóricamente hablando, tanto con los planeamientos de Arturo Andrés Roig desarrollados en el capítulo 5, como con los planteados por Horacio Cerutti en éste.

La ideología se entiende en un sentido amplio, no restringido a la noción negativa de falsa conciencia, que reduce las representaciones ideológicas a engaños o encubrimientos de la “verdadera” realidad. Se propone una interpretación más amplia y positiva que incluya y explique la noción de ideología como falsa conciencia de los grupos hegemónicos. Así considerada, la ideología es “el conjunto de representaciones y prácticas que son el resultado de la relación de la realidad social y su representación ideal, que contribuye a la reelaboración simbólica de las estructuras materiales, y permite comprender, reproducir y/o transformar el sistema social renovando y reestructurando el sentido” (Aguado y Portal, 1992; 41).

La ideología así entendida, no reducida a la falsa conciencia o a la fase decadente de la ideología, como lo expone Ernst Bloch en *Principio esperanza* (Bloch, 1977; I, 142 y ss)¹⁰ permite entender

⁸ La exploración de la relación entre lo utópico y lo simbólico la exponemos en el artículo “Por una racionalidad utópico-simbólica”, (Ramírez Fierro, 2002b; 59-66).

⁹ Ver de nuestra autoría “Un acercamiento al concepto de educación integral-intercultural (a partir de la reproducción cultural)” (Ramírez Fierro, 2002a, 137-149).

¹⁰ Conviene señalar aquí que para Bloch toda ideología que puede ser entendida como la unión de prácticas y representaciones atraviesa por tres momentos: el preparatorio, el triunfal y el decadente. En el primero se puede hablar de ideología revolucionaria que contienen una gran capacidad crítica y revolucionaria; en el segundo la ideología triunfante lleva a la materialización institucional sus ideales y valores, etc.; y la tercera en la que la ideología deja de ser propositiva y quiere seguirse manteniendo como representación hegemónica sin responder a las necesidades de la realidad que para entonces ya la rebasan.

cómo ciertas representaciones, especialmente las hegemónicas, articulan la cotidianidad materializándose en prácticas concretas, es decir, formando parte de la cultura viva de un grupo o una clase social. La capacidad transformadora del sentido se materializa en el cambio de un sistema social, de sus prácticas concretas; en este factor radica la fascinación del poder, en hacer que la gran mayoría de una colectividad piense, actúe, valore, según ciertos códigos de sentido. Cabe agregar algunos matices desde la posición de Arturo Andrés Roig, pues el sentido nunca es *un* sentido por más hegemónico que sea; hay un universo discursivo que tiene ciertos rasgos que lo definen, pero hay otros sentidos o discursos contra o frente a los cuales se caracteriza y que marcan otras formas de reelaboración, de vivir y de actuar el sentido, formas con las cuales convive el hegemónico y ante quienes quiere ganar espacio.

Uno de los rasgos más importantes de la ideología es su parcialidad, y ésta depende del lugar de los sujetos en la sociedad. Así lo ha planteado Arturo Andrés Roig en el capítulo anterior; todos los miembros de una comunidad o sociedad son agentes ideológicos, y la ideología no se queda en un mero nivel de representación sino que se materializa en prácticas, instituciones y políticas concretas. Por esta parcialidad, que recorre todo el tejido social y las relaciones generadas por él, se puede afirmar que no hay lugares naturales o neutros, al igual que no hay sujetos o discursos que escapen a lo ideológico.

La identidad puesta en juego en la reproducción cultural implica varias experiencias de un mismo proceso: “la relativa a la conservación o reproducción (que garantiza la permanencia [del grupo]); la referente a la diferenciación (respecto otros grupos) y la que podemos señalar como identificación” (Aguado y Portal, 1992; 45). La identidad de un grupo no es un asunto de meras ideas resguardadas por los libros de texto o por las constituciones, sino que se trata de ideas o representaciones que acompañan prácticas sociales específicas, de ideas encarnadas en la vida cotidiana y en sus instituciones. En estas prácticas concretas están presentes muchas mediaciones que no está por demás volver a señalar: conscientes, inconscientes, lingüísticas, somáticas, de género, étnicas. Vale decir que en las prácticas sociales participa cada individuo en su complejidad e integralidad y, por ende, también se pone en juego el pasado, el presente y el futuro, lo individual y lo colectivo, lo que ha sido, lo que es y lo que se quiere ser. En este proceso, la tensión utópica forma parte de la reproducción cultural mostrándose como la tensión entre lo que ya se es y lo que se quiere ser. Vale la pena señalar que en la reproducción cultural hay una línea de continuidad entre los procesos personales y los colectivos, porque “lo cierto es

que tanto la personalidad como la cultura son dos continuos en constante estado de cambio, y como tales poseen sus peculiares procesos de desarrollo, de creación de nuevas pautas de respuestas y de extinción de las antiguas” (Iturbe Luquin, 1998; 109), especialmente cuando pesan, sobre algunos sectores y clases sociales, privaciones fundamentales que impulsan su acción liberadora.

Un problema ligado a lo anteriormente expuesto es considerar el papel del poder en la reproducción cultural, del poder entendido en un sentido amplio como capacidad de hacer, de transformar la realidad, pero también de dominación. Partimos de una noción amplia de poder, donde éste puede ser considerado como *poder hacer*, como fecundidad creativa que requiere de la fantasía y de la imaginación, por sus fuerzas suturantes de la realidad carente o desgarrada. Sin embargo, cuando esa capacidad transformadora de la realidad se convierte en dominación, el poder-hacer se va reduciendo con el fin de paralizar esas fuerzas creativas. Ambas formas de considerar el poder, están en juego en la reproducción cultural: tanto aquellas que intentan paralizar lo utópico en la historia, la creatividad humana, como las que se esfuerzan en transformarla. Como ya dijimos más arriba, en la reproducción cultural entran en juego diversos grupos, sectores o clases sociales, distintos sujetos o actores concretos insertos en la estructura social de modo particular, que hacen y piensan en determinada forma, razón por la cual no se puede hablar de manera absoluta sobre una representación homogénea del pasado, del presente o del futuro. Lo importante de este proceso es que se reelabora el pasado desde nuevas posibilidades de entenderlo, de insertar nuevos proyectos individuales o colectivos, pues lo propio de la historia es su carácter contingente, que consiste en que siempre es posible que sea de otro modo.

La contingencia cobra sentido por la voluntad de valor, por la base axiológica desde donde cada sector, persona, instituciones, grupos, naciones o culturas, se realiza como proyecto.

La utopía corresponde a la naturaleza ex-estática del hombre: el hombre es proyecto, su ser no está dado, la trascendencia acompaña a la contingencia, al darse en el mundo y en la historia. La base axiológica es la que le permite orientarnos en un mundo transido de historicidad y de conflictividad. Su racionalidad es más que razón lógica, incluye dimensiones como la imaginación creadora, o la simbolización. ¿Cómo orientarse en el mundo que está en proceso continuo y donde se pone en juego nuestro propio estar en él? La tensión utópica apunta a las dos fuerzas desde donde se toman las decisiones, el *desde* y el *hacia*, el ser y el deber ser.

Y llegamos al comienzo de nuestra reflexión de este capítulo: la naturaleza simbólica de la utopía, por su *aludir elusivamente* a lo real, esto es, no directa sino metafóricamente, indirectamente, tanto a lo que es como a lo que debe ser; pero nivel simbólico que acompaña las acciones humanas concretas, encarnando los ideales en prácticas concretas.

CAPÍTULO 7

Utopología desde nuestra América

Los actos de emergencia-resistencia son todos recomienzos, son inicios que nos abren al paso siguiente por la fuerza misma del mundo de las topías...

Arturo Andrés Roig

7.1 ¿Qué entender por utopología?

El primer acercamiento conceptual a la *utopología* como teoría del cambio nos podría aproximar, con cierta traición a nuestros propósitos, a la visión clásica de Aristóteles que vio en la física precisamente el ámbito de dicha explicación. En un punto estamos cercanos a esa vieja visión: en explicar lo contingente; pero, en cuanto a partir de una visión metafísica y suponer el hilemorfismo, estamos muy lejos en nuestro tiempo. A diferencia de la formulación aristotélica, lo propio de nuestra reflexión no es el campo de los cuerpos materiales sino del complejo marco del mundo social y cultural.

El primer asunto que hay que aclarar es si *utopología* puede definirse o debe entenderse como *teoría de la revolución*, en tanto que por este término se explican generalmente los cambios profundos, estructurales de la sociedad, en orden político, social o económico e incluso en orden al género y a la sexualidad. Pero, además, a la idea de revolución se asocia casi inmediatamente la idea de violencia mediante la cual esos cambios son posibles.

Partamos de una premisa: “se define a un revolucionario porque *va más allá* de la situación en la cual se encuentra” (Dunayevskaya, 1989; 195), premisa que, en el lenguaje y compromiso político marxista del siglo pasado, significó una acción que implicaba “un cambio de estructura del sistema de propiedad (privada)” (Dunayevskaya, 1989; 195). En este sentido, una teoría del cambio social, que incluya las dimensiones personal e institucional, porque no hay sociedad sin unas ni otras, deberá tomar en cuenta ese nivel profundo de la organización social que el mismo

Marx llamara el régimen de propiedad y sus distintas manifestaciones, dialécticamente interrelacionadas (producción, consumo, distribución e intercambio) (Marx, 1982).

También queda clara la relación cotidiana, muy generalizada, entre el “revolucionario”, “soñador” y el “utopista”. Todos ellos, por principio, quieren *ir más allá* de la situación dada, aunque en el significado de cada uno de estos términos haya diferencias sustanciales que considerar. Diremos, pues, que todo utopista es revolucionario y soñador; que todo revolucionario es soñador y utopista; pero que, no todo soñador es un revolucionario o utopista.

Es obligado mencionar que tras la crisis de las sociedades del bloque socialista, y tras la revaloración crítica del socialismo real y los marcos teóricos que lo sostenían, hay una necesidad de volver a la utopía, como bien lo asegura Adolfo Sánchez Vázquez en una de sus recientes obras (Sánchez Vázquez, 2000).

En un trabajo de 1987 (“Utopía y revolución”) Horacio Cerutti decía con toda claridad que “el pensamiento progresista nuestroamericano –surgido de las movilizaciones libertarias de los sectores populares- carece de una concepción teórica de la revolución” (Cerutti Guldberg, 1991a; 47); y entendía por tal, el “constructo argumental que permite planificar, justificar y ejecutar una transformación estructural y valorativa de la sociedad, con el fin de que principios como justicia, solidaridad, respeto a la naturaleza y a los derechos humanos -en especial el derecho a la vida y a las decisiones que le afectan- se vean cumplidos para las mayorías, por lo menos de nuestros contemporáneos” (Cerutti Guldberg, 1991a; 47-48); aunque, también, como sabemos, en estas decisiones está en juego la posibilidad misma de la vida de las futuras generaciones en el planeta, más aún si tomamos como punto de referencia el ecocidio, la responsabilidad que el género humano tiene en él y, desde luego, la propia responsabilidad de la iniciativa privada.

Tras las investigaciones de las diversas disciplinas sociales y humanas podemos constatar que “la transformación estructural de la realidad no se efectúa históricamente más que por una acción social difícilmente reducible a geométricas argumentaciones” (Cerutti Guldberg, 1991a; 48), de modo tal que la exigencia de su justificación teórica, ese ánimo de planificación y su ejecución, no se da automáticamente. Entre la justificación teórica, la planificación política y la acción práctica siempre hay distancias. Incluso, a la altura de la reflexión histórica, sociológica o económica, tendremos que afirmar que el decurso histórico no tiene el mismo ritmo, no va avanzando todo a un mismo paso, puesto que reúne, para emplear una imagen geológica, en un mismo corte diacrónico distintas capas tectónicas que se mueven a diversos ritmos (al menos citemos cuatro: el orden político, el económico, el social y el cultural) (Centro Tata Vasco, 1995).

Por supuesto que en una teoría de la revolución o cambio estructural de la realidad social, para los autores que han analizado a la utopía desde la filosofía, no deja de tener presencia la dimensión utópica que se juega en las redes simbólicas que cruzan constituyentemente por todos los tejidos sociales. Redes simbólicas que, no debemos olvidar, también están en disputa, verbigracia, en todos los niveles, político, ideológico, religioso, económico, educativo, etcétera.

Ligado a lo anterior, se pone en juego la idea del *Sujeto* de la historia. El paradigma moderno que ensalzó una perspectiva monolítica (el Sujeto epistemológico, trascendental, político, económico, etc.) ha entrado en franca crisis desde hace más de cien años. Sin embargo, desde finales del siglo pasado, la discusión filosófica y política está lejos de la idea de un sujeto universal que avanza, lenta pero decididamente, por *una* solitaria ruta posible de la Historia. Desde la filosofía de la cultura, pero también desde la sociología y la historia, los autores prefieren nombrar a los diversos sujetos sociales, muchos de ellos emergentes, que hipostasiar a un Sujeto; aunque, por otro lado, todavía podemos constatar que, desde el punto de vista del ejercicio del poder global que se quiere hegemónico, resaltan los argumentos de *una Historia* supuestamente “legítima” y un Sujeto Universal (con la razón tecnológica y “moral” de su lado), que se impone por encima de los otros (naciones, pueblos, grupos...) con una eficacia mediática, enajenante y tristemente efectiva para sus planes estratégicos.

Tendremos que afirmar aquí que, en efecto, hay una sola historia humana, pero el destino de la misma no está dado de antemano, es el lugar de la disputa, de las decisiones y, dolorosamente también, es el sitio de la guerra y de sus víctimas.

Regresando a las aproximaciones de Cerutti a este tema, una teoría de la revolución supone una teoría de la utopía, porque sin esta última no se daría la primera, Sería lo que llamamos aquí, una *utopología*. Sin embargo, dice el autor, que ésta sería una teoría complementaria o subsidiaria de una teoría de la revolución (Cerutti Guldberg, 1991a; 50), suponiendo que podamos contar, en la actualidad, con la racionalización que nos indique cómo hacerla efectiva. Más bien, pensamos, la teoría de la utopía o *utopología*, deberá explicar desde el ámbito filosófico cualquier cambio importante, violento o no, que se pretenda hacer o que se haya realizado en la sociedad. Por otro lado, no menos fundamental que el anterior, Cerutti atinadamente propone que dicha teoría deberá dar cuenta de las relaciones intrínsecas entre la imaginación y la razón.

El proyecto que pretenda y consiga modificar la estructura sustentante del poder en una sociedad dada, será un proyecto revolucionario si logra conjugar el ejercicio de la razón con la capacidad creativa derivada de la imaginación. Como hemos expuesto en otro lugar, la cercanía entre la

imaginación y lo que entonces llamamos *utopización* es fundamental (Ramírez Fierro, 1999). Así pues, siguiendo este razonamiento, es correcto afirmar con Cerutti, que la utopía no se opone a la idea de revolución, sino que trabaja en ella “como un revulsivo de alto poder (y que la) recuperación revolucionaria de la capacidad de imaginar es una demanda urgente. La reivindicación del derecho a nuestra utopía modifica las relaciones de dominación y nos pone en condiciones de avanzar hacia un futuro inédito, no preplanificado” (Cerutti Guldberg, 1991a; 50). Lo que está en juego, también, en la *utopología* es la explicación del papel de las ideas en los procesos de cambio o, si se quiere, de la conciencia, en la direccionalidad de los mismos.

No se trata de poner en confrontación irresoluble a la imaginación y a la razón, sino de encontrar los puntos en los que se unen y señalar los límites de cada una de ellas para concurrir en un mismo fin: mantener viva la esperanza para que el futuro de la humanidad sea simple y llanamente posible.

Preferimos hablar desde *nuestra América*, porque esta expresión sintetiza lo que en la producción filosófica nuestroamericana es ya una tradición. Pensar desde este *topos* para el mundo es, dicho con otros términos, lo mismo que Horacio Cerutti nos propone respecto a “surear” la mirada, porque la mirada en tanto que tal nunca es una acción neutra o abstracta, siempre tiene referentes histórico-culturales y geopolíticos (Cerutti Guldberg, 2000^a y Boff, 2001), y porque la utopología, que a continuación presentamos, parte de las aportaciones de los filósofos nuestroamericanos a quienes incluimos en este estudio; estos autores, si bien no son los únicos, nos permiten mostrar cada uno de los momentos o niveles necesarios en esta propuesta.

7.2 El nivel histórico-interpretativo

La utopología supone incluir una reconstrucción del pasado y del presente del pensamiento utópico nuestroamericano en sus diversas manifestaciones. Las aportaciones en este terreno son muchas, pero deberán sistematizarse en lo que Fernando Ainsa ha denominado “la gran enciclopedia” de las esperanzas de nuestras tierras. Es necesario, pues, contar con un mapa, lo más completo posible, donde se exhiba la compleja presencia del pensamiento utópico en nuestra historia, pero que también ayude a desmadejar el sentido, utópico o no, de los proyectos políticos del presente. Este nivel reclama una taxonomía que permita diferenciar las utopías literarias de las utopías subyacentes a los movimientos sociales y sus contenidos utópicos, las utopías

religiosas con sus fuentes utópico-mesiánicas, la historia del pensamiento político tanto hegemónico como anti-hegemónico y emergente, preñado del impulso utópico, etcétera.

Hasta ahora, numerosos autores y autoras de diversas disciplinas han aportado elementos en este terreno,¹ los cuales deberán integrarse en este nivel histórico-interpretativo que ejemplificamos con la visión de Fernando Ainsa, pero a la que también se han dedicado Franz Hinkelammert, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti, entre muchos otros, que desde la historia de las ideas o desde la historia de la narrativa utópica, la antropología, la historia o del imaginario social, han realizado y fecundado numerosos trabajos monográficos o regionales.²

Este nivel histórico-interpretativo de la utopología tendrá que servir de mediación (análisis, síntesis, nuevas propuestas) entre las propuestas metodológicas subyacentes a cada una de las aportaciones historiográficas (historia de las ideas, de las mentalidades, de los movimientos sociales, etc.) que rebasa cualquier intento de trabajo individual, por lo cual se exige un trabajo colectivo, preferentemente multidisciplinario, que las logre sistematizar críticamente.

7.3 El nivel epistemológico

La construcción de las ciencias sociales tiene una base utópica. Franz Hinkelammert lo ha demostrado magistralmente en su *Crítica a la razón utópica*. Para él, toda racionalización o conceptualización de la realidad social parte de premisas puestas previamente por la imaginación utópica. Su tarea es imaginar lo imposible (el reino pletórico) y sin ella no se puede concebir o pensar lo posible, lo fácticamente posible. Opera como una idea regulativa al *modus* kantiano. La imaginación así entendida tiene un carácter trascendental. Es condición de posibilidad para pensar lo humano y teóricamente posible. También podríamos decir que es condición necesaria, pero no suficiente, para la transformación de la realidad, pues en medio coloca el autor a la política como arte de lo posible.

Lo más importante de esta propuesta filosófica que toca el ámbito epistemológico, es reconocer que la razón no está al margen de la imaginación y que ambas se hallan entrelazadas en la construcción de las representaciones, ordenamientos y fines, que se intentan colocar en el debate teórico y político que sustentan determinados grupos con sus respectivas posiciones ideológicas.

¹ Larga sería la lista de autores y autoras por mencionar. Ya esta lista exige una seria investigación de estudios antropológicos, sociológicos, políticos, de género, urbanísticos, etcétera.

Desde el punto de vista del análisis epistemológico que realiza el autor, hay que rescatar el procedimiento metodológico que sigue para llegar al sujeto vivo, el cual debe ser principio de toda imagen perfecta y de toda conceptualización.

La limitación de este planteamiento es la tesis, según la cual los conceptos límites de la sociedad perfecta, que finalmente se asientan en las imágenes perfectas de la solidaridad y la fiesta, tienen una función regulativa de la acción, pero que son imposibles de realizarse fácticamente. A pesar de que Hinkelammert valora la política como arte de lo posible, dando con ello reconocimiento a la acción que debe ganar espacios en las instituciones para hacer que éstas se sometan a las necesidades humanas (vida), es decir, aunque valora a la política como arena donde se disputan los diferentes proyectos de sociedad, y mediante la cual se hacen posibles los fines fijados de antemano, propone un Sujeto trascendental, para quien exclusivamente es posible lograr lo que la imaginación utópica propone en su plenitud.

Para Cerutti, en cambio, “vivir en función de un lugar y tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano. No hay historia sin esta dimensión trascendental” (Cerutti Guldberg, 1991b; 23), pero, además de lo importante de esta dimensión trascendental que acompaña a toda la historia humana, deberá ser posible o factible en el terreno humano, en la historia que va siendo. Si no es así, esta dimensión trascendental pierde fuerza y sentido. Por ello, contrariamente a la imagen de la escalera que uniría la tierra con el cielo, proponemos la metáfora de los puentes que se tienden en el camino y cuya única finalidad es tan provisoria como fundamental: servir de medio para seguir andando el camino.

7.4 El nivel discursivo

Los abundantes trabajos de Arturo Andrés Roig nos permiten recuperar esta aportación filosófica en la *utopología*. En el sentido de que la utopología intenta integrar diversas posiciones filosóficas sobre la utopía, el alcance de la propuesta de Roig es mayor a la de Franz Hinkelammert. Roig propone que en todo discurso posible está presente lo que denomina *función utópica*. En el interior del lenguaje es donde se asienta esta función y se pueden identificar en ella tres diferentes maneras de estar presente: como función crítico-reguladora, como función liberadora del determinismo de carácter legal y como función anticipadora de futuro.

² Ver *supra* págs. 37 y 38.

La presencia de la función utópica en todo discurso posible expresa, para Roig, la dialéctica de la realidad, toda vez que discurso –si se quiere lenguaje- y realidad se condicionan mutuamente en la praxis o vida cotidiana.

Proponemos subsumir los planteamientos de Hinkelammert dentro de una de las manifestaciones de la función utópica, la crítico-reguladora, expresada en términos de Hinkelammert por el carácter trascendental de la razón utópica. De hecho en trabajos más recientes se hace esta equiparación de planteamientos (Fernández, 1995; 27-47).

Lo propio de la función utópica es manifestar el carácter contingente de la historicidad y la manera en que el ser humano la enfrenta, de modo tal que la función utópica, que anuda o contiene las tres sub-funciones antes expuestas, expresa el impulso de liberación que surge de la historia misma, de su carácter más bien contingente que necesario, porque ella misma es el espacio de lo *nuevo*, o en términos de Arturo Andrés Roig, la manera en que avanza contra las totalizaciones. En esta propuesta, el concepto de la historia como *res gestae* permite comprenderla como un proceso abierto, como el lugar de la trascendencia desde la inmanencia en el que colaboran los diversos discursos y las distintas prácticas. Lo propio de la función utópica es ese *impasse* disruptivo que emerge desde la propia historicidad, que se articula en y por los diversos discursos y la praxis de los sujetos que la viven. Por eso se subraya de la función utópica su carácter disruptivo, creativo, destotalizador y antihegemónico.

Desde esta perspectiva, es necesario recuperar una función que Estela Fernández añade a las tres enunciadas por Arturo Andrés Roig, a saber, la función constitutiva de nuevas formas de subjetividad derivada de “la remisión del discurso utópico al contexto simbólico en el que se inscribe el discurso y al contexto social de donde emerge” (Fernández, 1995; 42), la cual toma en cuenta, ya no el lenguaje, sino los actos de enunciación del mismo que se producen entre los sujetos que discurren. Esta propuesta, valiosa para la *utopología*, se refiere, por un lado, a la fuerza constitutiva del lenguaje o discurso respecto de la realidad, al carácter preformativo del propio sujeto que habla y, por otro, al resultado de la interacción de distintos sujetos con sus respectivos discursos que generan un nuevo espacio de comprensión, de co-implicación y de sentido. Citemos en extenso a la autora:

La utopía como dispositivo simbólico que ejerce una crítica de la realidad y la interpreta en función de un proyecto, no sólo permite pensar una transformación social como posible sino que, al posibilitar esta operación, realiza también actos discursivos transformadores de las relaciones intersubjetivas: otorga lugares, instaure deberes, desarticula el discurso contrario, excluye problemáticas, articula demandas, construye los tiempos (y

espacios) y genera verosimilitud y consenso. La fuerza ilocutoria de la función utópica, en tanto instaura la pretensión de transformar las relaciones sociales, produce efectos en el plano de la constitución de las identidades políticas al tiempo que porta las marcas de las condiciones sociales de su producción y de los conflictos entre posiciones políticas diferentes. (Fernández, 1995; 46).

Al decir de la autora argentina, en esta función constituyente de nuevas formas intersubjetivas confluyen las tres funciones propuestas por Arturo Andrés Roig (función crítico-reguladora, función liberadora del determinismo de carácter legal y función anticipadora de futuro).

Horacio Cerutti, por su parte, ha propuesto una característica más de la función utópica, la función de historización que, de algún modo, está implícita en las tres funciones expuestas por Arturo Andrés Roig. La idea de explicitar esta función de historización proviene de la necesidad de demarcar la diferencia entre el mito que deshistoriza, y la utopía que ubica, por así decir, al sujeto en su situación o contexto del que no se debe evadir.

Estas cinco sub-funciones explican el complejo y delicado funcionamiento de la función utópica a nivel discursivo.

Algunas notas finales a este apartado: 1) la importancia del diálogo y el debate político que es una de sus formas tamizada por el poder y su ejercicio, pero orientados hacia la transformación positiva de la realidad; 2) la construcción de utopías concretas a través de la conformación de consensos derivados de la presencia de los sujetos participantes en la acción colectiva, portadores de discursos donde está implícita la función utópica; y, 3) no por ello menos importante, la centralidad en el análisis de Arturo Andrés Roig acerca de la contingencia y la liberación humanas, propias de su existencia física y sociocultural. Precisamente, por tener estas cualidades ontológicas, es que el ser humano está abierto a lo posible, al futuro, a la utopía.

7.5 El nivel antropológico-histórico-cultural

Desde el punto de vista de Horacio Cerutti, la función o dimensión utópica debe entenderse en un sentido más amplio y profundo. Destacaremos aquí una tesis central de este filósofo: “Nadie duda que lo utópico es operante en la historia. No es bloqueante u obstructor. Constituye más bien, un horizonte axiológico que opera al interior de toda ideología [...] que conforma un proyecto político” (Cerutti Guldberg, 1991a; 50).

Si bien lo utópico está presente en lo ideológico, en un sentido más abarcador diremos que forma parte de las representaciones simbólicas que atraviesan y, de hecho, cohesionan la experiencia cultural en su conjunto. “Así el impulso utópico, el anhelo del horizonte siempre deseado, lejos de ser una fuga, es el preludio de la obra de arte más grande que el humano pueda efectuar: la transformación de su propia existencia, y esta transformación es posible porque la existencia no es ineluctable ni se le da efectuada; es un *in fieri* preñado de potencialidades” (Cerutti Guldberg, 1991b; 29).

Más bien hay que considerar a la función utópica, como lo hace Cerutti, como una categoría antropológica e histórica, aunque agregando las aportaciones de Hinkelammert, también como una dimensión de la racionalidad científica social, desde el punto de vista trascendental. Esto es, como condición de posibilidad de poder pensar los mecanismos de organización de la sociedad. De tal modo que, parafraseando la tesis principal de Hinkelammert, si no se tiene una imagen trascendental del futuro, no es posible conceptualizar, esto es, racionalizar lo deseable y lo posible.

El propio Cerutti ha sistematizado su posición en los trabajos aludidos en el capítulo anterior. Pero a diferencia de Arturo Andrés Roig, Cerutti prefiere hablar de la tensión utópica operante en la historia. Esta *tensión* se da entre el ser y el deber ser, entre los sueños y la realidad, y atraviesa, a la manera de Bloch, todos los productos humanos.

La tensión utópica operante en la historia tiene implicaciones que rebasan a la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura, pues nos introduce en una concepción ontológica que las incluye. Cruza o constituye el imaginario social, es una dimensión de la generación de nuevos conocimientos, alimenta las prácticas espontáneas de liberación y es un terreno en disputa de la discusión teórica y política. Se halla en el juego limítrofe entre la razón y la imaginación. La tensión utópica expresa simbólicamente la tensión de la facticidad humana y de las contradicciones históricas.

De hecho, creemos que estas cuatro aportaciones filosóficas a la utopología, expuestas apretadamente aquí, aunque tienen en su interior ciertos puntos de distancia que pueden llegar a ser críticos –el *a-priorismo* de Roig frente al trascendentalismo de Hinkelammert; la historia del pensamiento utópico en nuestra América que combine tanto el análisis sincrónico como el diacrónico, Ainsa frente a Roig, por ejemplo- se pueden articular desde la *utopología* que pretende ser más general.

Queda claro que “Utopía no es equivalente a irracionalidad, sino búsqueda de una nueva totalización social, superadora e integradora de las totalizaciones enquistadas vigentes. Su accionar social es típicamente dialéctico; de una dialéctica que enfatiza más el momento de la ruptura que el momento de la nueva totalización” (Cerutti Guldberg, 1991a; 44). Desde el punto de vista de Arturo Andrés Roig se enfatizaría más la fuerza destotalizadora de la función utópica desde el nivel discursivo que el de mera evasión, aunque también como fuga, o ansia de frontera, esté supuesto en los procesos de imaginación o utopización donde la imaginación opera. Por ello, nosotros proponemos llamar, *pace* Roig, a ese impulso básico del ser humano como impulso de trascendencia.

Finalmente, cerramos esta investigación afirmando que la presunta muerte de las utopías, entendiendo por tales la emergencia de las obras del género utópico en la modernidad y la incorporación a la misma de las tierras americanas, a través de modelos sociales impulsados por diversos actores sociales, es completamente falaz, pues toma a la parte por el todo al no considerar ampliamente las funciones de lo utópico que en los discursos y en las prácticas liberadoras están siempre presentes. Con ello afirmamos que es posible pensar la utopía y lo utópico más allá del paradigma moderno que, por un lado reduce la utopía a modelo ineluctable, y por el otro, cancela las otras posibilidades de la racionalidad, como la imaginación, la creatividad, el universo simbólico transido de utopías, que han acompañado el caminar del ser humano en la historia.

La imaginación, los sueños, las experiencias alternas de vivir lo cotidiano son parte de la racionalización del mundo. Así, afirmar que otro mundo *no* es posible, es querer ocultar a fuerza de engaños lo que la realidad nos enseña día a día: que lo propio de la facticidad humana, social e histórica, no es la necesidad sino la contingencia, y que sólo desde ella es dable caminar hacia el futuro. Cada nuevo paso es un recomenzar, como lo afirma Arturo Andrés Roig, porque lo propio del ser humano es que no lo tiene todo ganado o perdido; su propia condición es recomenzar debatiéndose en la tensión de la topía y la utopía, de lo que es y lo que debe de ser.

La *utopología* que proponemos anuda aportaciones teóricas que, en nuestro análisis, son dimensiones necesarias del cambio social, cultural, institucional y hasta personal. Este cambio puede tener diferentes expresiones, pero incluye desde “la protesta hasta la resistencia, la organización, la rebelión, la insurrección o la revolución” (Cerutti Guldberg, 2004), todas ellas formas distintas de la capacidad del ser humano de rebasar lo intolerable, de trascender desde la inmanencia hacia un mundo donde sean posibles otros mundos. No se trata, a fin de cuentas, de

tener escaleras que conecten la tierra (contingente, humana y por lo tanto histórica) con el cielo, sino de tender puentes axiológicos no para un futuro abstracto y ambiguo, sino *desde* el hoy y *desde* lo que somos *para* mañana, para lo que nos es posible hacer y cambiar, incluso, hoy mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAGNANO, N. (1974), *Diccionario de filosofía*. FCE. México.
- ACOSTA, Y. (2003), *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*. Universidad de la República/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo, Uruguay.
- AGUADO, C. y Mariana Portal (1992), *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de la educación y la salud*. UAM-I. México.
- AINSA, F. (1990), *Necesidad de la utopía*. Tupac Ediciones Nordan Comunidad. Montevideo.
- _____. (1992), *De la edad de oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico latinoamericano*. FCE. México.
- _____. (1997) *La reconstruction de la utopie. Essai*. Arcantères/Éditions UNESCO. París.
- BACON, F. (1980), “Nueva Atlántida” en *Utopías del renacimiento*. FCE. México.
- BLOCH, E. et. al. (1973), *El futuro de la esperanza*. Varios Autores. Sígueme.
- _____. (1977), *El principio esperanza*. T. I-III. Editorial Aguilar. Madrid.
- BOFF, L. (2001), *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Editorial Trotta. Madrid.
- BONFIL BATALLA, G. (1987), *México profundo*. Grijalbo. México.
- BRAUDEL, F. (1984), *La economía mundo. Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. T. I. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*. Alianza Editorial. Madrid.
- CAMPS, V. (1993) “El derecho a la diferencia” en *Ética y diversidad cultural*. UNAM-FCE, México.
- CASO, A. (1971), “Esquema y símbolo” en *Obras completas, V. Estética*. UNAM, México.
- CASSIRER, E. (1963), *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. FCE. México.
- CENTRO TATA VASCO (1995), “Hacia una metodología” en *¿Del neoliberalismo a la democracia?.. Análisis de la Realidad Nacional*. México.
- CERUTTI GULDBERG, H. (1973), “Para una filosofía política-indo-ibero-americana. América en las utopías del renacimiento” en *Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Tomo 3 Núm. 1, enero-junio.
- _____. (1989), *De varia utópica. Ensayos de utopía (III)*, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe-Publicaciones, Universidad Central. Bogotá.

- _____. (1991a), *Presagio y tópica del descubrimiento*. CCyDEL-UNAM. México.
- _____. (1991b), “Utopía y América Latina” en *La utopía en América*. UNAM-CCYDEL. México.
- _____. (1995), “Tópicas en pugna” en *Filosofía de la cultura*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México, 1995.
- _____. (1996), “¿Teoría de la utopía?” en *Utopía y nuestra América*. [Horacio Cerutti y Oscar Agüero, coordinadores]. Biblioteca Abya-Ayala. Ecuador, 1996. Págs. 94-103.
- _____. (2000a), *Filosofar desde nuestra América. Un ensayo problematizador de su modus operandi*. Miguel Ángel Grupo Editorial Porrúa-UNAM. México.
- _____. (2000b), [Director] *Diccionario de filosofía latinoamericana*. UAEM, México.
- _____. (2003a), *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. UCM. México.
- _____. (2003b), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. [Horacio Cerutti y Rodrigo Páez Montalbán, coords.] CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdes. México.
- _____. (2004), “Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?”. Ponencia presentada en el *Corredor de las Ideas del Cono Sur: Sociedad Civil, Democracia e integración*. Montevideo, Uruguay, 11 al 13 de marzo.
- CIRIZA, A. (2001), “Franz Hinkelammert. De las relaciones entre el cielo y la tierra. Teología de la liberación y marxismo” en *Itinerarios socialistas en América Latina*, [Estela Fernández, comp.] Alción Editora. Argentina. Págs. 195-205.
- COPLESTON, F. (1981), *Historia de la filosofía*. T. 3, De Ockham a Suárez. Ariel. Barcelona.
- DUNAYEVSKAYA, R. (1989), *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. [2ª. Ed. Aumentada]. Siglo XXI. México.
- ECO, U. (1980), *Tratado de semiótica general*. Nueva Imagen-Lumen. México.
- FERNÁNDEZ, E. (1995), “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana” en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. Fundación Universidad Nacional de San Juan. San Juan. Págs. 27-47.
- _____ y Alejandra Ciriza (2001), “Crítica y utopía en la reflexión ética y política de Arturo Roig” en Estela Fernández [comp.], *Itinerarios socialistas en América Latina*. Alción Editora. Argentina. Págs. 207-223.

- GARCÍA C., R., Luis Rangel y Kande Mutsaku [coords.] (2001), *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*. ENEP-I/UNAM. México.
- GEERTZ, C. (1997), *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- GEHLEN, A. (1987), *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme. Salamanca.
- GRUZINSKY, S. (1991), *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVII*. FCE. México.
- HAYEK, F. von. (1990), *La fatal arrogancia, los errores del socialismo*, Centro de Estudios en Economía y Educación, México.
- HINKELAMMERT, F. (1990), *Crítica de la razón utópica*. 2ª. ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Costa Rica.
- _____. (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI. Costa Rica.
- ÍMAZ, E. (1980), “Topía y utopía” [Estudio introductorio] a *Utopías del renacimiento*. Moro, Campanella y Bacon. FCE. México.
- ITURBE LUQUIN, L. Ma. (1998), “Los fundamentos psicoanalíticos de la cultura” en *Psicoanálisis en la Universidad: Cuestiones metodológicas e interdisciplinariedad*. [Cruz Sáez, Ma. S.; Garaigordobil Landazabal, M; González Alonso, A; et. al., compiladores]. Universidad del País Vasco. Págs. 105-109.
- JONAS, H. (1995), *El principio de responsabilidad*. Editorial Herder. Barcelona.
- KROTZ, E. (1988), *Utopía*. UAM-Iztapalapa. México.
- LAPUENTE RODRÍGUEZ, Manuel y Horacio Cerutti G. [compiladores] (1984), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*. Universidad de Guadalajara, México.
- LAPOUJADE, M. N. (1988), *Filosofía de la imaginación*. Siglo XXI, México.
- MARX, K. y Federico Engels. (1970), *La ideología alemana*. 1ª ed. en español [trad. Wenceslao Roces]. Ediciones Pueblos Unidos. México.
- MARX, C. (1982), *Introducción General a la crítica de la economía política/1857*. Ediciones Pasado y Presente. México.
- MORO, T. (1980), “Utopía” en *Utopías del renacimiento*. FCE. México.
- MUKAROVSKY, J. (s.a.), *Estudios de estética y semiótica del arte*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona,
- MUTSAKU KAMILAMBA, K. (2003), *Desarrollo y liberación: utopías posibles para África y*

América Latina. [Ma. del Rayo Ramírez Fierro, "Prólogo"]. TEC de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa. México.

OÑATE, T. (1989), "Introducción" a *La sociedad transparente*. Paidós. ICE/Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.

ORTIZ-OSÉS, A. (2003), "Hermenéutica, fiesta y simbolismo" en *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental*. Año 8/No. 19.

PÉREZ-TAPIAS, J. A. (1995), *Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*. Trotta. Madrid.

USLAR PIETRI, A. (1969), *En busca del nuevo mundo*. FCE. México.

_____. (1984), *La isla de Róbinson*. Origen-Seix Barral, México.

RAMÍREZ, M. T. (1995), "La utopía ética" en *Filosofía de la cultura*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México.

RAMÍREZ FIERRO, M. del R. (1994), *Simón Rodríguez y su utopía para América*. CCyDEL-UNAM.

_____. (1995), "Simón Rodríguez. Entre la ficción y la historia" en *El ensayo Iberoamericano, perspectivas*, CCyDEL-UNAM. México. Págs. 31-40.

_____. (1999), "Imaginación y utopización" en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. Año 5/No. 11. Págs. 109-116.

_____. (2002a), "La esperanza: pasión y virtud. Réplica a "El ser humano como esperanza" de Bruno Gelati en *Avatares. Cuaderno de investigación en Cultura y filosofía*. Publicación de la Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental, año 5, núm. 17, abr/jun. Págs. 41-52.

_____. (2002b), "Por una racionalidad utópico-simbólica" publicado en *La filosofía mexicana entre dos milenios*. Mario Miranda Pacheco y Norma Delia Durán Amavizca, coordinadores. FFyL-DGAPA-UNAM. México. Págs. 59-66.

_____. (2002c), "Un acercamiento al concepto de educación integral-intercultural (a partir de la reproducción cultural)" en *Intersticios Filosofía/Arte/Religión*. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental. Año 7/No. 17. Págs. 137-149.

_____. (2006), “Horacio Cerutti Guldberg (1950)” en *Personajes latinoamericanos del siglo XX*. CCyDEL-UNAM, México. Págs. 87-96.

REYES, A. (1963), “Última Tule” y “No hay tal lugar” en *Obras completas*. T. XI. UNAM. México.

RODRIGUEZ, S. (1990), *Sociedades americanas*. [Estudio introductorio y cuidado de la edición, Juan David García Bacca], Biblioteca Ayacucho, No. 150. Caracas.

RODÍGUEZ JACOBO, N. N. (2001), “Filosofía de la liberación latinoamericana: demandas de ayer, urgencias de hoy, desafíos del mañana. Entrevista con Horacio Cerutti” en *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*. [García C., R., Luis Rangel y Kande Mutsaku, coords.] ENEP-I/UNAM. México. Págs. 241-281

RODRÍGUEZ LAPUENTE, M. y Horacio Cerutti Guldberg [compiladores] (1984), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*. Universidad de Guadalajara, México.

ROIG, A. A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE. México.

_____. (1987), “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana [Estudio introductorio] a *Utopías en el Ecuador*. Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito. Págs. 13-97.

_____. [comp.] (1995), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan. San Juan.

_____. (2003), “Condición humana, derechos humanos y utopía” en *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. UNAM-Plaza y Valdes. México. Págs. 105-115.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1992), *Invitación a la estética*. Editorial Grijalbo, México.

_____. (2000), *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. UNAM-FCE. México.

SAVATER, F. (1995), *Invitación a la ética*. Anagrama, Barcelona.

SARTRE, J. P. (1998), *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones Peña Hermanos. México.

TREVI, M. (1999), *Metáforas del símbolo*. Anthropos. Barcelona.

TRÍAS, E. (1994), *La edad del espíritu*. Editorial Destino. Barcelona.

TOURAINÉ, A. (1999), *¿Podremos vivir juntos?. Iguales y diferentes*. FCE. México.

TURRO, S. (1985), *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Anthropos. Barcelona.

VATTIMO, G. (1989), “De la utopía a la heterotopía” en *La sociedad transparente*. Paidós.

ICE/Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.

VILLORO, Luis. (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE-El Colegio Nacional. México.

ZECCHI, S. (1978), *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*. Ediciones Península, Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

APEL, K. O. (1986), *Estudios éticos*. Alfa. Barcelona.

ARENDT, H. (1993), *La condición humana*. Paidós. Barcelona.

BACHELARD, G. (1982), *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. FCE. México.

BEUCHOT, M. (1997), *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM. México.

BONO, C. de (1995), *El pensamiento paralelo. De Sócrates a De Bono*. Paidós. México.

BORON, A. A. (2003), *Imperio, imperialismo (una lectura crítica de Michel Hardt y Antonio Negri)*. ITACA. México.

BUARQUE DE HOLANDA, S. (1987), *Visión del paraíso*. Biblioteca Ayacucho. Caracas.

GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (1996), “Dificultades, rupturas y búsquedas. Una vez más ¿qué hacemos?” en *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas*. Editorial Punto Cero. La Paz, Bolivia.

LE GOFF, J. (1991), *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Paidós. España.

MARTÍ, J. (1979), “Nuestra América”. *Obras escogidas*. Editora Política. La Habana. Págs. 519-527.

SARTRE, J. P. (1964), *El imaginario*. Losada. Argentina.

TRÍAS, E. (1983), *Filosofía del futuro*. Editorial Destino. Barcelona.

TRÍAS, E. (1998), “La naturaleza jánica del tiempo” en *Intersticios*. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. Año 4/No. 9. Págs. 9-23