



Utopía: Historia, concepto y política*

Utopia: History, Concept and Politics

Adrián CELENTANO

*Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata, Argentina*

RESUMEN

La utopía tiene una amplia discusión y requiere permanente reformulación para cada abordaje. Los cambios producidos en el terreno político histórico y filosófico de fin de siglo XX impusieron una revisión de este concepto especialmente a propósito de la proclama del “fin de las ideologías”, del “fin de la historia”, entre otros “fines”. Nos proponemos aquí volver sobre el concepto para revisar su historia vinculada a las experiencias revolucionarias modernas; señalar los elementos que constituyen el pensamiento utópico; explorar el empleo del pensamiento utópico en Latinoamérica, dentro de su relación con Europa y revisar las objeciones que se han presentado contra la utopía como pensamiento y práctica política.

Palabras clave: Utopía, historia, política, concepto.

ABSTRACT

Utopia has had ample discussion and requires permanent reformulation in each attempt at definition or discussion. The changes produced on the historical and philosophical plane towards the end of the XXth century imposed a revision of this concept, especially due to the proclamation of “the end of ideologies” and “the end of history”, among other “endings”. We propose herein to review this concept in order to revise the history related to modern revolutionary experiences, pointing out the elements that constitute utopian thought, exploring the use of utopian thought in Latin America in its relationship with Europe, and reviewing the objections that have been raised against utopia as a philosophy and a political practice.

Key words: Utopia, history, politics, concept.

* Este trabajo fue presentado en la reunión de abril de 2003 del proyecto dirigido por A. A. Roig y H. E. Biagini “Identidad, Utopía e Integración. El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea”, como introducción al debate de ese concepto. También fue discutido en el seminario “Utopías argentinas del siglo XX” que dicté en la Escuela Superior de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, en el primer semestre de 2004, seguido de una compilación de textos utópicos clásicos y del siglo XX en Argentina.

PRESENTACIÓN

Este trabajo pretende avanzar un conjunto de reflexiones sobre la utopía, en tanto concepto polémico y políticamente actualizado, por lo que intentamos una introducción historizada a este problema y a voces significativas de su debate. Trabajar el pensamiento utópico requiere inevitablemente pasar por cierta revisión categorial, que no puede ser exhaustiva dada la infinidad de elaboraciones en torno a lo “utópico”. Para resolver este problema nos concentramos en torno a cuestiones puntuales que afectan a esa categoría, presentamos algunas definiciones que dan cuenta de diversas perspectivas desde las que se aborda el concepto, así como periodizaciones de la historia de la utopía. Por otra parte, recorreremos las propuestas de un conjunto de autores en torno a las utopías y los utopistas, utopía y política en Latinoamérica y, finalmente, las objeciones a la utopía. Realizamos este recorrido en la medida en que lo alternativo muchas veces es una forma de concretar lo que en la formulación utópica inicial aparece como hipótesis, por lo que va dejando con cada conflicto una marca en la historia: en los sistemas educativos, en las formaciones políticas, organizaciones sindicales, agrupamientos estudiantiles, movimientos campesinos, asociaciones culturales y de género, emprendimientos editoriales, etc. Todo lo cual no deja de requerir nuevos abordajes del concepto, que trae no pocas dificultades, como señala Arnhlem Neussüs:

¿Cómo se podrá volver de nuevo al concepto, a un concepto que encierre todos los contenidos que mediante la nueva significación del concepto se van descubriendo? ¿No está condenado dicho concepto a convertirse en algo abstracto, al tener que incluir en un único denominador cosas históricas y objetivamente tan distintas entre sí? ¿No es acaso una fórmula vacía, que al dar cabida a tantas cosas llega a no comprender realmente nada? ¿Puede acaso servir para algo más que para topos de ilusiones no comprometidas? ¿Tendrá algún sentido? y finalmente, ¿Puede convertirse dicho concepto en una categoría en la que puedan conciliarse pensamientos teóricos?¹.

La utopía, como pensamiento de *lo que no es en ninguna parte*, puede rastrearse hasta la Grecia clásica en la reflexión de Platón, pero reaparece en la modernidad inscripta en la reflexión política inglesa, dentro de la convulsión producida por el enfrentamiento político-religioso durante el siglo XVI, permaneciendo en el marco ideológico renacentista tardío, dentro del cual debemos también inscribir la conquista de América. A partir de allí, el pensamiento de aquel “ningún lugar” como modelo de sociedad pasa por diferentes instancias con el iluminismo (como el lugar del comienzo de la humanidad en Rousseau) y con las revoluciones burguesas, que ubicaron ese modelo de sociedad en manos de los hombres, en tanto *ciudadanos*, y de la acción política. Una concepción que no fue ajena a las elaboraciones del pensamiento sobre la emancipación americana ya que, como planteara Sarmiento, nuestras independencias recibieron el impulso de las ideas europeas.

Durante las primeras décadas del siglo XIX la modernidad instala como dato la permanente inestabilidad política, lo que renueva el pensamiento sobre el fundamento de un poder, ahora que el lazo divino ha sido disipado. Saint Simon buscando una reorganización

1 NEUSÜSS, Arnhlem (1992): “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, en *Sociología de la utopía*, Barcelona, Hacer, p. 40.

social de la mano de un monarca y finalmente coronándose a sí mismo como Papa es, más que una inconsecuencia, una evidencia de la inestabilidad del nuevo lazo político. En esa misma centuria se produce la fusión entre el pensamiento utópico y un pensamiento de emancipación social bajo la égida del romanticismo, que incluye corrientes cristianas tanto en Francia como en Inglaterra con el rioplatense *Dogma Socialista* de Esteban Echeverría; también las ideas de Saint Simón, Owen, Fourier y Cabet atraviesan experiencias de colonias, falansterios y ciudades en Brasil, Estados Unidos y México.

La crítica a la utopía es formulada desde el marxismo, con la aspiración de darle un fundamento científico a la política, extendiendo esta pretensión en un cruce determinaciones de la política por la economía y la filosofía. Esta crítica trabaja desde una certeza, la disolución de todo lazo por la relación mercantil:

donde quiera que ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta².

Relación que corre paralela con la conquista de la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo, el gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa. No es casual que ambas afirmaciones ocupen la misma página del *Manifiesto*, ni que estén afinadas para la disputa de la Liga de los Justos, que recibía importante influencia de los utópicos fourieristas³. Es que para Marx y Engels no podía quedar ningún espacio para fantasear con el apoyo de los burgueses ni de su Estado. Más adelante, en el mismo *Manifiesto*, se exaltan los aspectos positivos (fueron los precursores; fueron osadas sus propuestas, etc.), su condicionamiento por una visión fantástica de la sociedad y la aspiración de una resolución científica de sus antagonismos: el ascenso de una “ciencia social”⁴. Aun así, Marx (y el marxismo-leninismo a posteriori), debieron inscribir no pocas aspiraciones de tipo utópicas; desde la promesa de abolir el Estado hasta la realización de formidables transformaciones en la sociedad socialista, luego de la revolución proletaria⁵.

Justamente la victoria de esa crítica se anuda durante todo el siglo XX al acontecimiento de Octubre de 1917⁶, lo que no impide que las otras formas de pensar el “ningún lu-

2 MARX, Carlos y ENGELS, Federico (1992): *Manifiesto Comunista*, México, Editores Unidos.

3 BUBER, Martín (1966): *Caminos de utopía*, México, FCE, p. 10.

4 El otro texto crítico al utopismo es de ENGELS, F. (1985): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Buenos Aires, Anteo. La crítica de la pretensión de resolver las contradicciones de la modernidad en una ciencia social, trocada en la incorporación determinante de la ciencia y la economía sobre la política.

5 Otra línea de pensamiento utópico es la que se desplegó a fin de siglo entre los progresistas norteamericanos como Edward Bellamy, obra que generó la consiguiente repuesta del inglés William Morris, autor de *Noticias de ninguna parte*, donde están inscriptas discusiones con las corrientes anarquistas.

6 Al punto que el historiador inglés Eric Hobsbawm señaló el verdadero comienzo del siglo en esa fecha y su –obvio– final con la caída de comunismo en Rusia. Para lo que hay que concederle que tras el muro existía ese supuesto “comunismo”, lo que sería cuestionado por más de un utopista.

gar” sigan escribiéndose, especialmente por el pensamiento libertario. Los problemas que presentó la construcción del socialismo como lugar concreto de la utopía (anulación de la libertad y del individuo, burocratismo, autoritarismo, economicismo, etc.) generaron una torsión en el pensamiento de la utopía: las antiutopías, que se constituyen como crítica del “totalitarismo”, de lo cual *1984*⁷ de Orwell constituye un buen exponente. Las oleadas revolucionarias traen dos corrientes durante los sesenta y los setenta. Una, que renueva la utopía concreta comunista con distintas variantes, especialmente en América Latina con la revolución cubana. Otra, que establece un pensamiento utópico no marxista o crítico de los estados comunistas, que se despliega en los Estados Unidos y Europa: ecoutopías, vida en comunidades, crítica de la sociedad de consumo y del monolitismo comunista; pensamientos que expusiera Marcuse –entre otros– en los debates de esa época.

La constatación del agotamiento de los modelos concretos de realizar la utopía mediante el marxismo, anudada a las transformaciones del capitalismo durante los ochenta, desemboca –en Latinoamérica, dictaduras mediante– en la frustración de aquellas variantes, presentadas ahora como idealizaciones ingenuas o fracasos estrepitosos; amplificadas con la intervención sobre Checoslovaquia –entre otros países– por la Unión Soviética. Esto llevó a muchos protagonistas de los movimientos contestatarios a justificar la combinación capitalismo-democracia como solución de todos los males, tanto en los países centrales como en la periferia. Sin embargo, la creciente evidencia de la imposibilidad de este nuevo orden –el neoliberalismo– para resolver los problemas planteados a las sociedades modernas –especialmente en los países periféricos– reactivó el debate sobre aquellas formas de pensar modelos no realizados en ningún lugar. El proyecto de investigación que nos convoca pretende dar cuenta de los debates en las ideas argentinas que aspiraron –y aspiran– a cuestionar el orden existente para modificarlo (aunque no necesariamente se hayan postulado a sí mismas como utopías). Desde aquí es que analizamos la *utopía* y algunas problemáticas ligadas a ella.

Tanto las propuestas utópicas como los caminos propuestos como alternativos, indican siempre la exaltación de herramientas para su construcción: la ciencia, la industria, la moral, la educación. Presentan también –aunque no todos ni con la misma precisión– los sujetos que impondrán tales proyectos. Y, entre ambos, una figura a veces problematizada y otras simplificada: el intelectual, con las contradicciones que produce tanto la escritura de esas utopías como su situación en relación con aquellos sujetos concretos a los que se dirige.

CARACTERIZACIONES

Señalamos arriba que resulta prácticamente engorroso aunar criterios para definir la utopía, pues encontramos desde simples esquemas, definiciones generales y ensayos hasta amplísimas enciclopedias. Y, además, una cuestión fundamental: siempre estuvo fundida la tarea de su definición con la de su valoración. Como indica Karl Mannheim:

en la determinación del significado del concepto utopía se podría demostrar en qué medida toda definición en el pensamiento histórico es perspectiva, es decir, contiene en sí misma el sistema total del pensamiento de la posición del pensador

7 ORWELL, George (1989): *1984*, Barcelona, Destino.

en cuestión, y especialmente las valoraciones políticas que yacen en alguna medida bajo este sistema de pensamiento⁸.

Lo mismo puede decirse sobre el concepto de ideología, plantea este autor, todas sus definiciones portan sentido político; pero el concepto de utopía es más unívoco y además constituye un símbolo, es una categoría esencial del debate sobre lo político. Tanto la ideología como la utopía son visiones de la realidad desde un contexto social particular, pero se distinguen por su diferente inadecuación a la realidad actual –continúa–: mientras la ideología se inspira en el pasado como modelo para su crítica de la realidad presente, la utopía transciende el presente mediante un modelo ideal de futuro. A este criterio conceptual, Mannheim añade un criterio práctico: es utópica aquella concepción del mundo que ha sido históricamente eficaz, que se ha realizado; las demás cosmovisiones, frustradas en mayor o menor escala, se consideran ideologías.

Max Horkheimer establece la intencionalidad como la característica notable del pensamiento utópico, también en contraposición con el concepto de ideología: “Si la ideología provoca la apariencia, por el contrario, la utopía es el sueño del verdadero y justo orden de vida”. El joven Horkheimer contraponen la actitud de los pensadores utópicos con la de los filósofos del Renacimiento y de la Ilustración. Apunta que mientras Moro, Campanella, Bacon o Morelly protestan contra el nuevo orden social burgués injusto e impuesto por la fuerza, Maquiavelo, Hobbes y Spinoza racionalizan la estructura organizativa de la sociedad burguesa y Rousseau se sitúa en una posición intermedia y ambigua. Los caracteres de ahistoricidad –ucronía– y de asituacionalidad constituyen la fuerza y la flaqueza del pensamiento utópico. La utopía salta por encima del tiempo y del espacio; pero esta ignorancia de las condiciones concretas del desarrollo histórico-social revelan su inmadurez, pues su conocimiento exacto y su asentamiento sobre las mismas son indispensables si pretende realizar algo. Este voluntarismo es típico de los utopistas, para quienes “el cambio de lo existente no va unido a una penosa y difícil transformación de las bases de la sociedad, sino que se transfiere a la voluntad del sujeto”⁹.

Otra característica del pensamiento utópico es ser siempre producto de épocas de crisis social: tanto los anabaptistas como las utopías del Renacimiento y de la Ilustración son la expresión de las capas sociales desesperadas. De ahí que las utopías tengan siempre dos aspectos: por una parte, representan la crítica de lo existente; por otra, la propuesta de aquello que debería existir; y su importancia estriba principalmente en el primer aspecto. Por eso es que las utopías renacentistas expresan el cielo secularizado de la Edad Media, aunque sea ya un cielo secular y fuertemente racionalizado, en el que los méritos son merecidos y no dones divinos. Pero, en definitiva, el individuo de esa época se refugia en los sueños, en su interioridad, o bien intenta transformar la realidad por medios inadecuados: Tomas Munzer, mediante la revuelta campesina; Moro quiere convencer a los soberanos; Campanella intenta un levantamiento de monjes en Calabria y Bacon apela a las nuevas ciencias.

A diferencia del de ideología, el concepto de utopía no tuvo un carácter analítico, por lo que no se constituyó nunca en categoría esencial de una teoría crítica, fue siempre un concepto para indicar un carácter, un predicado, una clasificación, una remarcación de as-

8 MANNHEIM, Karl (1958): *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar.

9 NEUSÜSS, Amhelm (1992): *op. cit.*

pectos de un fenómeno o proceso: lo central es su capacidad de clasificación. La concepción de la utopía como género literario responde casi completamente a la forma, sobre lo que todavía existe mucha discusión. Plantea Mannheim que no se puede determinar el carácter utópico de una novela por criterios exclusivamente exteriores, habría que determinar primero a qué se llama utopía y aplicarlo al contenido.

Por otra parte, en su estudio sobre la evolución de la literatura utópica, Raymond Trousson se concentra sobre la utopía como género, indicando ciertas condiciones. Estamos ante una utopía

cuando, en el marco de un relato (lo que excluye a los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadía), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (la antiutopía moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no¹⁰.

Para este autor no se debe subordinar el estudio de las utopías a las filosofías o ideologías, porque de ese modo se pierde su polivalencia. Se pueden estudiar a través de ella temas como la concepción de la estética, la religión, los procedimientos de verosimilitud y las técnicas pedagógicas. Las objeciones levantadas sobre el totalitarismo y las aplicaciones prácticas de las utopías no tienen sentido, en tanto ellas son novelas, “no deben *servir* para nada”; las considera una esencia catártica, compensadora. Desde otra concepción, Ernst Bloch, uno de los pensadores que más intensa y extensamente ha trabajado en la elaboración del estatuto lógico de la utopía¹¹ la ubica en el tiempo de los deseos. La utopía es para Bloch, antes que nada, “la conciencia anticipadora” de la realidad. Ruyer, otro de los protagonistas del “redescubrimiento” del pensamiento utópico, plantea que la utopía ha de oponerse no a la ideología sino a la teoría; ésta persigue el conocimiento de lo que existe; la utopía, en cambio, es «un ejercicio o un juego con las posibles ampliaciones de la realidad» como ocurre con las matemáticas. Ahora bien, su vinculación con la teoría es igualmente notoria: la utopía arranca de la teoría y conduce a su mejor comprensión, ya que «se entiende una cosa tan sólo cuando se piensa al mismo tiempo en toda la escala de posibilidades relacionadas con ella».

Según Neussüs no se puede afirmar que el trabajo de Mannheim haya estimulado la problemática en torno a la utopía, pero tampoco negar la aceptación que logró para el tema en el campo de la sociología del conocimiento. Por otra parte, plantea que *Ideología y Utopía* es otro intento para debilitar la teoría de las ideologías de Marx. Si bien el concepto de ideología de Marx es “total” (abarca sistemas), pretende separar casos particulares y sólo ciertos sistemas resultan ser ideológicos. La posición de Mannheim le quita el aguijón crítico a Marx al ampliar el concepto, de aquel “total y particular” a uno “total y general”. Mannheim habla de la “determinación posicional” y “existencial” del pensamiento para es-

10 TROUSSON, Raymond (1995): *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, p. 35.

11 Desde su primer ensayo de 1918, *Espíritu de la utopía*, hasta *El principio Esperanza*.

estructurar y percibir la realidad, y plantea que sólo se puede analizar la relación estructural y funcional de la sociedad desde su “centro dinámico”, una capa socialmente desligada: la de los intelectuales o la “intelligentzia”. Realiza una caracterización abstracta de la mentalidad utópica (la intención de un futuro social mejor) desligada a su vez de sus determinaciones en cuanto al contenido. Dice Neussüss: “la intención utópica se concreta con mayor precisión no en la determinación positiva de lo que quiere, sino en la negación de lo que no quiere. Si la realidad existente es la negación de una realidad posible mejor, la utopía entonces es la negación de la negación”¹².

La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana es abordada por Estela Fernández en un trabajo¹³ donde avanza también las propuestas de Arturo Andrés Roig sobre las distinciones entre género utópico –correspondiente al nivel de la narratividad y el enunciado– y función utópica, relativa al nivel de la discursividad o de la enunciación. Entiende por utopía una forma narrativa característica de cierta literatura de ficción, donde se relata un viaje cuyo punto de partida es una sociedad conocida descrita críticamente y su punto de llegada, otra sociedad, imaginaria. Se muestra como un lugar donde las contradicciones existentes en la primera hallarían una resolución feliz; el prototipo de la utopía narrativa es la obra de Moro. La injusticia inaceptable de la sociedad conocida contrasta con el relato de la vida en Utopía. El momento narrativo propiamente utópico corresponde así a la pintura de una sociedad perfecta, aunque imaginaria, y también verosímil. Ese juego narrativo establece una tensión entre lo real, verdadero pero insuficiente, y lo proyectado, imaginado pero verosímil, produciendo un contraste cuyo resultado es el siguiente: desde el lugar-otro se miden las fallas del lugar real y de esa comparación resulta la apertura de un espacio nuevo, el de lo posible. Según Roig¹⁴ desde el punto de vista del análisis del discurso político o filosófico, lo que interesa no es el estudio de los relatos utópicos sino el ejercicio de la función utópica al interior del lenguaje. Hay tres modalidades de articulación: como función crítico-reguladora, como función liberadora del determinismo legal, y como función anticipadora del futuro. A estas variantes hay que agregar, con el desarrollo de Fernández, una cuarta función, la constitutiva de formas de subjetividad, porque “el desarrollo histórico de las utopías se ha ido dando en un proceso de enfrentamientos sociales entre grupos humanos antagónicos, en pugna por imponer diferentes concepciones de la realidad social y por justificarlos teóricamente en el nivel discursivo”; en ese sentido interesa pensar la función utópica como dispositivo simbólico dentro del cual se constituyen los sujetos.

SOBRE LAS UTOPIÁS Y LOS UTOPISTAS

La utopía, en las ciencias sociales, fue primero cuestionada por pre-científica y luego reintroducida por Mannheim, Marcuse y Bloch. Según Enrique Gonzalez Matas¹⁵, mientras Moro escribía sobre ella la llamó “Nusquam”, que significa en ninguna parte; después se adaptó a la corriente imperante y la tradujo al griego como “utopía”, a la cual Quevedo

12 NEUSSÜS, Amhelm (1992): *op. cit.* p. 44.

13 FERNÁNDEZ, Estela (1995): “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en: *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, Arturo Andrés Roig (compilador). Incihu-sa-Cricyt, San Juan, Fundación Universidad de San Juan.

14 FERNÁNDEZ, Estela (1995): *op. cit.*

15 GONZÁLEZ MATA, Enrique (1994): *Utopías sociales contemporáneas*, Málaga, Algazara.

definió como “no hay tal lugar”, coherente con la correspondencia de Moro con Erasmo. También podría significar “lugar feliz”¹⁶, traduciéndolo de *eu-topos*, y apoyándose en la tendencia optimista de la obra, sin embargo en ella la capital de la isla se llama *Amaurota* (ciudad sin pueblo) y el río principal *Anhydra* (río sin agua), lo que refuerza la idea de inexistencia¹⁷. La utopía es pensada como ciudad: “el hecho de que las utopías, desde Platón hasta Bellamy, hayan sido visualizadas como una ciudad” se debe, según Lewis Mumford, a que se inspiraron en la tradición helénica. La ciudad tenía la ventaja de reflejar las complejidades de la sociedad dentro de un marco que respetaba la escala humana¹⁸. En una retrospectiva, ello explica la presencia de la ciudad como ideal. Pero no hay que perder de vista que la elaboración de tales proyectos es contemporánea del ascenso de las ciudades, de su aspiración de autonomía política, de la diferenciación con respecto al mundo rural, de la creciente presencia de una burocracia administrativa que aumenta su incidencia con las monarquías y del rol que en ésta escena urbana va recortando un personaje: el intelectual letrado (tarea común tanto a Moro como a Bacon) sometido a la inestabilidad de la protección del poder.

Es cierta la relación de la utopía con los sentimientos religiosos, las nostalgias del paraíso perdido, que aumentan—según Mircea Eliade—en tiempos de crisis. Este autor plantea que en un principio aparece una concepción metafísica de la utopía, que luego se pervierte al querer imponerla con la Ilustración los hombres por sus propias fuerzas; así lo cuestionan muchos conservadores¹⁹ que llaman a adoptar concepciones más realistas y racionales, para evitar desastres como el totalitarismo. Dice Emile Cioran²⁰ que “el delirio de los indigentes es un generador de acontecimientos, fuente de historia; una multitud de seres febriles que quieren otro mundo, aquí abajo y al instante. Son ellos los que inspiran las utopías, es para ellos que se escriben”. La utopía se puede considerar como proyecto de realización social y, como todo proyecto, es una representación de lo que se quiere construir, se inspira en las formas concretas de una sociedad, busca la forma de superar sus problemas y reordenarlos en torno a una idea. Para Gonzalez Matas²¹, existen tres fases de la utopía: *en idea*, cuando es sólo deseo (del utopista o del movimiento), planteada en un tiempo puramente futuro; *en realización*, donde se explicita la contradicción entre los movimientos revolucionarios o reformistas y la práctica, que modifica el proyecto, donde prima el tiempo presente; y la utopía *cumplida*, que es el resultado si se logra construir algo. Es más topía que utopía, en general queda vinculada a una forma institucionalizada, ordenando saberes y no puede dejar de originar la frustración porque no se alcanzó la perfección deseada; esto último es lo que repone la fuerza del deseo.

La utopía como impulsora del progreso social, exigencia de realizar sin etapas el ideal, como rechazo del derrotismo y el realismo fatalista en el que se inspira la ideología

16 BRIAU, Perau (1983): “Introducción”, a *Utopía* de Moro, Barcelona, Humanitas, pp. 28 y 29.

17 AINSA, Fernando (1990): *Necesidad de la utopía*, Montevideo, Nordan-Tupac, p. 17.

18 MUMFORD, Lewis (1982): “La utopía, la ciudad, la máquina” en Manuel, F. E. (comp): *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa Calpe, p. 32.

19 Neussüs señala que, en general, esta corriente coincide con Popper en ver como cerradas las utopías y como abiertas las sociedades que tienen las “iniciativas por la primacía de la razón, de la justicia, de la igualdad y por el control de la delincuencia internacional” como atributos, lo que no deja de ser un ideal fácilmente tachable de utópico. NEUSSÜS, Arnheim (1992): *op. cit.*, pp 77-80.

20 CIORAN, Emile (1977): *Historie et utopie*, París, Gallimard.

21 GONZÁLEZ MATA, E. (1994): *op. cit.*

dominante para someter a los dominados. Según Fred Polak la utopía siempre parte de un pesimismo existencial y requiere un optimismo volitivo para romper con todo determinismo que fije el destino humano. González Matas propone un “modelo estructural de análisis de las utopías sociales”; estructural por tener las utopías coherencia, organización, relaciones que se mantienen fijas, y el utopista un ideal de sociedad que es también un sistema que requiere obtener consenso. Este autor puntualiza que

1- Los planteos utópicos, además de explicar la naturaleza social de lazo político, intentan modificarlo con la construcción de sistemas ideales de organización política institucional, que muchas veces aparecen estructurados. Esa forma de estructurar el poder constituye un buen indicio de la capacidad del utopista de superar o no la forma que cuestiona en un inicio. La salida que se propone a veces pretende mostrar una supuesta “ley natural” a la que habría que adaptarse; otros sostienen la necesidad de fundar una ley, pero lo constante es que los utopistas aspiran a formular un consenso social permanente que debe ser superador de las formas existentes, sea elevar la socialización política²², legitimar un contrato social sobre bases racionales²³ o sobre el interés de los ciudadanos²⁴. Así, Comte quiere restablecer la creencia religiosa, Durkheim instaurar una moral científica, Pareto la unidad de los sentimientos, Weber –sin entusiasmo– predice una unidad por el desarrollo de la organización burocrática, Marx sostiene la necesidad de terminar con la sociedad de clases.

2- La mayoría de los utopistas afirman sistemas agrarios, agro-artesanales y –los menos– industriales o técnicos. Los que rechazan la influencia exterior los quieren autárquicos, los otros abiertos a los flujos económicos. La propiedad tiene formas de colectivización pero esto no alcanza a todos los casos; en algunos se mantienen diferencias de rangos. En general, este punto pone en evidencia la concepción política del utopista: conservador, reformista o revolucionario.

3- El sistema educativo también está orientado a formar ciudadanos dentro de una ética concentrada en torno al bien común y reforzada por creencias, festejos y mítines que exalten la concepción colectiva. El concepto educativo de los utopistas lleva también la marca del debate de si a los padres les asiste el derecho de educar a sus hijos o si el estado, la ciudad o lo colectivo se los debe sustraer para su formación apropiada. En todos los casos se educa por parte de los mayores, dentro del esquema de Durkheim. Con respecto a la cuestión educativa, según González Matas, se destaca la debilidad en los estudios de Historia de la Educación de referencias al pensamiento utópico que, sin embargo, ocupa un puesto relevante en la génesis de los proyectos y de las instituciones educativas a lo largo de la historia. Las denominadas «utopías del Renacimiento» suelen presentarse bajo este prisma, pero una parte importante de la historia de la pedagogía se vincula a obras utópicas que podrían ser clasificadas en el campo de la contemplación del deber-ser educativo, como la *República*, de Platón; *El filósofo autodidacto*, de Tufail; *El Elogio de la Locura*, de Erasmo; *La Nouvelle Héloïse*, de Rousseau; *Así habló Zarathustra*, de Nietzsche y ciertas tesis de lo que llamamos la “Pedagogía de la Muerte de la Escuela” (Illich, Reimer, etc.). Las utopías pedagógicas realizables, no meras contemplaciones ideales de un deber-ser alejado de lo posible, habrá que buscarlas en los experimentos de colectivismo y vida en común. La

22 Sería la aspiración de los antiguos con Aristóteles y Platón.

23 Como lo dicen los contractualistas, Hobbes, Locke, Rousseau, Paine, entre otros.

24 Según el utilitarismo de John Stuart Mill.

respuesta al problema educativo está inmersa en las soluciones dadas a la manera de entender, por estos grupos, su idea de vida en común.

Retomando la problemática específica de las utopías, el establecimiento de una tipología implica una relación con el contexto histórico; todas las clasificaciones dependen de la ubicación de quien las defina. Según Mannheim hay una correlación dialéctica en la historia de la relación entre utopía, grupo utopista y orden social: por ejemplo, frente a la crisis de la ciudad en Atenas, Platón traza la idealización de un modelo militarista; en la Edad Media la utopía se inspira en el Evangelio; en el Renacimiento, se recupera la tradición de la ciudad helénica, aunque dentro de la tradición cristiana (con Moro, Campanella); Winstanley le dedica a Cromwel su utopía para que continúe el camino revolucionario, Harrington la suya para que siga el reformista; las utopías de la Ilustración buscan, empleando la sátira social, un gobierno de la razón y, con la especulación filosófica, el retorno a un buen orden natural (el caso de Morelly o Rousseau). Montados sobre la ciencia, los socialistas utópicos, pero también los marxistas, terminarán con la alienación en un “reino de la libertad”, al igual que los anarquistas: tal el individualismo de Stirner, el anarco-cristianismo de Tolstói o el comunismo libertario, que culminó con Morris –con *Noticias de ninguna parte*– apelando a un comunismo democrático. Aún así, a pesar de los esfuerzos por establecer distinciones tipológicas, ningún estudio sobre las utopías y los utopistas durante el siglo XX ha logrado evitar la instauración de un sentido común que asocia el fin de la historia y de las ideologías, al de las utopías. Pero, señala Ainsa, pese a la hegemonía posmoderna, que asocia utopía a la experiencia del totalitarismo, la utopía sigue vigente y posible de ser desarrollada en la escala latinoamericana²⁵; está en latencia –dice este autor– se sostiene en la función utópica. En Latinoamérica se han opuesto siempre la desmesura del deber ser al que aspiró la esperanza y el ser de la topía como realidad; en términos de A. A. Roig: “La utopía es una apuesta ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía”.

Llama la atención que, mientras sobran las experiencias prácticas de modificación de la realidad en base a proyectos utópicos –modificaciones del ser en función del deber ser– las elaboraciones utópicas aquí son escasas comparadas con las del mundo anglosajón. Esto se debería a que América Latina se ha visto a sí misma como lugar de experimentación y con un tiempo para proyectar de hecho la utopía, lo que muchas veces significó la frustración de los planes elaborados. Se vio como un Nuevo Mundo, un espacio –“tabula rasa”– para llevar adelante proyectos, una especie de “todo está por hacerse”, dicho de otro modo: “América es el porvenir del mundo” prometía Rubén Darío, aunque antes ya había sido considerada desde Europa “país del porvenir”, como lo bautizara Hegel, para quien esta jubilosa “juventud” de América se paga con la negación o la ignorancia del pasado: “América región sin historia”, según el filósofo alemán.

Pero ¿cuáles son las características de las Utopías? *La insularidad*: toda utopía tiene un espacio para desarrollarse (aun el cielo, como las de Aristófanes) y ese espacio requiere tener una cierta distancia con lo dado, con lo establecido. Esta distancia, que garantiza la incorruptibilidad toma también la forma de obstáculos como montañas, el desierto, el mar,

25 AINZA, Fernando (1990): *op. cit.*

que aseguran cierta escala para controlar las regulaciones internas de la experiencia²⁶. La *diacronía*: el modelo se presenta como a-histórico, dado e inmutable, no se sabe su historia anterior, lo que limita la comprensión de la evolución que llevó a él. La *autarquía*: porque se reducen al mínimo los intercambios económicos, pretendiendo la autosuficiencia. La *planificación urbana*, en un plano racional y geométrico que refuerce el orden programado para el resto de las esferas de la vida pública y privada. Con ello se remonta a Hipodamos de Mileto, encargado de planear las ciudades griegas, con su cantidad máxima de habitantes para que se adaptaran a ese plano homogéneo a las leyes. La *reglamentación*: es el colectivismo organizador de la vida, el trabajo y el ocio, además de la fidelidad a las normas escritas (horarios, división de tareas, etc.). Siempre estará expuesto al reproche por querer totalizar la sociedad, resolviendo de antemano –con paternalismo– los problemas. Aunque en muchas utopías prima el “haz lo que quieras” y la búsqueda de la espontaneidad, en otras se propugna un retorno a lo natural que elimina los reglamentos y garantiza la armonía. De modo que hay utopías del orden –como la de Campanella– y de la libertad –el caso de Moro; las primeras giran alrededor del ideal de Estado y las segundas sobre el ideal del ser.

Siguiendo a Bloch, Aínsa plantea la utopía como lo “no terminado” o lo “inarmónico”, que tendría en Latinoamérica especial vigencia, pues todo se presenta como inacabado, lo cual facilita la idea de no reconciliación con lo establecido; así lo utópico termina siendo una especie de función que encuentra en lo aparente un “excedente anticipante” para orientar la acción. Al fin de cuentas este autor coincide con Mannheim: la utopía violenta “los límites del orden existente” y se identifica “a aquella parte del movimiento del deseo que tiende hacia el futuro”. El problema aparece cuando la utopía se desvía en una deriva hacia el maximalismo –en el que Bloch sitúa el jacobinismo– o el patriotismo del nacionalismo. Bloch distingue una corriente fría en el marxismo, de visión cortoplacista, muy determinista en lo económico; y otra corriente “cálida” cuyo riesgo es el jacobinismo político y el putchismo voluntarista, que excede las posibilidades reales. Desde este punto Ainsa pasa al problema de lo posible. Mientras muchos cuestionan la utopía desde lo posible él indica “¿Cuántos lugares comunes e ideas que forman parte natural de la mentalidad del hombre contemporáneo fueron consideradas un sueño utópico la primera vez que fueron formuladas?”. El mismo Cioran reconoce como positiva esta fe racional de transformar lo existente de la realidad con algo potencial, la “fascinación de lo imposible”, sin la cual se produce una condena a vivir en la esclerosis y la rutina. Si bien Bloch dice que se pasa de una utopía abstracta a una concreta, que es la válida, no se puede eludir que ha sido el marxismo durante el siglo XX el que más ataques y más apoyos suscitó con y contra la utopía. Llegó a plantear Marx, en *La Ideología alemana*: “La posibilidad de hacer hoy tal cosa, mañana otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde y practicar la cría de animales por la noche, criticar a placer después de la comida, sin jamás volverse cazador, pescador o crítico”; o, como cita Bloch, en carta a Ruge: “nuestro lema debe ser: reforma de la conciencia no por los dogmas sino a través de la conciencia mística, todavía oscura. Se verá entonces que desde hace tiempo el mundo posee el sueño de una cosa de la que tan sólo le falta tener la conciencia para poseerla realmente”.

26 Considerar a Cuba como una isla de utopía fue un planteo de MARTÍNEZ ESTRADA Ezequiel, (1967): “El nuevo mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba”, en: *En torno a Kafka y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral. pp. 221-271.

Es frecuente la identificación casi plena de Moro con las luchas utópicas del campesinado o del moderno proletario, inclusive se entrevé en aquellas la imagen del desgarrado intelectual del siglo XX. Pero en la práctica de su época, tanto Moro como Bacon estuvieron claramente identificados con las necesidades de las facciones en que se dividían las monarquías, en especial la inglesa. En otro terreno, Bacon no propone una utopía aislada sino abierta para los intercambios de saberes; propone una “Casa de Salomón” que será “el ojo verdadero del reino de Bensalem, situado en una isla del suroeste del Pacífico”, no muy lejos de las costas del Perú, donde se organizan expediciones científicas fuera de sus fronteras para “obtener luz, luz del conocimiento de todas las partes del mundo”. Se trata de una vocación imperial científica. Sigamos a Bacon: “El fin de nuestra institución es el conocimiento de las causas y de los ocultos movimientos de las cosas, así como el ensanchamiento de los límites del imperio humano, hasta efectuar todas las cosas posibles”, aunque en realidad esas “cosas posibles” constituían la plataforma que se proponía Bacon, esperando que el monarca las aplicara.

LATINOAMÉRICA: LAS UTOPIÁS Y LA POLÍTICA

En el espacio disociado de la utopía, ésta siempre necesita demarcar una línea de frontera, más arriba señalada, pero a la vez quiere abolirla como punto donde se evidencian las diferencias. En América, la fractura topográfica permite convertir la distancia en alteridad, lo que a su vez ha tenido no poca significación tanto para emigrados como para exiliados. El anarquista Giovanni Rossi forma la “Colonia Socialista Cecilia” en Palmeiras, dentro del estado brasileño de Paraná entre 1890 y 1893, allí los italianos cantan “Te lascio Italia, terra di ladri/coi miei compagni vado in esteilo/ e tutti uniti a laborare/ e formeren la colonia sociale”²⁷. A Rossi escribe el emperador Pedro II: “Lo que es difícil en Italia es realizable en Brasil. Mi país es un país nuevo, poco poblado que tiene necesidad de hombres cultivados, de ideas modernas, de pioneros y predicadores de la ciencia. Si quiere usted realizar sus ideas, reflexione sobre estas propuestas: les dono tierras a ustedes para ponerlas en valor y de aportar vuestra experiencia.” Este acontecimiento evidencia que la diacronía histórica latinoamericana le permitió a los poderosos utilizar léxicos progresistas, porque como dice el uruguayo Carlos Rama: “la ortodoxia ideológica no es justamente una virtud latinoamericana, y una de las formas elementales de la heterodoxia es la mezcla y hasta el sincretismo entre diversas corrientes ideológicas”²⁸.

Para el crítico uruguayo:

todo indicaba que en América había que luchar por el dominio de la naturaleza y afrontar penurias y miserias, pero en cambio las condiciones locales permitirían la libertad que en Europa no existía, no sólo en los grandes planos de las decisiones públicas (eran los tiempos postreros de la Santa Alianza) sino en los más inmediatos de hacer experiencias, de ensayar soluciones a nivel de pequeños grupos. La propiedad en común de los bienes de producción, el reparto comunista al consu-

27 “La Cecilia” film de Luis Comolli, *Dossier d'un film*, París, Daniel Co, 1976. Citado por Fernando Ainsa (1990): *Op. cit.*

28 RAMA, Carlos (1977): *Utopismo socialista (1830-1893)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

mo, el amor libre, para dar algunos ejemplos, parecían más factibles en las soledades americanas que en el anquilosado mundo de control social europeo.

En cambio, en Argentina, cuando se forma el Partido Socialista, su principal ideólogo, el Dr. Juan B. Justo, con su conocido pragmatismo rechazaba la utopía: “el problema del socialismo no es en este país, ni en otro alguno, poner en práctica un plan concluido y perfecto de organización social”. Para él se trataba de establecer un pensamiento político determinado por la ciencia positiva y buscar una definición programática clara, en torno a los intereses materiales de las clases, con métodos apropiados de organización democrática²⁹. En cambio entre las corrientes anarquistas tuvo mucho éxito, tanto la traducción de utopías libertarias europeas como la elaboración de otras argentinas, como la de Quiroulet³⁰.

El análisis del desarrollo de la utopía en América Latina es planteado en tres fases históricas por A. A. Roig³¹. El pensamiento utópico colonial se desarrolla dentro del humanismo cristiano y el sujeto de ese discurso es el sacerdote misionero, respondiendo a la relación con los indígenas, que constituyen –a veces– su experimento. Este humanismo tiene tres etapas: la renacentista (XVI-XVII), la del barroco (XVII-XVIII) y la ilustrada (XVIII y primeras décadas del XIX), más utópico-moderna. Uno de esos experimentos lo lleva adelante el obispo michoacano Vasco de Quiroga que, a diferencia de Moro, no toleraba la esclavitud ni la religión natural de los utópicos. Partía de una edad de oro y la enfrentaba a la edad de hierro europea, siendo los indios una “blanda cera” –especie de antecedente del “buen salvaje” de Juan Montalvo– para el desarrollo de la ciudad ideal. Otra experiencia es Verapaz en Chiapas, con Bartolomé de las Casas, en 1542, donde impulsa una relación basada en la aceptación de la palabra del otro y el rechazo a la violencia. Por supuesto que estos experimentos chocaron con la ambigüedad creada por la situación de la conquista y su orden impuesto por la corona, amen del paternalismo religioso. La utopía más importante fue la que se estableció con los jesuitas en el Paraguay que, cuando fueron expulsados, la presentaron como una realización casi platónica. Dentro de esa experiencia se produce una polémica cuando se intenta introducir esclavos y la argumentación para ello estaba articulada sobre la Utopía de Moro. La paradoja de esta experiencia reside en que la visión utópica se constituyó en Europa luego de la expulsión de los jesuitas, aunque fue en la práctica una de las primeras “utopías para sí” elaboradas por criollos.

La segunda etapa marcada por Roig se desarrolla dentro del proceso de la Revolución Francesa, de la cual es prólogo y se puede establecer como período utópico, considerando de este modo el levantamiento de Tupac Amaru, con la incorporación a su geografía de lugares fantásticos como Paititi y El Dorado, o la de Haití, que incluía las formulaciones igualitarias de Jean Jacques Dessalines. Luego el sujeto cambia, pasa de los indígenas y negros a los criollos, que formularon su propia “utopía para sí”. Era la “mayoría de edad” del continente que aspiraba a una “Nación española”, desde el planteo de las liberales Cortes de Cádiz; pero estas son vías explícitamente divergentes de los jacobinos y populares de Haití. La concepción anticolonialista de Bolívar se trazó –según Roig– invirtiendo la filo-

29 JUSTO, Juan B. (1947): *La realización del socialismo*, T. VI, Buenos Aires, La vanguardia.

30 WEINBERG, Felix (1975): *Dos utopías argentinas de principios de siglo*, Buenos Aires, Solar Hachette.

31 ROIG, Arturo Andrés (1992): “Etapas y desarrollo del pensamiento utópico sudamericano. 1492-1880”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, t. II, Buenos Aires, CEAL, pp. 173-197.

sofía de la historia europea: la fuerza estaba ubicada en el futuro y en una visión idílico-utópica de la bondad americana. Así la utopía criolla incluyó otros dos planteos: el de las utopías revolucionarias de 1780 en forma simbólica, y de las “utopías para otros” de la etapa anterior. Entrado el siglo XIX, en el marco de difusión del liberalismo, se constituyen las naciones en Latinoamérica, desplegándose una forma de escritura: el ensayo, con una especial relación entre política y lenguaje, en Eugenio Espejo y también en Simón Rodríguez. Esta es la tercera etapa del pensamiento utópico americano. Simón Rodríguez encara luego de Ayacucho una denuncia social, a consecuencia de la emergencia de los sectores populares con las guerras de independencia, cosa que no entraba en los planes originales de las clases propietarias; entonces propone una forma de mejorar su situación no por la inmigración sino situando aquí ese no-lugar de la utopía, estableciendo escuelas para niños pobres en los desiertos, lejos de las ciudades, al estilo de Pestalozzi.

En el ámbito rioplatense el *Facundo* de Sarmiento y las *Bases* de Alberdi comparten el rechazo por bárbaro de lo americano y la postulación de la apertura como resolución de nuestros problemas; ambos autores dejan de lado sus iniciales y juveniles socialismos, por un pragmático programa que negaba lo existente para construir otro país, lo cual acarrea no pocos problemas, señala Roig. El Chile de Andrés Bello se ordena también en torno de las ideas liberales, pero cuestionado por un joven Francisco Bilbao (1823-1865), quien en su *Sociabilidad chilena* –inspirada en el Evangelio y las “palabras de un creyente” de Lamennais– ataca al pasado, al clero y a la miseria en que estaba sometido el campesinado; el libro llama al pueblo a la rebelión y termina quemado públicamente por las autoridades. En la misma época, José de Abreu e Lima, edita trabajos de carácter ecléctico, inspirados en concepciones de “palenginesia social” –que luego integrarán *O socialismo*– pensamiento según el cual los pueblos marchan desde una caída hacia la rehabilitación, integrándose en un todo y terminando con el individualismo disgregador. Abreu desprecia la formulación de fantásticos planes y se propone la acción concreta, aunque su debilidad –como la de otros espiritualistas– culmina en justificaciones del statu quo. En términos generales, explica Roig, el triunfo del liberalismo y el ciclo expansivo del capitalismo producen cierta retracción del pensamiento utópico tanto en Europa como en Latinoamérica durante 1870-1900. La obra *Peregrinación a la luz del día o viaje y aventura de la verdad en el nuevo mundo* de Alberdi es un ejemplo de anti-utopía, de escepticismo en 1871, donde un Quijote gobierna una Patagonia llena de ovejas sumisas. El autor se burla del “mundo favorito de los ensayos temerarios, de los experimentos fantásticos, donde todas las utopías se ponen a prueba”. Roig señala que el paso hacia la novela utópica como refugio que se da en Europa, aquí se produce como paso a una narración que denigra todo proyecto de reforma social. Aún así el fin de siglo incluye la llegada del aluvión inmigratorio al Río de La Plata, que trae en su bagaje ideológico un conjunto de proyectos con función utópica –en el sentido de Roig– que se desarrollaron en el movimiento obrero, por ejemplo con las utopías de Quiroulet, a las que se deben agregar las traducciones de otro anarquista, Juan Grave, la del socialista Julio Dittrich, tan influido por Bellamy como el republicano español emigrado a Argentina Enrique Vera y González con *La estrella del sur*, una de las primeras obras explícitamente situada en el Río de la Plata³².

32 CELENTANO, Adrián (2004): “Una quimera del progreso: La estrella del sur” en Biagini y Roig (dir.) *El pensamiento alternativo en la argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Biblos.

Al tratar las utopías juveniles, Hugo Biagini³³ señala que el movimiento *modernista* sobrevalora la juventud enfrentándola en cierto modo al burgués –al punto que Rodó señala al joven como “eslabón entre la utopía y lo real”– y es el movimiento universitario con su proyecto de reforma tanto en la producción científica como en la transformación social, el que constituye un modelo ideal de gobierno, en una alianza de conocimiento y juventud, de ciencia y política, cuyo punto de referencia son los debates de la Reforma Universitaria de 1918. A pesar de su difusión latinoamericana y la potencialidad revolucionaria que este autor destaca para el movimiento juvenil, el pensamiento utópico se halla –a fines del siglo XX– cuestionado por varias corrientes que lo acusan de postular supuestos ingenuos, proponiendo transformaciones de imposible realización que luego desembocan en aventuras totalitarias. Esta invectiva ubica a la utopía como un desafío a dios que traerá aparejada una nueva Babel como castigo, lo que de hecho desemboca en la aceptación del nuevo orden y la naturalización de las desigualdades sociales y educativas. Biagini a la vez que admite la crisis del pensamiento utópico en los países avanzados bajo la marea neoliberal, acuerda con posiciones como las de Jameson que indica:

nada es hoy políticamente más importante que la cuestión de la utopía [...] no sé si un resurgimiento de las capacidades utópicas sería saludado como una causa o un síntoma de cambio cultural; pero confío en que, si comenzaran a surgir nuevas utopías, nuestra capacidad para la acción colectiva y la praxis también parecerá haber comenzado a despertar otra vez³⁴.

Los planteos juveniles de transformación social que atravesaron las universidades, hoy reciben de quienes los protagonizaron el reclamo del abandono de planteos utópicos; y, paradójicamente, mientras la institucionalidad se corrompe, crece el prestigio de figuras como la del Che Guevara con sus planteos “utópicos”, que Herbert Marcuse consideró como la alianza de la política revolucionaria con la aventura, sin la cual ninguna revolución tiene sentido, justamente en una de sus obras claves: *El fin de la utopía*. para el filósofo frankfurtiano el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo ya permitía plantearse la realización de las otrora utópicas emancipaciones humanas³⁵.

Desde una perspectiva antropológica también se sostiene la proposición de considerar como utópicas las cosmogonías milenaristas en los pueblos originarios latinoamericanos, trabajando sus movimientos, consignas y formas de organización. Así lo hace Alicia M. Barabas³⁶ que afirma que se trata de “utopías concretas” las que forman los movimientos socioreligiosos indios, que representan “sus propias esperanzas de transformación del mundo, avaladas por tradiciones míticas y proféticas salvacionistas y mediadas por la participación colectiva”. Es más, son “proyectos y prácticas descolonizadoras, que evidencian en el lenguaje de la religión las esperanzas colectivas de transformación radical de la caótica

33 BIAGINI, Hugo (2000): *Utopías juveniles*, Buenos Aires, Leviatan. La tipología para el análisis utópico indicada por el autor es la de Baczko, en tanto género, pensamiento, prácticas comunitarias y materiales simbólicos implícitos.

34 JAMESON, Frederick “Utopía de la posmodernidad”, Buenos Aires, *Confines*, n° 6, abril de 1995, p. 23-29.

35 MARCUSE, Herbert (1967): *El fin de la utopía*, Buenos Aires, Siglo XXI.

36 BARABAS, Alicia M. “Utopías indias, esperanzas al futuro” en *Utopía y nuestra América*.

ca realidad impuesta por la invasión. Expulsar a los españoles de la faz de la tierra, ceremoniar a los propios dioses, continuar con las costumbres de los ancestros, recuperar el propio territorio y la autonomía son sus propósitos”.

Tales creencias milenaristas son actualizadas en ciertas secuencias, que derrotadas o diluidas en sus liderazgos se recluyen en lo cotidiano y ritual periódico o en prácticas clandestinas hasta que resurgen en las condiciones críticas, el caso del héroe Cong que activó la movilización de los mixes en Oaxaca en 1660, hoy un credo cotidiano, o las rebeliones mitotes de 1597 y 1616, que resurgieron en 1956 instando a la población autóctona a no consumir bienes occidentales, o los totziles con su virgen que convoca a resistir contra los obispos y los españoles. En general se trata de actualizaciones de mitos en un discurso simbólico que se historiza, interpreta la realidad, diseña figuras de personajes que guiarán a los elegidos en la consecución del milenio, de modo que narra el origen de los de los blancos y la miseria de los indios y propone una visión en que todo se invierte.³⁷ Un ejemplo se produjo en 1972 cuando los chinantecos enfrentan su desalojo de su territorio donde se realizaría una presa hidroeléctrica y promueven las apariciones sagradas que se enfrentan a los ingenieros. En sus mensajes se entrecruzan Jesús con el cura Hidalgo, Benito Juárez y el presidente de México. Esos movimientos no se restringen étnicamente, muchas veces se despliegan en vastos territorios, desde los tzeltales y totziles de Chiapas a los mixes de Oaxaca, los tepehuanes y otros en el norte de México.

Desde un punto de vista temporal las utopías indias, según Barabas, pueden ser vistas como “retrospectivas y prospectivas”³⁸; la “espera-esperanza” se cifra en operaciones de recuperación y renovación de memorias y a la vez siempre está abierta a la incorporación de nuevos modelos culturales propios y ajenos dentro del contexto salvacionista. No es casual que estos movimientos de carácter utópico se multiplicaran en el proceso de desarrollo del EZLN. En 1994 dentro de la zona de Lomantan, Chiapas, una mujer dijo haber visto un ángel que le señaló ese sitio como santo, y allí van las procesiones con mensajes que aseguran que el niño Dios llegó entre los pobres, y que ellos deben cuidarlo porque “El ha venido por los alzados, para los alzados del EZLN y ellos van a llevarlo y él se va a ir con ellos”³⁹.

OBJECIONES A LA PROPUESTA Y EL PENSAMIENTO UTÓPICOS

Los sucesores de los socialistas utópicos en el siglo XIX relegaron las ideas utópicas del movimiento social –dice Manheim– y se ocuparon de la reflexión sociológica y de la literatura. Luego se trató, desde el punto de vista sociológico, de investigar la génesis psicológica, las fases de desarrollo y el significado funcional de esa concepción. Se entienden entonces como utópicos “todos aquellos procesos mentales que no reciben sus impulsos directamente de la realidad social, sino que los perciben de imágenes, manifestadas en símbolos, fantasías, sueños ideas y similares, que en el sentido más amplio de la palabra *no existen*”. Como señalamos arriba, pueden tener dos formas: *ideológicas*, estabilizantes de la situación existente, o *utópicas*, cuando impulsan la acción colectiva para transformar la realidad buscando objetivos trascendentes. De este modo, lo que aparece en el proceso so-

37 *Ibid.*, p. 74.

38 *Ibid.*, p. 77.

39 Extractado del periódico *La jornada*, 5 de Junio de 1994, citado en A. BARABAS, *op. cit.*, p. 81.

cial no depende sólo de su estructura sino de la relación con las imágenes, irreales o no, primitivas y adaptadas. Desde el punto de vista psicológico, el pensamiento utópico evoluciona desde una conciencia *mítico primitiva* hacia una comprensión realista, radical y racionalista progresiva. Si el mito funciona como generalización de éxtasis en términos simbólicos, en las sociedades primitivas, luego, con la diferenciación de clases, esta función es disputada entre las clases dominadas y dominantes, acentuándose el aspecto social. Las clases dominantes utilizan lo mítico y sus símbolos para justificar su autoridad, en forma de ideología; por otro lado, las masas lo hacen apropiándose de modos diferentes para cuestionar el orden. En las crisis económicas y sociales la ideología cede y el mito adopta la forma de lo escatológico y quiliástico, operando como estímulo de los símbolos y de los propios objetivos de las masas, para la acción colectiva. Así, la racionalización de la utopía toma otro camino que la racionalización dominante. Los profetas protagonizaron las primeras fases del proceso de racionalización del espíritu: “Su doctrina de que el mal colectivo no puede ser expulsado por rituales mágicos y que todo cambio en el destino social debe ser alcanzado sobre la base de la responsabilidad individual marca el fin del proceso por el que la simple expresión del éxtasis religioso se había convertido en crítica ética a la sociedad”⁴⁰.

Inclusive el destierro de los profetas los distancia no sólo de la casta sacerdotal sino también de la escena de la misa, lo cual subrayó la importancia de lo individual, de lo íntimo en la religión.

Es Munzer quien impulsa una combinación de éxtasis con presión social, en términos de guerra campesina; en cambio, las posteriores utopías burguesas ponen centro en la “Idea” como algo que está a distancia de la religión y de la tensión social. Aún así, siempre la ficción utópica es requerida para el entusiasmo y la trascendencia de los objetivos frente a la realidad, para su transformación y para ampliar las concepciones a otros sectores sociales. Para Horkheimer, tanto Moro como Campanella estuvieron en la transición entre dos sistemas sociales, soportando experiencias como las persecuciones y matanzas de los campesinos expulsados de sus tierras en Inglaterra e Italia⁴¹. Su situación –no eran esclavos pero tampoco podían sustentarse de manera autónoma– inspiró la primera utopía; como la forma socioeconómica que ascendía en esta transición se asociaba a la ganancia y la propiedad privada, contra ella reaccionaron los utopistas, por ser las visibles formas del poder de decisión sobre los hombres. En tanto la ganancia aumentaba la importancia del Estado Nación y las fuerzas de la competencia, para los utopistas la idea central era la de la cristiandad medieval unida, imagen del paraíso, mientras retenían la atención social con la caridad, que se resaltaba frente a los desgarramientos sociales que se sucedían en Europa. Y así es que tanto Moro como Campanella se anticipan a Morelly y Rousseau en la visión de la propiedad como corrupción del hombre bueno por naturaleza. Pero mientras el ginebrino no quiere retroceder ni distribuir propiedades, los utopistas sí, y con los medios existentes; por eso sus utopías no están a distancia temporal sino a una distancia espacial de sus autores (la isla Utopía de Moro se sitúa en una isla en el océano; el Estado-Sol de Campanella en el interior de Ceylán). Para los utopistas la sociedad perfecta podía crearse en cualquier momento y

40 MANNHEIM, Karl (1958): *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar.

41 De ellas surgen también utopías, como las de los *Levellers* y otras, con Morelly, en 1775 y su *Código de la naturaleza*. Véase HORKHEIMER, Max (1992): “La utopía”, en Bernat Muniesa (comp.), *Sociología de la Utopía*, Barcelona, Hacer, p. 118.

lugar, por persuasión, astucia o incluso, por la fuerza. De hecho el pensamiento utópico ignora las condiciones históricas: el cambio reside en la voluntad de un sujeto, más que en la base de la sociedad. La utopía salta por encima del tiempo, quiere extirpar el mal de la sociedad actual y mantener lo bueno que pueda tener, pero olvida que esos son dos aspectos de un mismo estado. La doctrina utópica presenta una dificultad lógica, ya que plantea que la propiedad material es el motivo de las cualidades anímicas de los hombres y que esa propiedad, inversamente, se abolirá partiendo de tal psique. Dice Horkheimer que “La utopía del Renacimiento es el cielo secularizado de la edad media [...] Pero del mismo modo que el creyente medieval no encontraba en el cielo el reflejo de su propia indignidad, los utopistas tampoco descubrían en sus lejanas islas la reacción ante la miseria de su tiempo”⁴².

La diferencia con los filósofos de la burguesía es que los utopistas sí reconocieron que habría miseria. En la alta edad media, la prosperidad de amplias capas sociales está unida orgánicamente a la de la totalidad, pero en la nueva fase que se desplega desde el Renacimiento eso cambiaba, el hombre vivía una existencia desgarrada e inhumana, lo cual era insostenible para los utopistas y los lleva a postular una regulación frente a la mecánica de la economía, pretendiendo reunir moral, ciencia y economía.

Lo utópico se manifiesta más claramente allí donde es combatido, dice Neüssus⁴³, y en esa confrontación no hay que perder de vista que todo pensamiento contrautópico resulta ideológico, y un buen abordaje es el que hay que hacer sobre las condiciones en que se presenta la denuncia y cuestionamiento de la utopía. Según este autor el pensamiento conservador es el más consecuente y honesto opositor a la utopía, pese a que el propio concepto de *conservador* englobe toda clase de corrientes. Han variado mucho las condiciones concretas, políticas y sociales que los conservadores han tenido que defender, y siempre estuvieron determinadas por el presente. Lo mismo ocurre con la intención utópica que cuestionan. El conservadurismo queda, como la utopía, en términos de un principio. Ambos pensamientos se oponen, pero no siempre las invectivas antiutópicas provienen del pensamiento conservador o de derecha, ni éste es siempre apología de lo existente; por otra parte es fácil encontrar en sus argumentaciones elementos utópicos, como se puede ver cuando se intenta la definición positiva de la “open society” de Popper. El pensamiento utópico debería precisar sus instrumentos e impulsar la inscripción de lo ideológico no en lo intencional sino en lo funcional; debería probar su función apologética, el pensamiento utópico requiere entonces una elaboración de tipo teórica, con una dimensión histórico-filosófica en la que ubique su impulso.

Hay ejes persistentes en las objeciones que a menudo se entrelazan –sigue Neüssus–: el criterio de posibilidad de realización, la proyección totalitaria y la objeción escatológica. La crítica conservadora parte de la oposición entre política realista y pensamiento ideal, pero tal oposición es poco consistente ya que la política realista está también regida por ideales y éstos pueden actuar políticamente como tales. Esta crítica necesita acentuar en lo fáctico hasta convertirlo en leyes normativas o apoyarse en el temor que inspiran las tentativas utópicas, marca. El conservadurismo, al presentarse como única posición no-ideológica, como política sin ideales –lo cual es falso, ya que esa misma es una posición ideológica–, culmina contradictoriamente en identificar utopía con ideología. El pensamiento anti-utópico conservador deriva en un *antiintelectualismo* más o menos abierto, ya que son los intelectuales quienes

42 HORKHEIMER, M. *Op. cit.*, p. 128.

43 NEUSSÜS, A. *Op. cit.*, p. 53.

imaginan las peligrosas utopías, de lo que Raymond Aron fue un gran ejemplo. Toda crítica conservadora deja entrever su temor a la realización de la utopía y a sus consecuencias terroristas, pues como dice Nicolai Berdiejew la utopía es siempre totalitaria y el totalitarismo siempre es utópico en las condiciones de nuestro mundo. De modo que la utopía es criticada por puro ideal a la vez que por su proyección real (lo que –por otra parte– se le exige), aunque también si permanece irreal sigue siendo peligrosa.

Existe un cuestionamiento con fundamento *antropológico*, que se asienta en la naturaleza del hombre concebida como estática: por más que se cambien sus condiciones de existencia, los hombres no se adecuarían a ella; transformar la economía sin que ellos se transformen antes, lleva a hacerlo por la fuerza, en cambio, para el utopista, los hombres cambian si cambian sus relaciones. Para el planteo conservador también hay un concepto positivo de utopía: el idealismo y alejamiento de la realidad hacen a la utopía digna moralmente, se la limita al terreno de lo cultural, arrebatándole así su fuerza política. La anterior oposición a los planteos revolucionarios externos de la utopía se transforma en una argumentación interna: los utopistas son en realidad conservadores que se expresan por medio de la ficción. Tal literatura es testimonio de una imposibilidad, la contradicción eterna entre ideas y realidad política. La utopía queda aquí como una moral trascendente, es cultura y se ha trocado en externa al mundo. Se convirtió en algo eterno y los conservadores pueden ahora reivindicarla, es algo positivo, como todos sus valores eternos; tal positividad requiere únicamente velar el deseo de realización.

Otro planteo antiutópico –dice Neussüs– señala que hay un desvío respecto del “sentido originario” de utopía y ese desvío apunta a concretarla en la realidad. Esta visión tiene una impronta *decadentista*, una crítica a la cultura y a la civilización que frente al abandono del centro religioso, plantea una edad media mítica y dorada. El sentido originario de la utopía que tenían los griegos se impone en ciertos momentos difusos, fugaces y casuales. Ese decadentismo busca eludir los momentos reales en que se experimenta con los planteos utópicos y termina llevando la utopía a una forma casi psíquica; una culminación en metáfora metafísica, para compensar a corto plazo la explotación concreta. Hay una concepción *teológica* en esta crítica, que distingue el pensamiento utópico, finito, negativo, como utopía falsa; mientras otras utopías representan “el juicio de todas las idolatrías”, están por fuera de las situaciones históricas, la trascienden y pueden tener un conocimiento exacto de ello: son las utopías auténticas. Estas espiritualidades, sentimientos originarios y eternos, significan de hecho diversos nombres de otras utopías, que también están sacadas de esperanzas terrenales y funcionan a su vez como simples consuelos. De este modo las críticas a la utopía, tanto desde el conservadurismo antiguo, como en la comprensión moderna, pretenden para sí el dominio efectivo de lo real y por ello la estrategia consiste en restar seriedad a los movimientos sociales y revolucionarios, les objetan que la crítica pasó de lo literario a su peligrosidad práctica y se trocó en terror cuando se apreciaron las formas de las utopías en las dictaduras del siglo XX.

Los cuestionamientos en forma de “condena del totalitarismo”, realizan la objeción *escatológica*. Hay dos vías de oposición a la utopía, siguiendo a Habermas: una, que plantea una negación de la historia y afirma normas eternas para la convivencia social; otra, acepta relativamente a la historia pero pretende superarla indirectamente de algún modo. Tal perspectiva niega la historia en que se desarrollan las experiencias, pone sobre ella a la filosofía y postula el retorno a una época mitológica, precedida de un apocalipsis, para terminar con el olvido del ser en que hemos caído por la utopía de convertir al mundo en un espacio ordenado por el hombre con la técnica y el trabajo, en especial, con la modernidad. La

escatología ontológica ubica los objetos en otro contexto que no dominan ni ven los hombres pero que se aproxima como una catástrofe. De modo que también esta crítica, después de todos los ataques antiutópicos, termina incluyendo elementos utópicos, como cuestionar que la técnica se desarrolle irracionalmente sin objetivos, como una fuerza ciega. Sólo que, al contrario de Adorno, en lugar de querer resolver esto con una razón que no se reduzca a razón técnica, termina proponiendo una sin-razón de teoremas mágicos.

Sin necesidad de semejantes planteos escatológicos, también se critica a la Ilustración por su bagaje técnico y productivo, necesario para la realización de la Utopía, que es más que técnica y economía. Por ejemplo, cuando Max Weber señala la perspectiva de la racionalidad capitalista de endurecimiento en la “jaula de acero” de la “propiedad”, donde los medios económicos y técnicos se convertirían en un fin irracional. Eso es ideología –dice Neussüs– porque rechaza el progreso; cuando los utopistas lo que señalan es que la técnica por sí misma no va a humanizar el mundo, la crítica conservadora ve en la técnica el signo por antonomasia de lo inhumano. De allí parte la crítica del totalitarismo; no se trata de cuestionar los sistemas políticos sino su centro que, determinado técnica y burocráticamente, tiende al totalitarismo. Así existe también para estos conservadores un “totalitarismo democrático” heredero de la Ilustración, la utopía y la época de masas, inaugurada por aquella llevó a la situación de predominio totalitario. La rebelión de la subjetividad, esa locura utópica de los hombres de querer controlar su historia y su sociedad, trajo como consecuencia la sublevación de las masas, agrupadas por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Repasemos entonces con este autor las objeciones:

a) Para los conservadores, todas las utopías, tendencialmente, al querer transformar lo dado podrían llevar al totalitarismo. La crítica al totalitarismo está presente en mayor o menor medida en todos los argumentos contra la utopía, pero en la práctica las críticas a las utopías porque sacrifican la libertad a la comunidad, no se basan en estudiar seriamente las utopías. El concepto de totalitarismo busca unir variadas formas de dominio, sin importar su origen histórico, social o ideológico, igualándolas en torno de la estructura de control. Como engloban aquí a la utopía, termina asociada al nazismo y al fascismo e inclusive a la también simplificada adscripción del comunismo al totalitarismo. En realidad tal mezcla y origen en raíces utópicas se estructura alrededor de la necesidad de oponerlas al pluralismo democrático, que se niega a ver el fascismo como consecuencia estructural de su sociedad capitalista. El totalitarismo como utopía práctica y la utopía como totalitarismo en potencia, constituye una afirmación que disimula los procesos históricos que produjeron a ambos regímenes. Este análisis requiere también concebir la utopía como una novela, no como un proceso histórico social, cuando son estos aspectos los que la utopía proyecta. Dice Neussüs: “la crítica de los elementos autoritarios, o si se quiere totalitarios, de las utopías políticas y sociales, sólo cobra sentido si hace hincapié, no en la propia utopía, sino en la realidad que quiere destruir”. Pero esa crítica tendrá a su vez características utópicas (porque niega la historia como un futuro ciego predestinado) y propondrá –aún escéptica– algo mejor. Más allá de exageraciones críticas, es cierto que en las utopías siempre está presente la planificación, cuestionada por conservadores y liberales, de querer modificar la relación social que basa la libertad en el desarrollo y la competencia salvaje. Mientras para los conservadores la utopía atenta contra lo natural y lo orgánico, para los liberales amenaza la libertad individual y social. Ambas corrientes se encuentran en un “justo medio” que es la pluralidad, ya que en la realidad social y política, la racionalidad sólo es posible a medias.

b) Otra crítica se dirige a la violencia de la utopía, considerada no en su función crítica sino destructivamente. Esta se intentará imponer por medio de la violencia y pese a que

se pensaron con criterios racionales en un principio, devienen irracionales, como cuestiona Popper⁴⁴. Para imponerse necesitarían de un cierto fanatismo y por eso aquel supuesto racionalismo no es más que una religión secularizada, un disfraz. Popper cuestiona también la “técnica de planificación total”, mientras reclama una de cambio evolucionado, pero igual no resuelve cómo alcanzar pequeños objetivos sin un plan. Opone una sociedad *abierta* que, a diferencia de otra *cerrada* –utópica e ideológica– que es posterior la ideología; el problema consiste en que lo abierto de tal caracterización termina apelando a valores que se presentan tan abstractos como cualquiera de los que utiliza la utopía. Ralph Dharendorf toma el concepto de Popper de sociedad cerrada, pero no critica a la utopía en sí misma sino a un concepto de utopía como “nombre específico de las sociedades en que falta el cambio”, crítica dirigida a la concepción de la sociedad como estática en Talcott Parsons. El elemento de consenso general de la sociedad de Parsons (la americana) es utópico, plantea Dharendorf; en cambio para Neussüs el sistema de Parsons no tiene nada de utopía. Es más, para Parsons –dice Neussüs– el intento de una crítica profunda sería casi una desviación conductual, incompatible con una institucionalización, con lo cual esta concepción estaría cerrada a toda crítica de tipo utópica.

c) Nicolai Berdiajew es uno de los exponentes del pensamiento cristiano y conservador, que insiste en considerar las utopías según el desastroso papel que han tenido en la historia y en no confundir las utopías con las novelas utópicas. Esto no le impide considerar que las utopías pertenecen a lo “más profundo del hombre”, a lo que no se puede arrebatar; a la vez que plantea que llevarlas a la práctica las destruye, les hace perder su valor absoluto. En el mismo sentido afirma que la libertad –supuesta víctima de los desvíos utópicos totalitarios– es la utopía más inalcanzable de todas, que sólo Dios puede satisfacer con su poder omnipotente, pero que es imposible de realizar en este mundo. Este planteo no le impide a Berdiajew reconocer que el socialismo es una forma muy concreta de enfrentar a la explotación indecente y la desigualdad intolerable, pero pretende que no tiene nada que ver con lo utópico, separando el pensamiento utópico de los presupuestos sociales en que fue formulado. Estas contradicciones devienen de la interpretación de la utopía en clave religiosa, que tiende a lo absoluto y eterno⁴⁵.

Una objeción diferente es pensada desde la lógica científica y el positivismo por Krysmansky y Raymond Ruyer. Esta objeción sostiene la necesidad de considerar la utopía como un método, un instrumento independiente de su contenido. Al considerarla de esta manera y no como “un fenómeno normativo intencional”, la utopía permite elaborar modelos posibles de realidad, ya que las utopías normativas, basadas en valores –como Justicia y Felicidad– han fracasado. Al considerarlas puramente instrumentales, las utopías y las antiutopías son idénticas en este autor. Cada utopista se debe actualizar en su método, en forma acorde con la situación de investigación; de hecho, este planteo quiere marginarse de una polémica de tipo valorativa y su modelo de utopía es la literaria, “si la utopía se sumerge en la amplia corriente política, se diluye en ella y se vuelve inaccesible. Pero si se la mantiene fija a la forma literaria y concreta, la utopía se hace accesible como forma de pensa-

44 POPPER, Karl, “Utopía y violencia”, en Bernat Muniesa, *Sociología de la utopía*, Barcelona, Hacer, 1992, pp. 145 y ss.

45 Señala Neussüs que justamente ni los utopistas ni Marx se proponen tal plenitud e inclusive plantea en *El capital* que el reino de la libertad tiene como condición fundamental la reducción del tiempo de trabajo. Y los utopistas aluden a una plenitud que estaría en un horizonte muy lejano.

miento racional e independiente”; para hacerla accesible se le quita el núcleo problemático –su relación con la política–; así se accede a una corteza vacía de intencionalidad.

Por último, una crítica del marxismo según Neussüs: en general el marxismo contribuyó a la descalificación del pensamiento utópico, señalando que toda la secuencia de Moro a Cabot estaba articulada alrededor de una visión de la sociedad que atendía más los proyectos de reforma del capitalismo (por medio de influencia sobre los burgueses o ensayos aislados de la sociedad capitalista), en vez de fundar una crítica interior al capitalismo basada en un análisis de las fuerzas sociales que en él se enfrentan. Justamente el “materialismo histórico” sería la ciencia socialista que permitiría resolver los problemas que señalaban los utopistas. El derrotero contrario es el que seguiría esa forma de pensamiento: se convirtió en la antesala de la sociología burguesa, pues ella también tiene un origen utópico.

NOTA FINAL

En este recorrido debemos señalar que la formulación del pensamiento utópico no deja de aparecer nunca dentro de un procedimiento *político*, incluyendo a quienes objetan a la utopía: todos deben remitirse a la relación entre la teoría y la práctica política para afirmar sus posiciones. Esto demuestra que –por estar inserto en toda concepción política– separar o extraer el pensamiento utópico de las concepciones políticas no esclarecerá gran cosa, ni sobre esa política, ni sobre lo utópico específicamente. El procedimiento debe adentrarse en la relación entre cada pensamiento político y los elementos utópicos en él formulados. A diferencia del modo de pensamiento de la filosofía política, con su procedimiento *ex post*, lo utópico se presenta dentro e incluso previo a intervenciones políticas –sean estas reformistas o revolucionarias– lo que explica muchas de sus frases oscuras, contradicciones e indefiniciones que están pensadas dentro de prácticas *militantes*, no dirigidas a clasificar o a ser clasificadas, sino a transformar situaciones concretas.

Al ser político el centro de la reflexión utópica se presentan –por lo menos– tres protagonistas: los movimientos de masas, los métodos en que estas se organizan y una forma siempre problemática: la *representación* estatal o la cuestión del poder. Es ésta última forma la impugnada y reformulada en todo momento por el pensamiento utópico, sea de cuño liberal, socialista (utópico o científico) y anarquista. Alrededor del poder se articula el saber que instala el problema del *intelectual* y las condiciones de elaboración del pensamiento –sea dentro del relato o en la “función utópica” de los discursos– haciendo imprescindible la reflexión sobre el trabajo intelectual que produce la utopía y el trabajo del intelectual dentro de la utopía, además de la relación entre ambos. En este sentido, el abordaje del concepto de utopía impone una revisión de la historia política y social, de la historia de la filosofía política y de la historia intelectual.

Suponer que el concepto de utopía es importado en Latinoamérica por ser de origen europeo es un obstáculo que presupone que las ideas tienen un centro europeo y una periferia latinoamericana, concepción que otorga primacías y subordinaciones que no se verifican en este caso, ya que todas las fases históricas de las concepciones utópicas se desplegaron en nuestro continente, además de haber sido la conquista de América una fuente de elaboración utópica. El punto es subrayar en cada momento cómo se anudan, mezclan y contradicen categorías de tales supuestos centros con tales supuestas periferias. Se trata entonces de revisar que relaciones sociales se imponen –de clase, de género, de saberes, de naciones, etc– en particular el sentido de la *dominación* presente en el pensamiento utópico, en la medida en que las relaciones dominante-dominado y la violencia a ella inherente se presentan como el centro de la política moderna. Al fin y al cabo –como señaló Adorno– “ninguno de los conceptos abstractos se aproxima más a la utopía realizada que aquel de la paz eterna”.