



Repositorio Digital Institucional
"José María Rosa"

Universidad Nacional de Lanús
Secretaría Académica
Dirección de Biblioteca y Servicios de Información Documental

Lucas Emmanuel Misseri

Utopismo y responsabilidad: perspectivas y convergencias

Tesis presentada para la obtención del título de Doctorado en Filosofía

Director de Tesis

Susana Beatriz Violante

El presente documento integra el Repositorio Digital Institucional "José María Rosa" de la Biblioteca "Rodolfo Puiggrós" de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa)

This document is part of the Institutional Digital Repository "José María Rosa" of the Library "Rodolfo Puiggrós" of the University National of Lanús (UNLa)

Cita sugerida

Misseri, Lucas Emmanuel. (2013). Utopismo y responsabilidad: perspectivas y convergencias [en Línea]. Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Humanidades y Artes

Disponible en: http://www.repositoriojmr.unla.edu.ar/descarga/TE/DFilo/034796_Misseri.pdf

Condiciones de uso

www.repositoriojmr.unla.edu.ar/condicionesdeuso



www.unla.edu.ar
www.repositoriojmr.unla.edu.ar
repositoriojmr@unla.edu.ar

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS
Departamento de Humanidades y Artes

Doctorado en Filosofía

Tesis

UTOPISMO Y RESPONSABILIDAD

Perspectivas y convergencias

Autor: Dr. Lucas Emmanuel Misseri

Directora: Dra. Susana Beatriz Violante

Año 2013

RESUMEN

¿Qué vínculo hay entre utopismo y responsabilidad? Este problema surge de la crítica contemporánea según la cual generar utopías es una tarea irresponsable. En contrapartida, en nuestra tesis sostenemos que: *la responsabilidad puede concebirse desde cuatro perspectivas conflictivas y que el utopismo ha manifestado todas, a lo largo de su historia, procurando hallar convergencias en los conflictos derivados de esas perspectivas.*

En primer lugar, aseveramos el carácter responsable del utopismo apelando a las teorías del pensamiento utópico que se han expresado en Europa y América, desde mediados del siglo XX (A. Ciorănescu, F. Aínsa y G. Fernández). Sus abordajes son variados, por lo que desarrollamos un enfoque ecléctico que denominamos *filosófico*.

En segundo lugar, elaboramos un aparato metodológico para ofrecer una definición omnicomprendensiva del concepto de responsabilidad: *la teoría del prisma de la responsabilidad*. Para su desarrollo nos inspiramos en las propuestas éticas de H. Jonas y R. Maliandi.

En tercer lugar, combinamos ambos aspectos para mostrar a través de casos concretos (T. Moro, T. Campanella, F. Bacon y las utopías contemporáneas), cómo el prisma ha girado, dando prioridad a una perspectiva responsiva distinta en cada utopía.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	1
PARTE I. TEORÍAS DEL UTOPISMO.....	6
CAPÍTULO 1. DEFINICIONES Y ENFOQUES DEL FENÓMENO UTÓPICO.....	7
1.1. Polisemia del utopismo: cinco significados de utopía.....	8
1.2. Propuesta de una definición ecléctica del concepto de utopía	12
1.3. Estado de la cuestión: los principales enfoques disciplinares	14
1.4. Propuesta de un enfoque filosófico del fenómeno	17
CAPÍTULO 2. TIPOLOGÍA DE LAS UTOPIAS.....	20
2.1. Utopías literarias	21
2.2. Utopías instrumentales.....	26
2.3. Utopías programáticas	30
2.4. Utopías prácticas	33
CAPÍTULO 3. CRÍTICAS AL UTOPISMO.....	41
3.1. La crítica de Popper: el utopismo frustra y genera violencia	42
3.2. La crítica de Molnar: el utopismo es una herejía	46
3.3. La crítica de Engels: el utopismo es acientífico	50
3.4. La crítica de Marcuse: el utopismo es anacrónico	52
CAPÍTULO 4. PROLEGÓMENOS PARA UNA RESPONSABILIDAD UTÓPICA.....	60
4.1. Las utopías responsables	60
4.2. Las responsabilidades utópicas.....	62
4.3. Recapitulación y respuesta a las críticas antiutópicas	64
PARTE II. ÉTICAS DE LA RESPONSABILIDAD	68
CAPÍTULO 5. CONCEPCIONES DE LA RESPONSABILIDAD.....	69
5.1. Concepciones de la responsabilidad en distintos lenguajes naturales ..	71
5.2. La responsabilidad como problema filosófico	74
CAPÍTULO 6. HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD.....	78
6.1. Las éticas orientadas al futuro	79
6.2. La teoría jonasiana de la responsabilidad	84
CAPÍTULO 7. RICARDO MALIANDI Y EL PRINCIPIO DE CONVERGENCIA.....	88
7.1. Razón dialógica y conflictividad a priori.....	89
7.2. Teoría de una ética convergente	92
CAPÍTULO 8. EL PRISMA DE LA RESPONSABILIDAD UTÓPICA.....	95

8.1. Las perspectivas filogenética y ontogenética: la conservación de la especie y del individuo.....	99
8.2. Las perspectivas eutínica y epimelética: el respeto por las leyes y por uno mismo	102
PARTE III. LA RESPONSABILIDAD EN LA HISTORIA DEL UTOPISMO ..	107
CAPÍTULO 9. MORO Y LA PERSPECTIVA EUTÍNICA DE LA RESPONSABILIDAD	108
9.1. El contexto histórico de Moro: el Renacimiento y el humanismo.....	108
9.2. Los antecedentes utópicos entre los antiguos griegos.....	111
9.3. El problema del alcance de la responsabilidad en la obra de Moro ...	117
9.4. El problema de la presencia/ausencia de la responsabilidad entre los utopianos.....	123
9.5. El problema de las dicotomías	128
CAPÍTULO 10. CAMPANELLA Y LA PERSPECTIVA FILOGENÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD	134
10.1. Utopías barrocas contemporáneas a Campanella	135
10.2. La idea de imperio universal como utopía global.....	138
10.3. El problema del alcance de la responsabilidad en la obra de Campanella.....	140
10.4. El problema de la presencia/ausencia de la responsabilidad entre los solarianos.....	144
10.5. El problema de las dicotomías en la <i>Ciudad del Sol</i>	151
CAPÍTULO 11. BACON Y LA PERSPECTIVA ONTOGENÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD	154
11.1. El Reino del Hombre y el método baconiano.....	156
11.2. Prometeo como mito de la ciencia moderna	158
11.3. El problema del alcance de la responsabilidad en la obra de Bacon	161
11.4. El problema de la presencia/ausencia de la responsabilidad entre los neotlantes.....	165
11.5. El problema de las dicotomías de la responsabilidad en la Nueva Atlántida	169
CAPÍTULO 12. EL UTOPISMO CRÍTICO Y LA PERSPECTIVA EPIMELÉTICA	172
12.1. La sátira utópica como antecedente del utopismo crítico.....	173
12.2. El utopismo de Wells como crítica del de Moro	179
12.3. El utopismo de Orwell como crítica del de Campanella	184
12.4. El utopismo de Huxley como crítica del de Bacon.....	189
12.5. Nuevos horizontes para el utopismo.....	191
CONCLUSIÓN	197
Primer momento argumental de nuestro razonamiento.....	198
Segundo momento argumental de nuestro razonamiento	199
Tercer momento argumental de nuestro razonamiento	200
Principales aportes de nuestra tesis.....	204
Futuras líneas de investigación de la tesis	208

Consideraciones finales.....	209
ANEXO. LISTADO DE UTOPIÁS LITERARIAS	212
BIBLIOGRAFÍA	230
ÍNDICE ONOMÁSTICO	244

*A Carmela Cipolla, mi abuela,
y Rubén Darío Misseri, mi padre,
In memoriam.*

*“Cuando muera, quiero morir en una utopía
que yo haya ayudado a construir”.*

H. Kuttner

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco a la Dra. Susana Violante por instarme a ir más allá en la investigación y por mostrarme que la crítica también puede ser alegre. Asimismo, estoy agradecido con Graciela Fernández, quien fue mi guía en la primera etapa de esta investigación, así como también al Dr. Ricardo Maliandi y al Dr. Alberto Damiani, quienes me ayudaron, con su co-dirección e inspiración, a continuar mis investigaciones como becario. Otro reconocimiento es para la UNMDP, CONICET y SAIA (Eslovaquia) que me brindaron la posibilidad de sostener mis pesquisas en el tiempo y desarrollarlas en profundidad gracias a distintas becas de investigación.

Otro agradecimiento es para quienes contribuyeron a ampliar la bibliografía: la bibliotecaria Mercedes Allende (UNMDP), el Dr. Vasil Gluchman (PU, Eslovaquia), Ivonne Dessent (Uruguay), el Prof. Walter Doti (UNMDP), el Dr. Jorge Velázquez Delgado (UAM, México), el Dr. Leandro Paolicchi (UNMDP), el Lic. Nicolás Hochman (UBA), la Dra. Sarah Reese Jones (York University, Inglaterra), la Dra. Vita Fortunati (UniBo, Italia) y el Dr. Gregorio Luri Medrano (UAB, España). Sin sus esfuerzos altruistas, esta tesis no se habría logrado.

Por último, pero no menos importante, a mi pareja Sabrina Belarte, a mis amigos Diego Biasi y Romina Pulley, a mi madre Gabriela Raggio y a mi hermana Jesica Misseri, por ofrecerme su afecto incondicionalmente, sin el que no hubiese podido escribir ni una sola página.

INTRODUCCIÓN

El análisis de la pregunta por la relación entre el utopismo y la responsabilidad nos lleva a subdividir este problema en tres subproblemas: primero, el alcance de la responsabilidad del utopista; segundo, la presencia, o no, de elementos que permitan atribuir consciencia de responsabilidad en las utopías; y tercero, la contradicción aparente, como demostraremos, entre el utopismo y la responsabilidad que fue y es señalada por el realismo político, especialmente cada vez que son propuestos cambios que afectan al *statu quo* en el plano social.

En primer lugar, con el *subproblema del alcance de la responsabilidad* del utopista nos referimos al grado de compromiso del pensador utópico con su ficción utópica. Este planteo parte del cuestionamiento de si las utopías constituyen meras críticas de las sociedades en las que viven los utopistas realizadas como un ejercicio lúdico o evasivo o si, al contrario, son propuestas programáticas. En otras palabras, el problema del alcance de la responsabilidad puede ser planteado del siguiente modo: ¿hasta qué punto un pensador utópico está dispuesto a defender su propia idea de utopía establecida por oposición a la sociedad que lo alberga? O mejor aún ¿hasta qué punto están implicados sus compromisos ético-políticos en su idea de utopía? Por extensión, y a partir de la perspectiva hermenéutica, también nos preguntamos si la utopía-texto ejerce ante el lector-intérprete alguna inclinación hacia la responsabilidad. En resumen, se relaciona la ficción utópica con el autor/actor y lector/intérprete de esa ficción.

En segundo lugar, con el *subproblema de la presencia o ausencia de la responsabilidad* apuntamos directamente a los sujetos fictivos de la concepción antropológica subyacente a las ficciones utópicas. Desde principios del siglo XX se ha señalado que las utopías presentan un cierto carácter estático¹, derivado de sus pretensiones de perfección y armonía lo cual ha condicionado la libertad del sujeto utópico en más de un caso. Ante este rasgo recurrente, nos surgen las siguientes preguntas: ¿qué posibilidad de cambio hay en una sociedad utópica entendida como sociedad perfecta? Si los habitantes de una utopía no pueden actuar de otro modo

¹ El primero en señalarlo fue H. G. Wells en su obra *Una utopía moderna*. La misma data de 1905 y está escrita desde dentro de la propia tradición utópica. Allí se cuestiona el carácter estático de las utopías clásicas en contraposición a las “cinéticas” utopías modernas.

que no sea con buena voluntad, ¿en qué sentido son libres o genuinos sujetos morales? La primera pregunta alude al problema de la *stasis* –estancamiento, cristalización– en las utopías. La segunda, alude al problema del status moral de sus habitantes imaginarios, es decir, la capacidad de éstos para actuar con la libertad necesaria para que sus acciones puedan ser consideradas genuinas acciones morales. En otras palabras, el problema de la presencia de la responsabilidad en las utopías se cuestiona ¿qué sentido tiene hablar de responsabilidad en un mundo inmutable habitado por seres que no parecen libres? O de modo más explícito ¿cómo se conserva la responsabilidad en esos regímenes utópicos donde todas las decisiones parecen estar preestablecidas? Este problema remarca algunas dificultades que hereda el utopismo de su antecedente religioso, la idea de paraíso, en la cual ante la anulación de la posibilidad de actuar mal la idea misma de libertad se diluye y con ella las características necesarias para hablar de actitud moral o inmoral de un grupo humano.

En tercer lugar, el *subproblema de las aparentes dicotomías* entre realismo y utopismo y entre ciencia y utopía, a partir de las cuales el cuestionamiento por la responsabilidad de las utopías se ha exacerbado. Gran parte de los estudios del siglo XIX y XX acostumbran a dividir aguas entre el utopismo y sus, supuestamente irreconciliables, opuestos. La primera dicotomía surge a partir de la oposición del utopismo de Tomás Moro al realismo político de Nicolás Maquiavelo, debido a la contemporaneidad de los pensadores. El realismo político niega la idealización, la abstracción y la presencia del discurso normativo al tratar los problemas de la cosa pública. Desde este punto de vista, todo utopismo supone (con distintas argumentaciones), la exacerbación del legado platónico en innumerables “repúblicas imaginarias” que presentan poca o nula factibilidad². Bajo ese estandarte de cientificidad sin pretensiones de normatividad sino de captación de lo determinado, Friedrich Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880), establece que lo contrario al utopismo es la ciencia. El marxismo busca describir aquello que de modo determinista sucederá, mientras que el utopista se

² Graciela Fernández tras una lectura de una primera versión de esta tesis nos sugirió que la objeción “normativista” se encuentra modélicamente expresada en la crítica de Hegel a Kant y a Fichte. Cf. HEGEL, G. F. W. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roces. Barcelona, RBA, 2002, pp., 33-35. Extendemos la crítica a Platón: Cf. HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. J. L. Vermal. Buenos Aires, Sudamericana, 2004. Especialmente las pp. 17-23 donde se expresa la crítica a la república platónica, la tarea de la filosofía y el rechazo de “la pretensión de construir un estado tal como debe ser”.

enreda en sus fantasías literarias, según las cuales propone un cambio mental que busca zanjar cuestiones sociales que, él mismo, por su condición de clase, aún no llega a comprender cabalmente³. Usando la expresión de Graciela Fernández, ambos conforman “reproches de utopismo”⁴ y coinciden en que aquello que es utópico supone un discurso normativo asentado en el deseo del utopista, pero no así, en las condiciones “reales” para una transformación positiva de su sociedad. Las principales preguntas que surgen ante este problema son: ¿Cuál es el *status* de estas dicotomías? ¿Son actuales? ¿Son veraces? Si las respuestas fuesen afirmativas: ¿cabe aún preguntarse si puede haber “responsabilidad” aun cuando se reconozca el carácter “ideal”, o incluso “idealista” (en el sentido criticado por Hegel y Marx)? ¿Pueden alcanzar una perspectiva de la responsabilidad a-científico o pre-científico, en vistas a la noción de “ciencia” que Marx presenta en su crítica al idealismo utópico?

Para responder a cada uno de estos subproblemas y al problema general que enfrentamos se sostiene la siguiente tesis central y dos subtesis:

Tesis. La responsabilidad puede concebirse desde cuatro perspectivas conflictivas y el utopismo ha manifestado, a lo largo de su historia, la totalidad de las mismas, procurando hallar convergencias en los conflictos puntuales derivados de esas perspectivas.

Subtesis 1. El utopismo es la tendencia humana a construir utopías, sustentada en la facultad de la imaginación y de la crítica racional. Las utopías son productos intelectuales ficcionales de crítica y transformación social que toman la forma de modelo regulativo o de modelo preventivo para la sociedad contemporánea al autor. Las mismas se pueden clasificar en instrumentales, literarias, programáticas y prácticas según su grado y medios de concreción.

³ ENGELS, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico* en: Marx, K. y Engels, F. *Obras escogidas*, vol. III. Moscú, Ed. Progreso, 1974, p. 126.

⁴ Cf. FERNÁNDEZ, Graciela. *Utopía, contribución al estudio del concepto*. Mar del Plata, Suárez, 2005. Cap. III. “Crítica de la utopía”, sección 4. “El reproche de utopismo”, pp. 88-100.

Subtesis 2. Las distintas perspectivas de la responsabilidad pueden agruparse en un prisma de la responsabilidad según se considere la relación del sujeto con su especie (perspectiva filogenética), el sujeto con su autoconservación (perspectiva ontogenética), el sujeto con las leyes (perspectiva eutínica) y el sujeto con sus placeres individuales (perspectiva epimelética).

Por consiguiente, con esas tesis como eje, hemos estructurado la argumentación de este trabajo dividiéndolo en tres grandes momentos de cuatro capítulos cada uno. El primer momento es el que constituye la Parte I denominada “Teorías del utopismo” donde en sus cuatro capítulos se busca mostrar cómo se ha llegado a la primera de las subtesis. Por esta razón, se procura establecer las definiciones en las que se basa la nuestra y los enfoques disciplinares que inspiran nuestro enfoque filosófico. También ofrecemos una tipología de las utopías para una mayor comprensión de los casos analizados y una batería de críticas contemporáneas que se desactivan con nuestra tesis. Por último, en la problematización de qué significa que una utopía sea responsable y que la responsabilidad sea utópica establecemos el pasaje al segundo momento.

El segundo momento, materializado en la Parte II: “Éticas de la responsabilidad”, propone un esbozo de historia del concepto de responsabilidad deteniéndose especialmente en dos planteos éticos contemporáneos. Por un lado, en la ética de la responsabilidad de Hans Jonas considerada como una de las primeras éticas conscientes de su carácter orientado al futuro y fruto de un método pesimista denominado “eurística del temor”. Por el otro lado, la ética convergente de Ricardo Maliandi que, a partir de sus cuatro principios cardinales del *ethos* y su metaprincipio de convergencia, fue la fuente de inspiración para crear el prisma de la responsabilidad. Este último es fruto de nuestra autoría y sólo pretende ser una herramienta de análisis para los casos concretos de utopías literarias analizadas en este trabajo.

El tercer y último momento, correspondiente a la Parte III “La responsabilidad en la historia del utopismo”, es la aplicación de los aparatos teórico-metodológicos desarrollados en las primeras dos partes, al contexto del corpus utópico. El análisis de casos se remite puntualmente a la *Utopía* de Moro, la cual tiene una concepción de la responsabilidad predominantemente eutínica; la *Ciudad*

del Sol de Campanella, cuya perspectiva es mayormente filogenética; la *Nueva Atlántida* de Bacon, de carácter eminentemente ontogenética; y por último, las utopías contemporáneas (ecotopías y ginecotopías) que buscan oponerse a esas utopías “clásicas” mediante la exacerbación de la perspectiva epimelética de la responsabilidad.

Este último momento constituye la exposición directa de la tesis central, sin embargo, debido a la fertilidad de los estudios sobre la utopía y la responsabilidad, la argumentación necesita de las primeras dos partes para situarse teóricamente y evitar problemas producto de la confusión de teorías y definiciones.

Como corolario de la tesis se adjunta un anexo con más de doscientas utopías literarias en las cuales se considera puede aplicarse el aparato metodológico construido en este trabajo para identificar la perspectiva responsiva dominante. Consideramos que esa incompletud de las utopías del pasado más que plantear la caducidad de las utopías del presente, les impone el desafío de buscar convergencias entre perspectivas para responder más creativa y racionalmente a los problemas que nos acucian como individuos y como especie.

PARTE I.

TEORÍAS DEL UTOPISMO

Esta primera parte constituye el primer momento argumental de nuestra tesis. Aquí desplegamos la primera subtesis de la relación entre el utopismo y la responsabilidad, ésta es, la que entiende al utopismo como una tendencia del pensamiento humano y a las utopías como los productos históricos de esa tendencia.

En cada uno de los cuatro capítulos subsiguientes buscamos responder a una pregunta: En primer lugar: ¿qué significa “utopía” y cómo se la ha estudiado? En segundo lugar: ¿qué tipos de utopías pueden enumerarse y por qué? En tercer lugar: ¿cuáles son las principales críticas que ponen en tela de juicio la relación entre utopía y responsabilidad? Y por último: ¿en qué sentido puede hablarse de utopías responsables y de responsabilidad utópica?

CAPÍTULO 1.

DEFINICIONES Y ENFOQUES DEL FENÓMENO UTÓPICO

El vínculo entre utopismo y responsabilidad presupone la indagación de ciertos problemas ligados a la semiosis de términos como “utopía”, “utópico” y “utopismo”, distinciones que fueran adelantadas sucintamente en la introducción. Con esta finalidad, a continuación se abordan los siguientes problemas: ¿Qué es una utopía? ¿Qué diferencia hay entre una utopía y el utopismo? ¿Desde qué enfoques ha sido estudiado el utopismo?

El concepto de “utopía” tiene una multivocidad que lo caracteriza desde su propia génesis. A principios del siglo XVI, Tomás Moro acuña el término, otorgándole suficiente ambigüedad para que permita referir tanto a un *ου-τόπος* (*no lugar*) como a un *ευ-τόπος* (*buen lugar*). Esta dualidad se conserva en las obras y muchas veces es zanjada a partir de expresiones como *el buen lugar que no es este lugar* o *el buen lugar que no tiene lugar en la realidad*, no obstante, el campo queda abierto para las interpretaciones y se multiplica exponencialmente con el paso del tiempo y las nuevas lecturas. Algunos lectores del siglo XX toman sendas hermenéuticas que remiten esta dualidad en la obra *Utopía*, a la polifonía bajo la cual fue concebida⁵. Originariamente, la obra mencionada era un opúsculo (*libellus*) que contenía el fruto de los intercambios intelectuales entre Moro y el círculo de sus amigos humanistas: Pieter Gilles (1486-1533), Erasmo de Rotterdam (1466-1536), Jerome Busleiden (1470-1517), Guillaume Budé (1467-1540), Thomas Lupset (1495-1530), Johann Froben (1460-1527) y Ulrich von Hutten (1488-1523)⁶. La participación patente de estos humanistas en la edición de Basilea de 1518 expone la ligazón de la obra con los diálogos críticos de estos pensadores europeos, y ofrece una clave interpretativa que torna comprensible la disposición multívoca del término “utopía”.

⁵ Esta lectura polifónica es sugerida por Bronisław Baczko, en su *Los imaginarios sociales*, idea que desarrollaremos más adelante en el cap. 9.

⁶ Esta polifonía se pone de manifiesto en la edición de Basilea, 1518, en la cual se añaden el alfabeto utópico, el poema del Anemolio y las cartas de los humanistas. Estos anexos ayudan a comprender la utopía fundadora del género utópico como un elemento dentro de un clima humanista en el que se producían obras críticas como el *Elogio de la locura*, 1511, de Erasmo de Rotterdam y el *De subventionem pauperum*, 1525, de su amigo Juan Luis Vives (1492-1540).

A partir de las numerosas ediciones de la obra, arriban imitadores, críticos y nuevos intérpretes. El término se adjetiva y luego deviene sinónimo, y paulatinamente reemplaza, a las expresiones de origen griego y romano para mencionar a la “constitución ideal” (*πολιτεία*, *optima res publica*). El éxito editorial de la obra de Moro, sumado a las referencias intertextuales y la inclusión del neologismo en los diccionarios de casi todas las lenguas europeas, origina múltiples interpretaciones, aumentando aún más la ambigüedad, e incluso aparecen algunas definiciones directamente contradictorias como se verá más adelante⁷.

1.1. Polisemia del utopismo: cinco significados de utopía

En su libro de 1972, *L'Avenir du Passé: Utopie et Litterature*⁸, Alexandru Ciorănescu ofrece una guía de los principales significados de la palabra “utopía” tomando como punto de partida el Diccionario de la Lengua Francesa, y añadiéndole dos significados que corresponden a tendencias teóricas propias de la que podríamos llamar utopografía, o estudio de las utopías. Al respecto, afirma el propio Ciorănescu:

En efecto, los diccionarios se han equivocado al detenerse en los tres significados que venimos a enumerar: [I] obra de Moro, [II] género literario, [III] proyecto irrealizable. La palabra ha proseguido su evolución y son necesarias dos nuevas definiciones. Hay un cuarto significado que busca que el nombre utopía convenga a [IV] toda “orientación que trasciende la realidad y que, al mismo tiempo, rompe los vínculos del orden existente”. (...) El quinto y último significado que se halla para esta palabra es también reciente y también universalmente aceptado: se acomoda preferentemente al uso adjetivado y de la expresión consagrada, [V] “método utópico”⁹.

⁷ Por ejemplo, las definiciones que entienden a la utopía estrictamente como un género literario (Ciorănescu, Trousson), se oponen a la de Mannheim en la cual se entremezclan movimientos por sí contradictorios (el anabaptismo, el marxismo y el liberalismo) y a la de Bloch como una tendencia humana ligada a lo aún no consciente, a los sueños de la vigilia.

⁸ Este libro ha sido fuente para muchos especialistas en la utopía como R. Trousson y B. Baczkó. Al momento se desconoce traducción castellana, pero un dato anecdótico es que el libro surge de unas conferencias dictadas por Ciorănescu en la Universidad Nacional del Sur en Bahía Blanca. Se obtuvo este dato de la dedicatoria del libro dirigida a sus alumnos bahienses “quienes lo ayudaron a descubrir que La Utopía es una utopía”.

⁹ CIORĂNESCU, A. *L'Avenir du Passé: Utopie et littérature*. París, Gallimard, 1972, p. 21.

El primer significado que dan los diccionarios franceses consultados por Ciorănescu es el de un nombre propio, y por ello, no conlleva mayores dificultades de análisis. “Utopía” sería la abreviatura del *Librito áureo no menos saludable que festivo sobre la óptima república de la nueva isla de Utopía*¹⁰ del escritor y político inglés Tomás Moro, escrita y publicada en los Países Bajos en lengua latina. Los problemas teóricos surgen cuando los investigadores deciden entrecruzar este primer sentido con los otros mencionados y preguntar, por ejemplo: si la obra de Moro, nacida del diálogo de humanistas, es meramente un proyecto imposible e irrealizable o una sátira social con el único fin de entretenerse con bromas eruditas en griego e imitaciones de los clásicos grecolatinos.

El segundo significado es el preferido por Ciorănescu. En este caso, la utopía es un género literario con características específicas que lo diferencian de otros géneros. Ciorănescu considera que este es el significado estricto de la palabra y que los otros no son más que meras extensiones. Por eso, tal como repite su discípulo Trousson, como veremos más adelante, desde el enfoque literario se considera que puede hablarse de utopía en sentido estricto y utopía en sentido amplio. Son utopías en sentido estricto aquellos textos que pueden ser clasificados en un género literario concreto por cuestiones formales, mientras que todos los otros significados de utopía son considerados en el sentido amplio o lato del término.

El tercer significado al que alude Ciorănescu es el pensar a la utopía como un “proyecto imposible” o una “quimera”. Este es uno de los más cercanos a lo que se puede llamar el sentido “coloquial” del término, siendo un remanente de la obra de la crítica marxista al utopismo y que ha sido retomado por pensadores contemporáneos como Herbert Marcuse en sus conferencias de 1967 reunidas bajo el sugerente título de *El final de la utopía*. El francfortiano afirma en esas conferencias que el final de la utopía ha llegado, puesto que lo que hasta ese momento era considerado irrealizable devino realizable¹¹. Él entiende que: “El concepto de utopía es un concepto histórico. Se refiere a los *proyectos* de transformación social que se consideran imposibles”¹².

¹⁰ En el original latino *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festives de optima reipublica statu deque nova insula Utopia*.

¹¹ *Vide supra*, I.3.4.

¹² MARCUSE, H. *El final de la utopía*. Barcelona, Seix Barral, 1986, p. 8.

No obstante, es evidente que dicha aserción implica entender a la utopía de un modo más amplio que como una obra literaria. Marcuse menciona el término “proyecto”, término que Ciorănescu y Louis Marin¹³ le negarán a la utopía, por lo menos a las obras que inician el género¹⁴. En adición a lo anterior, podemos decir que, desde muy temprano, se ha asociado el término “utopía” a la noción de posibilidad. Raymond Ruyer, psicólogo francés y fuerte crítico de la utopía, la definió como un “ejercicio mental sobre los posibles laterales”¹⁵. Del mismo modo el teórico uruguayo Fernando Aínsa afirma que: “La utopía no se limita a ser la construcción imaginaria de un mundo posible, sino que es una forma de percibir y analizar la realidad contemporánea”¹⁶. De este modo, además de la noción de pensamiento en torno a los mundos posibles o “posibles laterales”, Aínsa distingue otra función: la crítica. Algo similar expresa Graciela Fernández cuando, en su estudio del concepto, extrae las dos características que ella considera esenciales de la utopía: la crítica y la ficción¹⁷. Al tiempo que considera que hay cuatro modelos utópicos: I) posible/deseable, II) posible/indeseable, III) imposible/indeseable, IV) imposible/deseable¹⁸. Fernández considera que algunas ficciones utópicas pueden ser posibles, e incluso es deseable que lo sean. La misma defensa de la posibilidad de la utopía se encuentra en otro escrito contemporáneo. El homónimo *Utopía* de Vittor Ivo Comparato, en el cual el autor italiano afirma que el término en cuestión constituye un “modelo de una comunidad política perfecta que, sin embargo, no existe... [lo que] no implica para el escritor [que la concibe] la noción de imposibilidad”¹⁹.

El cuarto significado de “utopía” que destaca Ciorănescu, está tomado literalmente de la obra *Ideología y utopía* (1929) de Karl Mannheim. La idea de la

¹³ Louis Marin, autor de *La utopía, juegos de espacio*, sostiene la teoría de que el utopismo es ideológicamente neutral. Esta idea puede ser cuestionada desde análisis contemporáneos como el de P. Ricoeur tal como podemos ver en I.2.3.

¹⁴ CIORĂNESCU, A. Ob. cit., p. 190.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁶ AÍNSA, F. *La Reconstrucción de la Utopía*. Buenos Aires, Del Sol, 1999, p. 50.

¹⁷ FERNÁNDEZ, G. *Utopía*. “Contribución al estudio del concepto”. Mar del Plata, Suárez, 2005, pp. 40-41.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁹ COMPARATO, V. I. *Utopía*. Col. Léxico de Política. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2006, p. 9.

utopía como negación de lo “real” es un tópico dentro de la utopografía, sin embargo, se discrepa en cuanto al alcance y finalidad de la misma. Para George Kateb “...la utopía es la «negación de la negación» [...] lo opuesto al mundo real...”²⁰. Para Aínsa: “La utopía es siempre dualista en tanto concibe y proyecta una contra-imagen cualitativamente diferente de las dimensiones espacio-temporales del presente”²¹. Así, observamos cómo la negación del *statu quo* vigente que subyace a la crítica utópica se manifiesta en lo que Aínsa llama una “contra-imagen”, que no es otra cosa que la descripción fictiva que conlleva toda utopía. Esta negación se ve exacerbada cuando Mannheim establece que:

Un estado de espíritu es utópico cuando resulta desproporcionado con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar (...) se orienta hacia objetos que no existen en la situación real (...) llamaremos utópicas a aquellas orientaciones que trasciendan la realidad y que, al informar la conducta humana, tiendan a destruir parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento²².

Aquí la noción de utopía ya no puede ser identificada con los sentidos (I) y (II), puesto que trasciende la mera literalidad y deviene en un concepto casi omniabarcador. Esto le permite a Mannheim englobar, bajo su significación, a períodos históricos y conjuntos de ideas tan disímiles como: el quiliastro orgiástico de los anabaptistas, la idea humanitaria liberal, la idea conservadora y lo que él denomina la “utopía socialista-comunista”²³. La utopía en este sentido se confunde con otros imaginarios sociales a los que está asociada tales como el milenario, pero con los cuales, al entender de muchos teóricos, no debería identificarse²⁴.

Por último, podemos pensar que Tomás Moro se vale de un método inaugurado por Platón que ha seguido presente hasta nuestros días, al punto de que algunos autores sostienen que es constitutivo de nuestro pensar racional (I, V). Este

²⁰ KATEB, G. “La utopía y la buena vida”, en: MANUEL, F. E., comp. *Utopía y pensamiento utópico*. Madrid, Espasa, 1982, p. 292.

²¹ AÍNSA, F. Ob. cit., p. 37.

²² MANNHEIM, K. *Ideología y utopía*. Madrid, Aguilar, 1966, pp. 260-261.

²³ *Ibid.*, pp. 282-313.

²⁴ Por ejemplo Cf. DAVIS, J. C. *Utopía y la sociedad ideal*. México, FCE, 1985 y TROUSSON, R. *Historia de la literatura utópica*. Barcelona, Península, 1995.

quinto sentido lo atribuye Ciorănescu al filósofo André Lalande y lo encuentra también, en las obras de los sociólogos Claude Dubois, Georges Duveau y Hans-Jürgen Krysmanski²⁵. Pero también puede pensarse desde los conceptos de función utópica, tal como aparecen en Ernst Bloch y en el filósofo argentino Arturo Roig. El utopismo según esto sería esa capacidad, espíritu, modo, método o función propia del hombre, que lo impele a imaginar otros mundos posibles, pero, sobre todo, otras sociedades posibles. Porque desde los tiempos de los antiguos griegos²⁶ el utopismo se ocupa de problemáticas sociales. Es por ello que las descripciones “paradisíacas” de las utopías, no son otra cosa que el “mundo al revés”²⁷ del que vive a diario el utopista que las imagina.

1.2. Propuesta de una definición ecléctica del concepto de utopía

Por un lado, podemos considerar a la polisemia del concepto de utopismo como un rasgo positivo del concepto mismo, puesto que permite pensar un espacio-otro que tiene como punto de partida concepciones muy diferentes del mundo, el hombre, la política y la ética entre otros factores a destacar. Sin embargo, esa misma polisemia también supone una seria desventaja conceptual a la hora del análisis particular de casos concretos de utopías. La dificultad se presenta, principalmente, a nivel teórico en tanto que desencadena una serie de malentendidos y discusiones en torno al alcance del término que podría evitarse si éste poseyese menos significados. El caso más notable es la identificación del utopismo en general con una única definición de utopía: en base a características definidas de un modo muy cercano al “argumento del hombre de paja”, se usan para desprestigiar todos los sentidos y manifestaciones que tiene el utopismo a lo largo de su historia, la que comienza hace siglos y que aún no ha concluido.

²⁵ Cf. LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1923; DUBOIS, C. *Problèmes de l'utopie*, 1968; DUVEAU, G. *Sociologie de l'utopie*, 1961, y KRYSMANSKI, H.-J., *Die utopische Methode*, 1963.

²⁶ En el capítulo 4 se desarrollan las vinculaciones del utopismo con el mundo antiguo bajo la figura de lo que en el próximo capítulo será definido como “*protoutopías*”.

²⁷ Para el vínculo de la figura literaria del “mundo al revés” véase MOREAU, P.-F. *La utopía: derecho natural y novela del Estado*. Trad. I. Cuña de Silberstein. Buenos Aires, Hachette, 1986.

Aquí empleamos una definición ecléctica de utopía, procurando tomar los aspectos que permiten ser cohesionados en cada una de las definiciones ofrecidas previamente por distintos especialistas de múltiples áreas de investigación. De este modo, se define a la utopía como el *producto intelectual y fictivo de crítica y transformación social que toma la forma de modelo regulativo o de modelo preventivo para la sociedad contemporánea al sujeto que la concibe*.

La idea de un producto intelectual de transformación y crítica social presupone una actividad del pensamiento transformador en lugar de un grupo social particular como suponía Mannheim, aunque ambas concepciones hacen pensar en un “espíritu utópico”, esto es, una inclinación utópica del pensamiento. ¿Qué constituye esa inclinación que la diferencia de otras? No sólo la búsqueda del cambio en el *statu quo* como creía Mannheim, sino la modelización social resultante de ese espíritu o modo utópico de pensar. La idea de modelos sociales subyace tanto a las utopías literarias, como a las programáticas, prácticas e instrumentales. En cada una de esas clases de utopías se requiere un modelo de interacción humana específico desde el cual establecer el ordenamiento deseado, o impedir el aumento del caos. Hay una lucha entrópica en todo modelo utópico, un intento por presentar una oposición organizada ante el avance del desorden social manifestado como violencia, tanto psicológica como física e, incluso, ambiental. Esta modelización es un avatar de la ficción: contrariamente a Newton, el utópico podría afirmar *hypotheses fingo*, en tanto presenta sus modelos como ficciones con cierto grado de verosimilitud. La idea de “ficción” reconcilia a esta definición directamente con las utopías literarias, aunque también hay mitos fundacionales en las utopías prácticas que ejercen el mismo efecto que los relatos literarios. Sin embargo esos mitos fundacionales no toman la forma literaria novelística, sino que se establecen actas o constituciones en ciertos grupos utópicos como por ejemplo: las de la comunidad de Oneida, en Estados Unidos; las plataformas de los *True Levellers* propuestas por Gerrard Winstanley (1609-1676)²⁸, en Inglaterra; o más modestamente el *Libro de Administración* del falansterio de Jean-Joseph Durando (1842-1916)²⁹, en Argentina.

²⁸ El principal texto de Winstanley lo constituye *The Law of Freedom in a Platform* pero también colaboró en declaraciones múltiples que denunciaban la flagrante desigualdad de su país. Para más información sobre este pensador utópico-programático *vide* DAVIS, J. C. Ob. cit., cap. VII.

²⁹ El intento de falansterio del ítalo-suizo Jean-Joseph Durandó en Entre Ríos es documentado por los historiadores BESSÓN, A. R. y MAIDANA, W. D. *Durandó. Historia de una comunidad*, Colón, Entre Ríos, Edición de los Autores, 2ª edición, 2006.

Estos modelos fictivos toman dos formas: por un lado, la regulativa, en la cual el producto imaginario social constituye un desiderátum al cual el pensador utópico busca acercarse, y por el otro, la preventiva, por la cual buscan evitar males ya anunciados en su contemporaneidad por medio de expresiones hiperbólicas. Ambos pueden ser tomados como metáforas especulares, uno mostrando el objeto en cuestión (la sociedad contemporánea del autor) mejor de lo que es y, el otro, como una lupa o un espejo convexo procurando resaltar los defectos, mostrando a su sociedad peor de lo que es. En ambos, la crítica ejerce una función constante. Sin embargo, sin la sociedad concreta, estas abstracciones carecerían de sentido. Por ende, el producto del juego entre la representación que tiene el autor de su sociedad y la representación que tiene de su sociedad ideal, le ofrecen los argumentos necesarios para bregar por cambios en sus sociedades “reales”. Algunos autores, como Corine Braga, alertan del problema que subyace a la idea de sociedad real³⁰. Entendemos por ésta a los lazos e interacciones humanas que las capacidades cognitivas del utópico le permitan captar. De este modo, separamos con claridad el modo utópico de pensar de las utopías particulares, dado que una concepción escueta de las interacciones sociales de su época puede cegar a un pensador utópico y producir una utopía deficitaria para sus tiempos. ¿Qué quiere decir una utopía deficitaria? Una utopía que carece del elemento motivador reconocido por Hans Jonas en las utopías. Una utopía que, en definitiva, no moviliza a los contemporáneos del propio pensador utópico que la produce.

1.3. Estado de la cuestión: los principales enfoques disciplinares

Como consecuencia de la polisemia de las utopías y la fertilidad del utopismo en las culturas occidentales surgen algunos problemas que nos obligan a tomar una posición a la hora de seleccionar una definición con la que trabajar. Si consideramos que la utopía es un fenómeno literario se nos plantea el problema de si las comunidades intencionales del tipo de las de Winstanley o Durandó son realmente utopías. Si hacemos a la inversa, es decir, adscribimos a una definición en la cual las

³⁰ Cf. BRAGA, C. “Utopies, Eutopies, Dystopies et Anti-Utopies” en: *Metabasis. Rivista di Filosofia On-Line*. Septiembre de 2006, año I, N° 2, 34 pp.

utopías son programas para la praxis surge el inconveniente de si los textos literarios propios del género utópico conllevan programas utópicos implícitos o son obras artísticas. Con la finalidad de evitar esos problemas algunos especialistas se dedican a grupos de utopías, *corpus* establecidos que caen bajo la definición que investigan pero dejan de lado esas problemáticas por considerarlas ajenas a su ámbito de estudio. Con la intención de dar una visión holística del fenómeno del utopismo, el sociólogo e historiador polaco Bronisław Baczko aporta una clasificación de los diferentes enfoques ordenados según el recorte de los problemas que hacen y de las utopías que reconocen los especialistas de distintas disciplinas³¹.

En principio, para Baczko se hallan las investigaciones sobre el género literario utópico, las “utopías noveladas”, sobre su historia, sus procedimientos narrativos, sus estrategias discursivas, etc. Este tipo de abordaje que denominaremos *enfoque literario*, ha sido el más prolífico y se condice con el segundo sentido en la clasificación de Ciorănescu. Además del teórico rumano, Baczko incluye en este enfoque la obra de Raymond Trousson, Louis Marin, Hubertus Schulte-Herbrüggen, Georges Benrekassa³².

En segundo lugar, Baczko incluye a las investigaciones sobre el pensamiento utópico, su evolución, sus temas directivos, sus ramificaciones. Llamaremos a este abordaje *enfoque ideo-histórico*, puesto que su aproximación al fenómeno se da en el marco de la historia de las ideas. Pensadores como el historiador Frank E. Manuel³³ siguen a lo largo de las transformaciones históricas una idea y procuran hallarla en varios autores de distintas épocas. Aunque en esa búsqueda suele perderse la especificidad de la definición de utopía. Además de Manuel y su esposa Fritzie Prigozhy Manuel, Baczko incluye los trabajos de Nell Eurich, Jerzy Szacki y Miguel Abensour³⁴.

³¹ BACZKO, B. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*, Trad. P. Betesch, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pp. 79-80.

³² Cf. TROUSSON, R. Ob. cit.; MARIN, L. *Utopiques: jeux d'espaces*, París, 1973; SCHULTE-HERBRÜGGEN, H. *Utopie und Anti-Utopie, von der Strukturanalyse zur Strukturtypologie*, Bochum, 1960; BENREKASSA, G. *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*, París, 1980.

³³ Cf. MANUEL, F. E. & MANUEL, F. P. *Utopian Thought in Western World*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge-EE UU, 1997, 7° ed.

³⁴ Cf. EURICH, N. *Science in Utopia: A Mighty Design*, Cambridge, 1961; SZACKI, J. *Utopie*, Varsovia, 1968; ABENSOUR, M. *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, París, Sens & Tonka, 2000.

En tercer lugar, se encuentran los trabajos sobre las utopías llevadas a cabo, sobre la historia y la sociología de las comunidades ejemplares limitadas, que se proponen materializar la idea-imagen de la alteridad social en sus instituciones, su modo de vida, sus relaciones sociales y humanas. Denominamos aquí a este abordaje *enfoque sociológico*, en tanto que estudia fenómenos sociales específicos que se manifiestan en la forma de comunidades utópicas. Los exponentes citados por Baczko son Harry Armytage, Mark Holloway, Dolores Hayden³⁵.

En cuarto lugar, los estudios sobre los materiales simbólicos puestos en práctica en las utopías, así como sobre su disposición específica, sobre las relaciones históricamente variables entre las utopías y los mitos sociales, los milenarismos, los mesianismos. Llamamos *enfoque mítico-religioso* a este recorte del fenómeno. Baczko considera fieles ejemplos de él las obras de Alfred Doren, Sylvia Lettice Thrupp, Wilhelm E. Mühlmann, Maria Isaura Pereira de Queiroz y Henri Desroche³⁶.

En quinto y último lugar, los estudios sobre las utopías que Baczko llama de “período caliente”, cuando la creatividad utópica se intensifica y las utopías mantienen relaciones particularmente intensas con los movimientos sociales, las corrientes ideológicas, el imaginario colectivo, etc. Estas relaciones permiten especialmente hacer resurgir las líneas de fuerza de la evolución del fenómeno utópico, desarrollar las particularidades históricas de diversas formas de discurso utópico y exponer las funciones sociales variables de la utopía. Baczko además de incluirse a sí mismo en esta categoría nombra también a Melvin J. Lasky, Franco Venturi, Pierre Bénichou como exponentes del que aquí llamaremos *enfoque histórico-epocal*³⁷.

El primero de estos enfoques, el literario, se nos muestra como uno de los más fructíferos, en tanto que permite delimitar de forma simple y categórica el objeto

³⁵ Cf. ARMYTAGE, W. H. G., *Heavens Below. Utopian Experiments in England, 1560-1960*, Toronto, 1961; HOLLOWAY, M. *Heavens on Hearth: Utopian Communities in America, 1680-1880*, Londres, 1951; HAYDEN, D. *Seven American Utopias: The architecture of Communitarian Socialism 1790-1975*, Cambridge, Massachussets, 1976.

³⁶ Cf. DOREN, A. “Wunschräume und Wunschzeiten”, *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-1925*; THRUPP, S. L., *Milennial Dreams in Action*, La Haya, 1962; MÜHLMANN, W. E. *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín, 1961; PEREIRA DE QUEIROZ, P. R. *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, París, 1968; DESROCHE, H. *Dieux d'hommes*, París, 1969.

³⁷ Cf. LASKY, M. *Utopia and Revolution*, Chicago, 1976; VENTURI, F. *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turín, 1970; BÉNICHOU, P. *Les temps des Prophètes*, París, 1979, BACZKO, B. *Lumières de l'utopie*, París, 1978.

de estudio al reducirlo exclusivamente a ciertos libros que responden a los lineamientos del “género utópico”. Esto faculta a autores como Ciorănescu y Trousson para diferenciar entre los conceptos de *utopismo* y *utopía*. Para estos autores, el utopismo³⁸ es una forma más amplia que la utopía, entendida en este contexto, exclusivamente, como un producto del género literario. Es un conjunto que la incluye, pero que además de las “utopías escritas”, también incluye lo que Jean Servier llama “utopías prácticas”³⁹. Igualmente, contiene los proyectos políticos que no han sido expresados en forma novelada, como por ejemplo: el *Code de la nature, ou de véritable esprit de ses lois* (1755) de Gabriel-Étienne Morelly o *El contrato social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau, por citar algunos ejemplos de utopías programáticas. El utopismo es una generalización que tiene en cuenta el aspecto común que subyace a todas las definiciones de utopía, una aproximación al utopismo podría ser la búsqueda de la armonía social por oposición a un estado crítico presente. De este modo, utopismo sería equivalente a “espíritu utópico” o “modo utópico” o “pensamiento utópico”⁴⁰.

1.4. Propuesta de un enfoque filosófico del fenómeno

Hechas las anteriores salvedades, surgen algunas problemáticas tales como la dudosa posibilidad de estudiar el enfoque literario de modo independiente. Es a partir de esta problemática que nos decimos fundir los enfoques en uno ecléctico que consideramos como tal “filosófico”. Puesto que investigar una utopía implica no sólo analizar el carácter formal de la obra, sino identificar el programa subyacente a la misma: la propuesta utópica del pensador o los pensadores que la producen o materializan. Del mismo modo, consideramos que resulta provechoso para los estudios utópicos el contrastar ese programa con los mitos e imaginarios sociales

³⁸ TROUSSON, Raymond. *Historia de la literatura utópica*. Trad. C. Manzano. Barcelona, Península, 1995, p. 38. Según Trousson el término fue acuñado por Alexandru Ciorănescu, especialista francorrumano en literatura comparada, para definir la esfera más amplia que incluye al género literario pero que a la vez se aleja formal y teóricamente de la utopía de Moro. En cierto sentido, Ciorănescu, es excesivamente riguroso a la hora de aplicar el rótulo de utopía, el cual según su punto de vista no le cabe a autores como Platón.

³⁹ SERVIER, Jean. *La utopía*. Trad. E. C. Zenzes, México, FCE, 1996, p. 13.

⁴⁰ La frase “espíritu utópico” le corresponde a C.-G. Dubois, “modo utópico” a Raymond Ruyer y “pensamiento utópico” ha sido popularizada por F. y F. Manuel.

contemporáneos a los utopistas. Incluso, a partir del reconocimiento de la intertextualidad de la obra, puede servir para estimar si la utopía estudiada se halla en los que Baczkó denomina “*períodos calientes*” de las utopías o al contrario y para continuar la metáfora del sociólogo polaco, en un período frío para el utopismo. Por último, es útil estudiar qué grado de influencia puede haber tenido un texto utópico en prácticas utópicas concretas como las comunidades intencionales desarrolladas en los “Nuevos Mundos”, esto es, América y Australia.

Consecuentemente, nuestro *enfoque filosófico* constituye un metaenfoque, puesto que aun reconociendo la importancia de la subdivisión de distintos abordajes, con él remarcamos la necesidad de hacerlos interactuar de modo crítico, comparándolos y contrastándolos. Así como el primer enfoque baczkiano está dirigido a las letras, el segundo a la historiografía, el tercero a la sociología, el cuarto a la antropología y el quinto a la microhistoria, nos parece adecuado situar a la filosofía en el espacio de problematización del origen de esos enfoques y de sus interrelaciones. Del mismo modo que la filosofía se hace preguntas sobre las ciencias exactas que las ciencias exactas no suelen cuestionarse, así en los estudios utópicos se cuestiona aspectos de los enfoques de las ciencias sociales que las mismas no suelen cuestionarse a la hora de abordar el fenómeno utópico en el marco de su recorte temático. Por ejemplo, quien desde la sociología y la antropología pretende desglosar las prácticas eróticas en la comunidad utópica de Oneida partirá de una definición estipulativa de utopía que probablemente, en relación a su objeto de estudio, no se cuestionará. Es la tarea de la filosofía, y particularmente de nuestro enfoque filosófico, el cuestionar esa clase de definiciones *ad hoc*, analizarlas y compararlas con otras para poder alcanzar una comprensión holística o, en el mejor de los casos, sinérgica del fenómeno.

De modo que el propuesto enfoque filosófico es aquél que procura aunar los esfuerzos aislados de las distintas disciplinas para organizar un núcleo de problemáticas propias al utopismo tomando sus aportes de modo crítico y sintético. Tal como la literatura se ocupa de las utopías literarias, la filosofía política de las programáticas, la historiografía de las prácticas, la filosofía añade una categoría más al cuestionar el carácter instrumental del utopismo y la relación entre estas cuatro formas de la utopía. Proponemos aquí la definición dada en la sección anterior como un acercamiento al objeto de estudio de todas las demás disciplinas, en tanto y en

cuanto permite derivar de ella cuatro formas diversas de utopías que pueden aglutinar bajo sí mismas el grueso de las producciones utópicas, tanto teóricas como prácticas.

El enfoque filosófico, a partir de la definición de utopía como *producto intelectual para la transformación de la sociedad basada en modelos sociales regulativos o preventivos* permite poner en juego las cuatro categorías de utopías mencionadas anteriormente. Las utopías literarias constituirían la materialización de ese modo utópico de pensar en la forma de un género utópico. Las utopías programáticas producirían ideas utópicas (eutópicas o distópicas). Las utopías prácticas describirán intentos de llevar el utopismo a la praxis por medio de “sociedades utópicas”. Por último, cuando lo utopizado no es el fin sino el medio, se da con las utopías instrumentales, que prometen con su aplicación un sin fin de beneficios utópicos.

CAPÍTULO 2.

TIPOLOGÍA DE LAS UTOPIÁS

Como se anticipó en el capítulo anterior de los distintos enfoques podemos extraer una tipología de las utopías. De este modo, habría cuatro tipos básicos de utopías: las literarias, las instrumentales, las programáticas y las prácticas. Las primeras dos se centran principalmente en el aspecto fictivo de la definición ecléctica que hemos seleccionado para esta tesis. Las utopías literarias son ficciones, del mismo modo, las teorías instrumentales para la realización de sociedades superiores a las contemporáneas también son una ficción. Aun cuando ambas son ficciones, las consideramos de distinto tipo, puesto que la primera remite a la ficción artística caracterizada por la función emotiva del lenguaje y la segunda, es una ficción científica con predominio de la función informativa o pragmática de su contenido ficcional.

Por otra parte, se agrupan las utopías programáticas y prácticas ligadas directamente al aspecto transformador de la definición estipulada. Estos tipos de utopías buscan realizar un cambio directo sobre la sociedad en la que viven siendo sus autores también actores. Estas son utopías de la acción y como tales se manifiestan en programas de acción y en las ya mencionadas comunidades intencionales, esto es, en comunidades unidas en torno a una idea o un ideal de vida. A continuación se ven en detalle algunos ejemplos de estos cuatro tipos de utopía aclarando que no siempre se manifiestan como formas puras sino que lo usual es que tiendan a combinarse y retroalimentarse.

Predominio	Tipos de utopías	
<i>De la ficción</i>	2.1. Literarias	2.2. Instrumentales
<i>De la acción</i>	2.3. Programáticas	2.4. Prácticas

2.1. Utopías literarias

Esta clase de utopías constituye la más estudiada, la mejor documentada y en cierto sentido, la más claramente definida debido a que su objeto de estudio constituye un corpus relativamente reducido de textos. El hecho de que las utopías literarias sean concretamente textos ha permitido agruparlos bajo un género utópico. Sin embargo, para esa agrupación no basta con el canon utópico sino que se necesita una definición que permita distinguir al género utópico de otros géneros afines como la robinsonada, las cucañas, las edades de oro y las arcadias. Uno de los intentos más citados ha sido el de Raymond Trousson cuando en su *Historia de la literatura utópica* afirmó:

...proponemos que se hable de utopía cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos criterios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (antiutopía⁴¹ 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 no⁴².

Además del aporte de esta definición que intenta reducir a la utopía a un género particular por oposición a otros géneros, el especialista belga destacó algunas características generales de las utopías literarias: la insularidad, la regularidad extrema, la omnipresente figura del legislador, el dirigismo de la vida de los ciudadanos, la felicidad colectiva como la única forma de felicidad y por último, la pedagogía que según Trousson "...ofrecerá el mejor medio de acción sobre el material humano a fin de uniformizar las conciencias"⁴³.

Armonía, ley y orden son sinónimos en las primeras utopías literarias. Como se observa en la definición formal hay otros géneros similares, algunos de los cuales

⁴¹ En este estudio se preferirá el término distopía en lugar de antiutopía o contrautopía porque estos últimos conducen al equívoco de considerarlos por fuera de la tradición utópica. Por otro lado, se reserva el término eutopía para lo que Trousson denomina "utopías constructivas".

⁴² TROUSSON, R. Ob. cit., p. 54.

⁴³ *Ibíd.*, p. 49.

pueden estar incluidos en el utopismo pero no todos. Aquellos que Trousson considera otros géneros James Colin Davis los denomina otros tipos de sociedades ideales, diferentes de la utópica. Baczko da una clave hermenéutica al decir que la utopía tiene un doble paradigma, por un lado, el literario y por el otro, el imaginario social⁴⁴. De este modo, es comprensible que lo que Trousson denomina géneros literarios como Edad de Oro y Arcadia, Davis los considere sociedades ideales alternativas a la utopía. A estas dos, derivadas del mundo greco-romano, Davis añade una propiamente medieval como es la Cucaña también llamada país de Jauja, otra específicamente cristiana como el milenarismo o quiliasmo y otra cuasi puritana como la república moral perfecta.

La caracterización de Davis está basada en la diferencia del objeto idealizado, en la Arcadia que él identifica con la Edad de Oro, debe remitirse obligatoriamente a *Los trabajos y los días* de Hesíodo. En ella, según el autor, se idealiza la naturaleza teniendo en cuenta el placer colectivo, pero medido. En cambio, la Cucaña, probablemente derivada del alemán *Küchen* (cocina) la naturaleza está desmesuradamente al servicio del placer individual, éste y la comodidad son ilimitados: los animales caminan asados y pelados, los ríos son de leche, miel y vino. En la república moral perfecta, el placer disminuye ante la virtud humana caracterizada como medida y prudencia. En el milenarismo, se idealiza la imagen divina y en palabras de Davis se espera la segunda venida o *parousía* como un *deus ex machina*. Estas sociedades ideales están lejos de la utopía, dado que en ésta se idealiza la organización social: es la mala organización la que trae problemas e injusticia, es la razón al servicio de la humanidad la que tiene el deber de recuperar el orden. En comparación con los otros imaginarios “el utópico es más «realista» o tozudo, ya que acepta el problema básico tal como es: satisfacciones limitadas expuestas a carencias ilimitadas”⁴⁵.

Un aspecto a destacar que está parcialmente desatendido por Trousson y su enfoque literario es el mencionado “realismo” que aparece en la definición de utopía de Davis, algo también presente en los estudios de Ciorănescu. Para este último, al igual que para Davis, la utopía tiene una lógica interna que exige una suerte de

⁴⁴ BACZKO, B. Ob. cit., p. 65.

⁴⁵ DAVIS, J. C. *Utopía y sociedad ideal*. Trad. J. J. Utrilla. México, FCE, 1985, p. 46.

realismo de la ficción o, en palabras del teórico rumano, un “falso realismo” que podríamos traducir como un imperativo de la verosimilitud. Según Ciorănescu:

La utopía parece actuar en un sentido más bien contrario: en su cualidad de vehículo de ideas invita a la reflexión más bien que al sueño y no solicita a la imaginación más que para aplicarla y reducirla a la razón⁴⁶.

El especialista en literatura comparada considera que la utopía *stricto sensu*, es decir la utopía en tanto que género literario fruto de la aplicación del método utópico, está fuertemente regulada y que tiene una lógica propia que impide las extravagancias de imaginarios como la Cucaña. Sin embargo, pese a reconocer en el pensamiento utópico una variante del pensamiento hipotético deductivo⁴⁷, Ciorănescu reconoce que la utopía también es contradicción. En principio, porque exige realismo a la ficción, en segundo lugar, porque mientras no permite lo inverosímil se acerca a ello por otros métodos (lo que explicaría la aclaración de Trousson en su definición “...verosímil o no”).

Pese al reconocimiento de la contradicción dentro de la utopía, ella está íntimamente ligada a la razón moderna. Tal como afirma Ciorănescu: “La utopía es la descripción literaria individualizada de una sociedad imaginaria, organizada sobre bases que implican una crítica subyacente de la sociedad real”. Pero esa descripción literaria no posee la libertad que posee toda ficción sino que es fruto de la aplicación del método utópico que, tal como lo describe Lalande: “consiste en representar un estado de cosas fictivo como efectivamente realizado, a fin de suponer y de deducir las derivaciones y las consecuencias últimas”⁴⁸. Aquí se ve cómo la clase literaria de utopías puede complementarse con una lectura filosófica, puesto que el género utópico es la *mise-en-scène* del modo utópico de pensar.

Ciorănescu distingue entre sus características las siguientes: el relato utópico es esencialmente descriptivo, pretende verosimilitud, cuenta un viaje que es una experiencia personal del autor. La república utópica está organizada de un modo piramidal donde cada habitante forma parte del organigrama. Está concebida a partir

⁴⁶ CIORĂNESCU, A. Ob. cit. Pág. 12.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 25.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 22.

de dos principios: el del contrapié y el de la no discrepancia (este deviene en uniformidad, unanimidad, monotonía e inmovilismo) que excluye la alteridad. La felicidad colectiva es considerada la razón de ser del Estado. El aislamiento y la insularidad son casi constantes, la libertad está excluida de la isla. La utopía es hipótesis de hipótesis, como tal tiene una lógica interna que la regula pero que no evita que caiga en contradicción. La utopía carece de historia al tiempo que presenta un vacío metodológico, puesto que se expone la felicidad colectiva como dada pero no los medios para alcanzarla⁴⁹.

En Trousson, continuador de algunas de las ideas de Ciorănescu se distinguen como características fundamentales del género utópico: el insularismo, la autarquía y la autonomía en el marco de una economía cerrada y en un sistema agrícola, la regularidad al punto de una disposición geométrica de la urbe, la figura del legislador y el mito fundacional, la extrema jerarquización, el dirigismo estricto, la felicidad colectiva, cierto ascetismo o por lo menos el rechazo del lujo y la pedagogía. Aínsa coincide con ambos teóricos de la literatura cuando enumera los “caracteres del género utópico clásico”: la insularidad, la autarquía, la acronía, la planificación urbanística y la reglamentación.

Hay que hacer dos aclaraciones: por un lado, el aspecto general de estas características tiene excepciones dentro del género, y por otro lado, la calificación de Aínsa: “clásico”. Donde “clásico” hace referencia a las primeras utopías del siglo XVI y XVII. Puesto que el pensar utópico evoluciona dado que, como señala Graciela Fernández, lleva en sí mismo su propia crítica. La utopía es crítica de la sociedad contemporánea del autor, pero también paulatinamente devendrá en crítica de las ideas de otros utopistas. Esto puede evidenciarse claramente en la obra de Swift y Hall, ambos satiristas, que atacaron a la utopía desde el mismo género o como ocurrió en el siglo XX con las llamadas distopías (London, Zamyatin, Huxley, Orwell).

Delimitada la clase literaria de utopías y las principales características del género, se manifiesta una nueva problemática de la mano de las “excepciones” que es la de la clasificación de las utopías en subgéneros. Las diferencias en la relación entre utopía, tiempo y *pathos* demarcan ciertos subtipos e incluso subgéneros

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 30-37.

utópicos. Desde el siglo XIX al XXI la terminología utópica se ha visto ensanchada con innumerables conceptos que intentan aprehender el mentado fenómeno utópico.

La primera diferenciación con la que nos encontramos es la de *eutopía* y *distopía*. Como hemos adelantado en la introducción⁵⁰, el término “eutopía” fue acuñado por Tomás Moro en el poema atribuido al poeta Anemolio anexo a la obra en la edición de Basilea de 1518. De este modo suele hacerse una subdivisión conceptual entre utopía y eutopía, donde “utopía” deviene en el nombre genérico y “eutopía” refiere directamente a la descripción imaginaria en sentido positivo o ligada a un *pathos* optimista. Mientras que Jeremy Bentham por su parte y John Stuart Mill acuñaron los neologismos “cacotopía” y “distopía” respectivamente, para hacer referencia a su contrario: la descripción en sentido negativo. De este modo, puede decirse que la *Città del Sole* de Campanella y *1984* de Orwell son, ambas, utopías, pero la primera es una eutopía y la segunda, una distopía. La vinculación de la distopía al término anti-utopía o contra-utopía hace pensar en que dichas obras están fuera del género, cuando en realidad son críticas a la utopía desde la utopía misma. En una ponencia presentada en el IIº Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía⁵¹ expresamos la hipótesis de que así como las eutopías suponen un modelo regulativo frente a la sociedad contemporánea, en la misma lógica, las distopías constituyen un modelo preventivo.

Las eutopías y las distopías pueden clasificarse según Aínsa en igualitarias o libertarias, atendiendo a cómo el utopista resuelva el conflicto axiológico entre ambos valores. Davis cita a Fuz al hablar de utopías de evasión y de realización. Wells habla de utopías dinámicas y estáticas según permitan la posibilidad del cambio, del progreso y del disenso. Jacques Attali distingue entre utopías de la eternidad, de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad, reservando el futuro para estas últimas⁵². Manuel las clasifica en utopías de la felicidad tranquila o eutopías

⁵⁰ *Vide infra* p. 5.

⁵¹ MISSERI, L. E. “El carácter perenne de la utopía y los cambios de *pathos* en su tradición filosófico-literaria: Tommaso Campanella y George Orwell”. Posteriormente publicada como “Tommaso Campanella y George Orwell: Eutopía, distopía y pathos epocal” en: revista *Agora Philosophica*, Nº15, ISSN 1515-3142, Mar del Plata, 2007, pp. 19-25.

⁵² *Cf.* ATTALI, J. *Fraternidades*. “Una nueva utopía”. Trad. E. Folch González. Buenos Aires, Paidós, 2000.

(estáticas), utopías de final abierto o eucronías (dinámicas) y utopías contemporáneas o eupsiquías (internas)⁵³.

En cambio, si se toma la relación con el tiempo, podría hablarse de utopías del pasado, del presente y del futuro. Suele reservarse el término “ucronía” para las últimas, puesto que se considera a *L’An 2440* de Louis-Sébastien Mercier como la primera ucronía, es decir cuando la utopía deviene en novela de anticipación. El término fue acuñado por Renouvier posteriormente y en su obra homónima hacía referencia a la historia contrafáctica. En cierto sentido, como remarca Aínsa, toda utopía es una ucronía, puesto que al tiempo que niega el espacio niega el tiempo. Por su parte, Ágnes Heller cree que la utopía fue tornando su mirada del pasado al futuro, con Platón la utopía era nostálgica y se asimilaba a otros imaginarios sociales como las Islas Bienaventuradas y la Edad de Oro; con los renacentistas la utopía es contemporánea pero en una tierra lejana; en cambio a partir de Mercier, la utopía mira al futuro. Un último concepto de la terminología utópica literaria es el de protoutopía. Puesto que la inserción en el corpus utópico de algunas obras es cuestionable, tal como sucede con la *República* y *Las leyes* de Platón, se emplea este término para definir a todo texto que se asemeje a las utopías y que haya ejercido cierta influencia en ellas.

2.2. Utopías instrumentales

A diferencia del tipo de utopías literarias, las utopías instrumentales suponen una clasificación un tanto más problemática en tanto que la mayoría de los autores y teorías, reunidos bajo este rótulo probablemente no la acepten. No obstante, como aduce Ruth Levitas⁵⁴, se trata de reconocer los elementos utópicos en las producciones humanas, ya que en ámbito del conocimiento y de las teorías científicas no son ajenos a su presencia.

Susana Barbosa reconoce tres formas de la utopía ligadas a tres actitudes frente al utopismo: una es la intención utópica, otra es el interés crítico de la utopía y la tercera, la interpretación que reconoce a un texto como perteneciente a la tradición

⁵³ MANUEL, F. *Utopía y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa, 1982, p. 123.

⁵⁴ Cf. LEVITAS, R. “Being in Utopia” en: *The Hedgehog Review*, Primavera, 2008, pp. 19-30.

utópica. De este modo ofrece una clasificación de las utopías en tres grupos: en primer lugar, utopías sociales y culturales; en segundo lugar, utopías éticas y pedagógicas; y en tercer lugar, utopías instrumentales. Esta última categoría es novedosa en tanto que proyecta el modo utópico, no directamente sobre la sociedad sino, sobre la teoría social. Entre los ejemplos de esta utopía dados por Barbosa, se encuentran el de Max Horkheimer en su proyecto de fusión de la ciencia natural con el resto de las ciencias. El de Max Weber en sus conceptos típicos entendidos como arquetipos o utopías. Y en la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista*. Podríamos extender esta categoría incluso fuera de las ciencias sociales. La teoría falsacionista de Karl Popper puede ser entendida como una forma de utopismo instrumental, en tanto que parece prometer un acercamiento asintótico a la verdad y desde allí puede argumentarse se llegaría una mejora para nuestras sociedades. Por su parte, la teoría de la ética convergente de Ricardo Maliandi, también cuenta con un elemento de utopismo instrumental en tanto que plantea un desiderátum denominado como meta-principio de convergencia, bajo el cual, aun aceptando la imposibilidad de una armonía absoluta entre los cuatro principios del *ethos*, se pretende que sean lesionados en su mínima expresión.

Por otro lado, sin necesidad de forzar la teoría de Barbosa, el lenguaje ha constituido uno de los espacios más fructíferos para la utopía instrumental. La idea de una búsqueda de la lengua perfecta presupone una vinculación entre el lenguaje y el mundo que tiene como supuesto lo que aquí se definió como “utopismo instrumental” en tanto que, alcanzar esa lengua, permitiría superar problemas y conflictos de un modo simple y sin intermediarios. En algún sentido esa búsqueda es una suerte de regreso a la concepción mágica de la palabra, la transparencia del lenguaje con la realidad, donde la palabra no representa o copia a la cosa sino que la invoca y en cierto sentido es ella, la cosa invocada o permite manipularla. Los utopistas, como evidencian muchas de sus utopías literarias, parecen haber advertido esta vinculación utópica entre la lengua y el mundo en tanto que a cada mundo alternativo le adscribían una lengua distinta. La edición de 1518 de *Utopía* comienza con un poema en lengua utópica que, como se desarrolla luego en el capítulo octavo, tiene influencias del griego y del persa en lo que parece ser una voluntad de unificación de dos mundos opuestos: el occidental filosófico y el oriental religioso, recuérdese que algunos grupos de utopianos imaginados por Moro se refieren a dios

como Mithra. Para algunos autores como Duncan Derrett y Christophe Vielle⁵⁵, incluso el alfabeto inventado por Moro recuerda al malayalam de la India, sumando un nuevo sincretismo al mundo imaginado por el pensador inglés.

En Campanella y Bacon se entremezclan elementos griegos con los hebreos, y en Godwin y Wilkins los selenitas producen idiomas criptográficos que proponen una nueva filosofía del lenguaje, tal como es advertido en el relato de Borges “El idioma analítico de John Wilkins”. Godwin, antecedente de éste, ya había advertido la presencia en el mundo de idiomas tonales, lo que presuponía una pérdida de expresividad que saldarían sus selenitas. Sin embargo, esa búsqueda utópica de la lengua creadora, al mejor estilo cabalístico, comienza a crear demonios en el siglo XX con el *newspeak* denunciado por Orwell. Así como había una eutopía del lenguaje, el autor inglés demuestra que hay una distopía del mismo, un lenguaje que evita pensar algunas cosas, que reduce la expresión a lo permitido, homogéneo, general, pragmático, sin los matices y las irreverencias propias de toda lengua natural. En contrapartida, el eutopismo lingüístico busca una lengua compleja que permita unir pero manteniendo la diferencia. Tales fueron las pretensiones de Comenio con su panglotía y más cerca de nuestra contemporaneidad con Zamenhof y el esperanto. Sin embargo, el conflicto entre estas dos visiones perdura cuando la imposición de una lengua global atenta contra la diversidad lingüística como está ocurriendo actualmente. Hay quienes ven en la difusión de una lengua global, no un método eficaz para la comunicación en la comunidad internacional, sino el triunfo de un nuevo *newspeak*.

Así como el lenguaje es posible de ser pensado desde el utopismo instrumental, lo mismo ocurre con las manifestaciones artísticas: principalmente con las artes plásticas, el teatro, el cine y la arquitectura. Uno de los ejemplos más citados es el que ofrecen las vanguardias las que, durante el siglo XX, intentaron modificar el espíritu de su época mediante sus nuevas formas de expresión. Asimismo, otros movimientos vanguardistas como el futurismo tuvieron un despliegue más ideológico que utópico al constituir propagandas políticas y ofrecer “utopías oficiales” adictas a regímenes autoritarios. Sin embargo, algunos autores como Nicolas Bourriaud

⁵⁵ DERRETT, J. D. M. “Thomas More and Joseph the Indian” (Iosephus Indus) en: *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres, 1962. VIELLE, Ch. “D’Anvers à Calicut”, prepublicación, Societas Belgica Indiae Orientalis, Bruselas, 2009.

consideran que el arte ya no puede responder a las utopías sociales a gran escala sino a microutopías:

Las utopías sociales y la esperanza revolucionaria dejaron su lugar a micro-utopías de lo cotidiano y estrategias miméticas: toda composición crítica “directa” de la sociedad carece de sentido si se basa en la ilusión de una marginalidad ya imposible, e incluso retrógrada⁵⁶.

El espacio para el utopismo instrumental que proporciona el arte en tanto que transformador de las experiencias de los individuos ya no está en el marco de un Estado, en la construcción de epopeyas nacionales, sino que se manifiesta en la experiencia de lo cotidiano:

La utopía se vive hoy en la subjetividad de lo cotidiano, en el tiempo real de los experimentos concretos y deliberadamente fragmentarios. La obra de arte se presenta como un intersticio social, dentro del cual estas experiencias, estas nuevas “posibilidades de vida”, se revelan posibles⁵⁷.

Lo imposible deviniendo posible recuerda a la interpretación neomarxista del utopismo, que se diluye en lo individual en tanto que los reclamos sociales ya no son un horizonte lejano de posibilidades sino algo concreto. Bourriaud insiste:

No se trata sin embargo de trabajos sobre la “escultura social” en el sentido que le daba Beuys: si esos artistas prolongan realmente la idea de vanguardia, que el modernismo arrojó por la borda sin miramientos (insistimos en esto, aunque la frase sea trillada), no tienen la ingenuidad o el cinismo de “hacer como si” la utopía radical y universalista estuviera todavía hoy a la orden del día. Correspondería hablar de micro-utopías, de intersticios abiertos en el cuerpo social⁵⁸.

Las ideas de microutopismo chocan con la idea de un utopismo universal en lo que se manifiesta como una suerte de parcialidades utópicas procurando no entrar en conflicto unas con otras. No obstante, esa búsqueda de evitar el conflicto es más

⁵⁶ BOURRIAUD, N. *Estética relacional*. Trad. C. Beceyro y S. Delgado. Buenos Aires, A. Hidalgo, 2008, 2ª ed., p. 35.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 54.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 86.

idealista que el propio utopismo. Más adelante, al problematizar el concepto de responsabilidad, descubriremos cómo el carácter inevitable de la conflictividad no entra en contradicción con la necesidad humana de utopizar sino que es una consecuencia de ello. La producción de utopías no se da de un modo unidireccional ni responde a una sola tipología, sino que es una postura frente a un conflicto responsivo desde distintos tipos de utopías que se contaminan y mixturán para brindar la particular perspectiva del utopista. El utopismo instrumental, manifiesto en el arte y en el lenguaje, se convierte en obra literaria para popularizarse. Dicha obra literaria puede ocultar un programa y del programa seguirse una praxis comunitaria. Por lo cual, las clasificaciones y tipologías son útiles pero, hay que recordar que se está ante una forma de pensamiento vivo y que, por tanto, las mismas son sólo esquemas. El utopismo es un fenómeno ambiguo pero tiene como elemento esencial: la preocupación por el bien social, procurando brindar respuestas racionales (aunque también emocionales y no violentas) a los conflictos propios del convivir.

2.3. Utopías programáticas

Las utopías programáticas están asociadas a un ideario político que puede ser denominado “utópico” en tanto que subraya el aspecto práctico y social del utopismo, pero aún regulado desde la teoría. El pensador de origen húngaro Karl Mannheim (1893-1947), en su texto fundador de la sociología del conocimiento titulado *Ideología y Utopía* de 1929, definió el concepto de utopía por la oposición que ya se manifiesta en el título del libro, inaugurando de ese modo uno de los sentidos más problemáticos de la palabra “utopía” y que subyace a lo que aquí se denomina utopías programáticas. Es este sentido dicotómico el que más tarde recuperarán varios autores llevando la semiosis de la palabra a su límite. El caso más notorio es el de Paul Ricœur cuyas conferencias sobre el tema y sobre los socialistas utópicos fueron compiladas y traducidas al inglés bajo el título homónimo *Ideología y Utopía* en 1986.

Por ideología, Mannheim entiende el resultado de la lucha política y particularmente en el que el pensamiento de los grupos políticos se ve cegado por sus propios intereses, no reconociendo ciertos hechos que generarían rupturas en su sentido del dominio, “...el inconsciente colectivo de algunos grupos oscurece la

situación real de la sociedad para sí mismos y para otros; y, de este modo, la estabiliza”⁵⁹ Mientras que la utopía, aunque también surge de la lucha política, es la antítesis de la ideología. En palabras del propio Mannheim:

Un estado de espíritu es utópico cuando resulta desproporcionado con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar.” (...) “se orienta hacia objetos que no existen en la situación real”. (...) llamaremos utópicas a aquellas orientaciones que trasciendan la realidad y que, al informar la conducta humana, tiendan / a destruir parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento⁶⁰.

Leyendo sólo esta parte de la definición del espíritu utópico parecería que la vinculación se daría entre autoengaño y trascendencia, no obstante, el autor reconoce que el pensar utópico “ve solo aquellos elementos de la situación que tienden a negarla. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una condición existente de la sociedad”⁶¹.

De este modo, se encuentran dos clases de alteraciones de la visión humana en el marco político: por un lado, autoengaño por querer ver sólo más acá de la realidad, es decir, sólo aquellas cosas del *statu quo* que benefician los intereses del grupo al que se pertenece; mientras que, por otro lado, los grupos utópicos se autoengañan al mirar más allá de su realidad, olvidando los factores concretos que la determinan. Son estas dos ideas las que en cierto modo subsisten en la concepción ricœuriana de ideología y utopía a la que se ha referido.

Sin embargo, hay varios aspectos que le añaden originalidad a la posición del filósofo francés. El primero de ellos es que Ricœur reconoce en ese autoengaño, que se mencionó en las definiciones de Mannheim, un “criterio común de incongruencia respecto de la realidad histórica y social”⁶² ampliando la perspectiva no sólo a las entidades colectivas como hiciera el autor húngaro, sino a los mismos individuos en tanto que afectados por esas incongruencias. El otro aspecto está dado por la especial

⁵⁹ MANNHEIM, K. *Ideología y utopía*. Madrid, Aguilar, 1966, p. 89.

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 260-261.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 89.

⁶² RICŒUR, P. *Du texte à l'action*. “Essais d’herméneutique II”. París, Éditions du Seuil, 1986, p. 229.

concepción ricœuriana de la ideología y la utopía entendidas como formas de “imaginarios sociales”, visión que comparte con el griego Cornelius Castoriadis en *L'institution imaginaire de la société* de 1975 y el polaco Bronisław Baczko en *Les imaginaires sociaux: memoires et espoirs collectifs* de 1984, ambos nacionalizados franceses y, como se evidencia, autores de textos contemporáneos de la obra ricœuriana⁶³.

El filósofo francés, volviendo a la distinción kantiana entre imaginación reproductora y productora, correlaciona estos tipos de imaginación con la ideología y la utopía, respectivamente⁶⁴. A su vez ambas tienen rasgos positivos y negativos para la sociedad. El aspecto positivo de la ideología estaría dado por su función integradora y el de la utopía, por su función subversiva⁶⁵. Puesto que la tarea legitimadora e integradora de la ideología es, en cierto sentido, tan necesaria para la cohesión social, como lo es la necesidad de cuestionar y subvertir los abusos del poder.

Por otro lado, ambos imaginarios contribuyen a lo que Ricœur llama “falsa conciencia”⁶⁶. En esta falsa conciencia se ve a la ideología como un instrumento de distorsión y disimulo de los abusos mencionados y, en la utopía, una postura esquizoide⁶⁷. No obstante, Ricœur no tiene una visión totalmente neutra de la utopía, le reconoce aspectos positivos extras de auto-reconocimiento:

...la utopía, a diferencia de la ideología, constituye un género literario declarado. La utopía se conoce ella misma como utopía. Reivindica altamente su título. Es más, su existencia literaria, al menos desde Tomás Moro, permite aproximarse a su existencia a partir de su escritura. La historia de la utopía es jalonada por los nombres de sus inventores, a la medida inversa del anonimato de las ideologías⁶⁸.

⁶³ El propio Castoriadis se atribuye el término “imaginario social” como su invención desde 1964, aunque en los textos de Ricœur abordados en este trabajo no hay referencias explícitas al autor greco-francés.

⁶⁴ RICŒUR, P. *Educación y política*. Buenos Aires, Prometeo Libros y UCA, 2009. Cap. V. “La ideología y la utopía”, p. 92. El autor toma este término de la obra de György Lukács.

⁶⁵ RICŒUR, *Du texte à l'action*. “Essais d'herméneutique II”. París, Éditions du Seuil, 1986, p. 234.

⁶⁶ RICŒUR, *Educación y política*. Buenos Aires, Prometeo Libros y UCA, 2009, p. 92.

⁶⁷ RICŒUR, 1986, pp. 233-235.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 231.

La utopía parece tener cierta superioridad por sobre la ideología en tanto que se reconoce como ficción y, de hecho, es explícitamente “texto”. Ricœur, también habla de las dificultades de reconocimiento intersubjetivo, de cómo hay una tendencia burocrática a la reificación del proceso social y “es, entonces, la tarea de la imaginación productiva la de luchar contra esta terrorífica entropía en las relaciones humanas” (Id., 228). Es decir, del mismo modo que H. G. Wells reconoce el poder antientrópico de la utopía, así lo hace Ricœur. Así como en la termodinámica se define a la entropía como la tendencia al desorden dentro de los sistemas dinámicos, es la utopía y su poder productivo de reescritura de lo social por medio de ficciones, lo que intenta a modo de tarea sisífrica el contrarrestar ese desorden. “Todas las utopías, en un momento u otro, vienen a ofrecer “otras” maneras de ejercer el poder...”⁶⁹.

2.4. Utopías prácticas

Por otra parte, están las llamadas utopías prácticas que también suelen estar circunscritas a relaciones de tipo político pero a diferencia de las anteriores se concretan en una comunidad intencional o forman parte de mitos fundacionales de ciertas comunidades. Jean Servier en su *Histoire de l'utopie* eligió el término “utopías prácticas” para diferenciarlas de las que denominaba utopías-libro, las literarias⁷⁰. Esta categoría de “utopías prácticas” agrupa a todas aquellas manifestaciones que procuran realizar los modelos imaginarios en una praxis social concreta, generalmente comunitaria. Las mismas suelen estar sustentadas en utopías programáticas aunque hay excepciones como las colonias de Étienne Cabet en Nauvoo (“La Armonía”) y Saint Louis, Estados Unidos, ambas inspiradas en su utopía literaria *Voyage en Icarie* (1839-1840). Este relato era ofrecido por entregas en el diario de Cabet, lo cual le permitió movilizar voluntades y recursos para embarcarse en la fundación de dichas utopías prácticas en el Nuevo Continente.

⁶⁹ Ibid., 232.

⁷⁰ Cf. SERVIER, J. *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1979.

América ha sido uno de los principales centros de aglutinación de utopías prácticas. En Estados Unidos, además de las mencionadas utopías de Cabet se establecen la New Lanarck de Robert Owen; el “Brook of Farm”, cerca de Boston, de Albert Brisbane; “North American Phalanx”, en Nueva Jersey y “La Reunión”, en Dallas alrededor de 1855, impulsadas estas dos últimas por Victor Prosper de Considerant, discípulo de Charles Fourier. A la lista se pueden añadir la comunidad de “Oneida”⁷¹ y la de los *shakers*, entre tantas otras⁷². El país del Norte ha sido un buen receptor de utopistas. El destino de estos emprendimientos utópicos fue la disolución o la integración al sueño americano. El caso de Oneida es paradigmático de la última alternativa, en tanto que el proyecto comunitario devino en una empresa familiar.

No obstante, antes de los asentamientos en los Estados Unidos, América Latina presentó durante el siglo XVI y XVII, notables ejemplos ligados no ya a grupos disidentes del protestantismo sino a órdenes católicas como las de los franciscanos y los jesuitas. Los primeros fundaron en México hospitales inspirados en la Utopía de Moro, como fue el caso de Vasco de Quiroga; posteriormente México recibiría otros intentos utópicos como el de “La Logia”, en Topolobampo, alrededor de 1886, de Albert Kimsey Owen (pariente de Robert Owen), y generaría los intentos autóctonos como el de Severo Maldonado (1830).

Sudamérica presenta un caso similar al mexicano, primero con las llamadas reducciones jesuíticas o misiones, inspiradas en ideas extraídas de la *Cittá del Sole* de Campanella⁷³. En Argentina lo atestigua la reducción de San Ignacio Miní, al igual que otros tantos ejemplos en las cercanías de Misiones y el sur de Paraguay. Estos establecimientos estaban contruidos con una plaza central, casas de techos altos y con mucha sombra, similares a las chozas guaraníes. La población autóctona era dirigida por dos sacerdotes y convivía en base a un modelo comunista bilingüe y con un interés pedagógico notable, que estimulaba principalmente la música

⁷¹ Cf. CLAEYS, G. y SARGENT, L. T. *The Utopia Reader*. Nueva York, New York University Press, 1999.

⁷² Para una mirada sinóptica de la multiplicidad de utopías prácticas se remite a los lectores a los exhaustivos listados de MORRIS, J. M. y KROSS, A. L. *The A to Z of Utopianism*. Plymouth, UK, The Scarecrow Press, Inc., 2009, pp. 371-388.

⁷³ Cf. VELÁZQUEZ DELGADO, J. “Tomás Campanella: Estado ideal y nuevo mundo. La experiencia jesuítica del Guaraní” en: *Revista Iztapalapa*, N° 27, año 12, número extraordinario de 1992, pp. 155-164.

instrumental y coral. Más tarde, en el siglo XIX, los inmigrantes europeos se asentaron en variadas provincias, de la afinidad lingüística y religiosa surgieron comunidades cuasi-utópicas. En las cercanías de San José, provincia de Entre Ríos, se instaló un notable caudal de inmigrantes helvéticos, que desarrollaron un proyecto con algunas semejanzas a los falansterios fourieristas, en torno a la figura del ítalo-suizo Jean-Joseph Durando⁷⁴. Asimismo en la provincia de Chubut el asentamiento de la colectividad galesa en el sur de Argentina presenta, según autores como Ernesto Bohoslavsky, visos de utopismo práctico: por ejemplo, su vinculación con el gobierno argentino y con los aborígenes de la zona, su intento fallido de independencia y su posterior asimilación al Estado Argentino. En el imaginario galo-argentino las tierras que van de Puerto Madryn a Trevelin, constituyen el *Cwm Hyfryd* (Valle Placentero)⁷⁵. Este proceso de inmigración europea continuó en el siglo XIX generando utopías prácticas introducidas por foráneos, las cuales se multiplicaron no sólo en Argentina sino en toda la región. En Paraguay se establece la colonia de Nueva Australia⁷⁶, el proyecto naturalista del suizo Moisés Bertoni en lo que hoy es Puerto Bertoni y las comunidades menonitas⁷⁷. Mientras tanto en Brasil se funda la colonia “Cecilia”, de corte anarquista construida en un terreno donado por el propio emperador Pedro II a Giovanni Rossi y otros italianos que compartían su ideal utópico.

Fernando Aínsa destaca también la pretensión paradisíaca de muchas ciudades americanas como Porto Alegre, El Dorado, La Armonía, Concordia, Filadelfia, etc...

Es que el imaginario utópico tiene una vinculación especial con América en tanto que el continente vacío y la tierra de la eterna promesa. La utopía surge con el descubrimiento de América. América, concebida por el europeo como espacio vacío y disponible, incita a la idea de utopía. Utopía y América son términos íntimos, históricamente gemelos porque nacen simultáneos y se implican mutuamente⁷⁸.

⁷⁴ Cf. BESSON, A. R. y MAIDANA, W. *Durando: Historia de una comunidad*. Colón, Entre Ríos, Edición de los Autores, 2ª ed., 2006.

⁷⁵ BOHOSLAVSKY, E. “El lugar del lugar. La tierra en la experiencia de los galeses en la Patagonia a finales del siglo XIX” en: GONZÁLEZ DE OLEAGA, M. y BOHOSLAVSKY, *Ob. Cit.*, p. 127.

⁷⁶ Cf. AÍNSA, F. *Necesidad de la utopía*, Montevideo, Nordan, 1990.

⁷⁷ Cf. GONZÁLEZ DE OLEAGA, M. y BOHOSLAVSKY, E. *El hilo roho*, Barcelona, Paidós, 2009.

⁷⁸ SCHEINES, G., “De la utopía del Nuevo Mundo a la utopía del fin del mundo”, en: FORTUNATI, V. STEIMBERG, O. y VOLTA, L., (comp.), *Utopías*, Buenos Aires, Corregidor, 1994, p. 139.

Volviendo al género, con Tomás Moro se sitúa la Utopía por primera vez en América, en una isla que algunos como Ezequiel Martínez Estrada consideran que hoy sería la isla de Cuba, con toda la carga ideológica que implica esta asociación, aunque Moro se encarga de no dejarlo claro. También se ha de resaltar la referencia a Américo Vespucio ya que el interlocutor principal del diálogo que lleva por nombre *Utopia* es Rafael Hitlodeo, acompañante ficticio del marino italiano.

En la *Civitas Solis* (1623) de Tommaso Campanella y en la póstuma *Nova Atlantis* (1627) de Francis Bacon se hallan dos casos diferentes al de Moro. Campanella sitúa su Ciudad del Sol en Trapobana, identificada con la actual Sri Lanka y Bacon establece un nuevo continente en la isla de Bensalem. El objeto imaginario, al que se aludió al principio, podría cuestionar cómo se vinculan estos dos importantes autores con América. Graciela Scheines señala con respecto al primero la resistencia europea a ver en América un continente nuevo y suele considerársela como dos grandes islas de Asia⁷⁹. Esto explicaría cómo Bacon identifica una de las islas con la Atlántida platónica, la cual incurre en pecado y sufre un diluvio que deja a los atlantes en un estado precario asociado a la niñez de la humanidad. Reservando la otra isla para su Nueva Atlántida, Bensalem, la tierra de santos donde reinan la caridad, el conocimiento y el aislamiento.

Quedaría el caso de Campanella, del cual Scheines afirma que antiguamente se ubicaba en los mapas a la isla de Trapobana donde posteriormente se ubicaría a América⁸⁰. A esto podría objetarse que Yámbulo ya en el siglo III a.C. había identificado su Heliópolis (Ciudad del Sol) con la isla de Trapobana. Algunos autores como R. Trousson, C. García Gual y A. Seroni⁸¹, argumentan que Campanella tuvo acceso a los fragmentos de Yámbulo citados por Diodoro Sículo y otros como

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 138.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 140.

⁸¹ TROUSSON, R. *Ob cit.*, p. 68. GARCÍA GUAL, C. "El relato utópico de Yámbulo" en: "*Res Publica Litterarum: Suplemento Monográfico Utopía*", Madrid, ILAS, 2006. SERONI, A. citado por Bruno Widmar en la introducción de CAMPANELLA, T. *La Città del Sole*. Milán, Rizzoli, 1964.

Francesco Grillo lo niegan⁸². Sin embargo, lo que no se puede negar es la importancia del hecho del descubrimiento de América, que resalta Campanella en varias de sus obras y la incluye como parte de su proyecto universal de “un pastor y una grey”. Es decir, un Estado universal regido por el Papa y apoyado por España en un principio y por Francia en los últimos años de vida del autor.

Lo que ningún objetor imaginario puede negar es que el descubrimiento de América despertó la imaginación utópica de los europeos brindando un espacio ideal, vacío de contenido simbólico para ser llenado con añoranzas que ya tenían una larga tradición. América es la posibilidad extrema y la Utopía es el bienestar llevado al extremo de lo posible. América compartirá junto con Australia el puesto de escenario ideal para las utopías europeas. No obstante, el socialismo utópico del siglo XIX con autores como el nombrado Étienne Cabet, inclinará la balanza hacia la primera al no sólo escribir una utopía en sentido estricto sino al intentar materializarla en Norteamérica con sus comunidades de Nauvoo y Saint Louis.

De este modo la utopía rebasó la esfera literaria para pasar de la ficción a la acción. Algo previsible dado que la publicidad utópica de América alentó a lo que Servier denomina “utopías prácticas”⁸³. En adición a esto, los propios criollos internalizaron concepciones utópicas de su continente y abrazaron la tradición utópica pero de un modo particular. Ambos temas se tratan a continuación.

Esta “objetivación” de la utopía en territorios americanos llevó, paralelamente, a que los conquistadores y los cronistas que los acompañaban buscaran sus indicios «reales» en los mandos inéditos que iban abordando⁸⁴.

Se destaca en la cita de Aínsa una de las formas en las que lo americano se introdujo en la tradición utópica. En principio, se hace notar que fue una necesidad de verosimilitud y de convencimiento europea, buscaban en el Nuevo Mundo los

⁸² GRILLO, F. en su libro *Campanella e Dante* afirma que el filósofo calabrés elige el nombre Ciudad del Sol no influido por Yámbulo sino por las metáforas lumínicas del Paraíso de Dante Alighieri en la *Commedia*.

⁸³ SERVIER, J. *La Utopía*. Trad. E. C. Zenzes. México, FCE, 1996, p. 13. Servier diferencia las “utopías prácticas” de las “utopías escritas”. También suele denominarse a las utopías prácticas “utopías-proyecto”. Algunos autores como Étienne Cabet lograron aunar en su vida las dos clases de utopías.

⁸⁴ AÍNSA, F. *Los buscadores de la utopía*, “La significación novelesca del espacio latinoamericano”, Caracas, Monte Ávila Editores, 1977, p. 141.

ecos del ansiado paraíso. Algunos autores como por ejemplo Adolfo Colombres y Fernando Aínsa muestran que el primer imaginario con el que se asoció a América fue el del paraíso (Colón, Vespucio)⁸⁵. Esto contribuyó a la mitología americana la cual, como señala Aínsa, es de carácter mestiza, recupera ideas amerindias, pero sus narradores suelen ser europeos. De la comunión entre la búsqueda del paraíso y América se generaron dos mitos: uno, la fuente de juventud, agua de vida, juventud e inmortalidad y otro, el mito del buen salvaje.

Los europeos interpretan lo que ven, con los ojos de un creyente. Sus exégesis edénicas reinterpretan toda la geografía y las comunidades autóctonas americanas como fenómenos del ansiado lugar. A esta perspectiva de fe se le añade la perspectiva de ambición. Ésta también fue muy fructífera en la creación de mitos nefastos para los americanos. Como expone Irma Cuña de Silberstein el deseo frenético de oro y plata unido a los relatos incas contribuyó a generar los mitos de “El Dorado”, “La Sierra de Plata y el Rey Blanco” y la “Ciudad de los Césares”⁸⁶. Sin embargo, ambas perspectivas a pesar de recuperar elementos americanos siguen siendo puntos de vista europeos. Será recién con los mapuches y los guaraníes influidos por la escatología cristiana cuando se darán las primeras manifestaciones americanas con cierto dejo utópico. Estas son la “Ciudad de los reyes antiguos” y la “Tierra sin Mal”. De la primera se ha ocupado la antropóloga alemana Bertha Kössler-Ilg, quien recogió la tradición oral de los amerindios de la Patagonia. En ciertas canciones se identifica la figura de un Inca (*Inga*) y el maleficio (*ueküfetun*) que cayó sobre la ciudad (*uaria*) con iglesias y cruces del que será liberada sólo al final de los días. Se nota, por un lado, el castigo al abandonar las tradiciones propias, pero a su vez, la esperanza de redención con el nuevo reinado de Nguenechén. Irma Cuña hace notar que el dios mapuche tradicional era el Gran Padre (*Chao*) y que Nguenechén surge al tiempo que se difunde el cristianismo entre ellos⁸⁷.

Por su parte, Mircea Eliade abordó en un artículo titulado “Paraíso y Utopía: geografía mítica y escatología” dos manifestaciones americanas del mesianismo ligadas al pensar utópico: la norteamericana y la de los tupi-guaraníes. Para el trabajo

⁸⁵ Cf. COLOMBRES, A. *Imaginarios del paraíso: ensayos de interpretación*. Buenos Aires, Colihue, 2012 y ÁINSA, F. Ob. cit.

⁸⁶ CUÑA DE SILBERSTEIN, I. Epílogo: “América Latina: ¿utopía o realidad?” en: MOREAU, P.-F. *La utopía: Derecho natural y novela del Estado*, Buenos Aires, Hachette, 1986.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 170.

que aquí se presenta, interesa particularmente la segunda. Eliade siguiendo al etnólogo brasileiro Curt Nimuendaju analiza el mito del *Yvy-mará-ey* (País-sin-mal). El rumano ve en este país imaginario uno de los ejemplos más notables de lo que denomina el “pesimismo indio”. El fin del mundo devendrá no por el cansancio de la tierra, sino que la única posibilidad de salvación está en el País sin mal, un paraíso concreto en la misma tierra. El investigador considera que los tupí-guaraníes reinterpretaron la escatología cristiana sin abandonar su cosmovisión particular:

El mito y la búsqueda del País-Sin-Mal existía entre los tupi-guaraníes mucho antes de la llegada de los portugueses y de los primeros misioneros cristianos. El contacto con los conquistadores exacerbó la búsqueda del paraíso, le dio el carácter urgente y trágico –o incluso pesimista– de una huida desesperada de un cataclismo cósmico; pero no fue el contacto con los conquistadores lo que inspiró la búsqueda⁸⁸.

Otro caso de utopías americanas es el de los sacerdotes cristianos como directores y diseñadores de comunidades amerindias. Lo que Aínsa da en llamar “la edad dorada de la Iglesia Indiana” que incluye las experiencias de utopías prácticas como las de Pedro de Córdoba y su búsqueda de una “república teocrática indocristiana”, Bartolomé de las Casas con su debate en torno a los derechos de la nación indígena y el obispo Vasco de Quiroga con sus aldeas-hospitales “Santa Fe” inspiradas en la obra de Tomás Moro⁸⁹. Aínsa también destaca en su apartado la búsqueda de la propia utopía junto a la independencia y la construcción de la identidad nacional de los Estados latinoamericanos. Entre ellos nuevamente la búsqueda de la unificación entre lo europeo y lo americano y los proyectos de restablecer al Inca como soberano (v. gr. M. Belgrano y otros). Lo mismo el proyecto sarmientino de Argirópolis para la construcción de una ciudad ideal en la isla de Martín García.

En estos ejemplos se nota la característica primordial de la mirada utópica americana. Su perspectiva es más ucrónica que u-tópica, dado que el americano se reconoce como habitante del *τόπος* utópico, él mismo recupera la noción de América como posibilidad. La utopía americana es eminentemente práctica, es una utopía-

⁸⁸ ELIADE, M. “Paraíso y Utopía: geografía mítica y escatología” en: MANUEL, F. E., compilador. *Utopías y pensamiento utópico*. Trad. M. Mora. Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 332.

⁸⁹ AÍNSA, F. *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires, Del Sol, 1999, p. 143.

proyecto, una utopía de la realización. Dicha realización puede pretenderse como posible *hic et nunc* o en un futuro lejano (*ου-χρόνος*). Sin embargo, la praxis es indisociable de la noción americana de utopía.

Podrían citarse dos contraejemplos que serían las utopías libertarias argentinas de Pierre Quiroule y de Julio Dietrich. Los desarrollan dos “utopías escritas”. Ambas son ucronías al estilo de Louis-Sebastien Mercier (1771), el primer autor de una ucronía⁹⁰. El término “ucronía” fue acuñado un siglo después de la obra de Mercier por Charles Renouvier en su obra homónima (1876) con la finalidad de denominar a la historia contrafáctica. Por extensión se suele considerar a las utopías proyectadas a futuro ucronías. Aunque lo que diferencia a las ucronías argentinas de la originaria ucronía francesa es que hay un período de tiempo mucho menor entre la fecha real de escritura y la fecha fictiva del relato. No obstante, para Quiroule y Dietrich sus utopías son manifiestos de sus ideales, y especialmente para Quiroule son una anticipación de la inevitabilidad histórica. Ellos creían firmemente en sus proyecciones y, probablemente, hubieran despreciado el mote de “utopistas”. Algo notable es que Quiroule llama a su sociedad ideal “El Dorado” entroncando del mismo modo la tradición anarquista-utópica con la mítica-americana.

⁹⁰ El término se forma paragonando la construcción neohelénica de Moro *ouk-topos*, reemplazando la negación del aspecto espacial por la negación del aspecto temporal representada por el sustantivo griego *khronos*.

CAPÍTULO 3.

CRÍTICAS AL UTOPISMO

*Las utopías parecen más realizables de lo que se creía en otro tiempo. Y actualmente nos encontramos ante una cuestión más bien angustiante: ¿Cómo evitar su realización definitiva?*⁹¹

Nikolai Berdiayev

El siglo XX tuvo una posición ambigua con respecto a la utopía. Mientras que algunos reconocen que es el momento para la realización de las utopías, otros, advierten el peligro de su realización como en el epígrafe que escogimos de Nikolai Berdiayev, citado por Aldous Huxley en su irónico *Mundo Feliz*. En ese siglo hay autores que, como Huxley, desarrollan lo que Tom Moylan denomina un “utopismo crítico”⁹² y que suele ser también consignado como “distopismo”. Aquí tendemos a preferir la expresión de Moylan porque, aún cuando los autores distópicos muestren una sociedad absolutamente imperfecta, lo hacen en el marco de la tradición de pensamiento utópico. En otras palabras, ellos procuran la transformación de la sociedad en la que viven por medio de la ficción que denominamos modelo preventivo. Por lo tanto, la descripción del sometimiento de los deseos del individuo a la dirección de una entidad abstracta como son el Estado, el partido, la máquina o, simplemente, la razón, no hace más que instar a los lectores y a su sociedad contemporánea a evitar ese orden de cosas. De modo más simple, tal como afirman R. Trousson y otros especialistas, los distópicos son una clase más de utópicos, esto es, aquellos que eligen el modo negativo para transformar la sociedad creando modelos que buscan “prevenir de un infierno”⁹³.

Otro aspecto que contribuye a la ambigüedad de las posturas con respecto al utopismo es que, mientras los análisis superficiales pueden considerar al siglo pasado

⁹¹ BERDIAYEV, N. en HUXLEY, A. *Un mundo feliz*. Trad. R. Hernández. Barcelona, Plaza & Janes, 1980, p. 7.

⁹² MOYLAN, T. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. Nueva York, Methuen Inc., 1986, y *Scraps of the Untainted Sky*. “Science Fiction, Utopia, Dystopia”. Boulder, Colorado, EE UU, Westview Press, 2000.

⁹³ TROUSSON, R. *Historia de la literatura utópica*. Barcelona, Ed. Península, 1995.

como un siglo anti-utópico (especialmente por las Guerras Mundiales y los genocidios llevados a cabo en distintos pueblos no sólo en ocasión de esos mismos conflictos bélicos) es en este mismo siglo en el cual los estudios utópicos alcanzan el mayor desarrollo en cuanto a la producción académica y sobre todo en torno al enfoque interdisciplinario que actualmente lo caracteriza. Tanto sociólogos, como filósofos, historiadores, especialistas en literaturas nacionales y comparadas, religiosos, politólogos, entre otros, con sus estudios aumentan la polisemia del término llegando a definiciones que en algunos casos son contradictorias. Como consecuencia de la pluralidad de definiciones es que muchas de las críticas son infundadas para algunas concepciones de la utopía en tanto que las ideas que atacan no figuran en otros enfoques del fenómeno. Por ello, a continuación mostramos cuatro críticas paradigmáticas del antiutopismo: la de Popper, la de Molnar, la de Engels y la de Marcuse. Decimos paradigmáticas no sólo por la importancia de esos autores para el mundo académico sino por la repercusión de esas críticas en el lenguaje cotidiano. El orden de las cuatro críticas no es estrictamente cronológico sino que está dividido en dos grupos teniendo en cuenta el vínculo de un crítico con el otro. Por un lado, Popper y su admirador Molnar y por el otro, Engels y otro miembro de la tradición socialista, Marcuse.

3.1. La crítica de Popper: el utopismo frustra y genera violencia

Se eligieron dos ejemplos paradigmáticos de antiutopismo que si bien están ligados parcialmente por la influencia de uno sobre el otro, el tipo de argumentación que ofrecen es diametralmente opuesta. Por un lado está la crítica de corte liberal-positivista del filósofo austríaco Karl Popper y la crítica de estilo conservador-católico del pensador húngaro Thomas Molnar.

En primer lugar Popper, en su artículo “Utopía y Violencia” que data de 1947, sostiene una línea de fuerte corte liberal que ya había aparecido en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945). En esta ocasión define al utopismo como un “racionalismo erróneo”, viciado, que comprende a la acción racional como aquella que dispone de una forma eficaz de los medios para alcanzar fines en futuros remotos.

Considero a lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente; pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia. / El hecho de que sea autofrustrante se vincula con el hecho de que es imposible determinar fines científicamente. No hay ninguna manera científica de elegir entre dos fines⁹⁴.

Popper entiende por utopismo la demarcación de un fin político, el Estado ideal, al cual debe amoldarse el Estado actual independientemente de si para ello es necesario el sacrificio de generaciones, e incluso de la misma racionalidad, convirtiéndola en un mero instrumento de poder. Para el filósofo austríaco, el carácter autofrustrante del utopismo radica en que el utopista no es un verdadero racionalista, sino que toma la postura del profeta y carece de la humildad del verdadero racionalista. El utopista deja de considerar que puede estar equivocado y, faltándole esa humildad intelectual, se cree con derecho a abolir la crítica y la libertad de expresión. Esto conduce a los utopistas a establecer gobiernos tiránicos y totalitarios. En términos de Isaiah Berlin⁹⁵, puede decirse que Popper considera que en aras de garantizar la libertad positiva, los utopistas anulan la libertad negativa. Él propone atender los problemas inmediatos dejando de lado los fines históricos. Popper, de un modo diferente, cree que gradualmente se pueden ir solucionando los problemas y mejorando el estado en el que vive toda la humanidad, sobre todo confiando en organismos internacionales. Sesenta y cinco años después de su escrito se puede especular que tal vez esa era su utopía.

El norteamericano Roger Paden reconstruyó la argumentación para remarcar sus debilidades en su artículo “El antiutopismo de Popper y el concepto de sociedad abierta”. Paden inicia el escrito dando una definición de utopismo y dos “axiomas”. Entiende por utopismo “el uso de una concepción detallada y concreta de una sociedad ideal como fundamento del pensamiento político”⁹⁶. En cuanto a los axiomas, aunque Paden no los llama así, son presentados como tales porque no son cuestionados en todo el texto, son considerados evidentes e innecesarios de ser justificados. El primero afirma que el liberalismo necesita del utopismo, el segundo

⁹⁴ POPPER, K. *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 429.

⁹⁵ BERLIN, I., “Two Concepts of Liberty” en: *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

⁹⁶ PADEN, R. “Popper’s Anti-utopianism and the Concept of an Open Society” en: *The Journal of Value Inquiry*, n. 34, 2000, Holanda, Ed. Kluwer Academic, p. 409.

va aún más lejos al decir que la filosofía política necesita tener, por lo menos, un momento utópico⁹⁷. Estos “axiomas” pueden ser cuestionados desde diversas ópticas, pero, en rasgos generales puede decirse que ambos son el resultado de la definición que ofrece Paden, que se condice con el significado recogido por A. Ciorănescu para la utopía en *L’Avenir du Passé* que la define como producto de un modo de pensamiento particular, caracterizado por la hipotetización en torno a sociedades y la deducción de elementos para la comprensión o modificación de la realidad social del pensador⁹⁸. En otras palabras, la utopía entendida como una necesidad humana y un modo de pensamiento que construye ideales regulativos o modelos preventivos⁹⁹.

La reconstrucción argumental del texto de Popper que hace Paden, se centra en ciertas dicotomías sostenidas por el primero: ingeniería parcial e ingeniería utópica, moral y episteme, sociedad cerrada y sociedad abierta, racionalismo crítico y pseudo-racionalismo. A la luz de estas oposiciones, destaca dos críticas principales que efectúa Popper al utopismo: por un lado, una crítica moral y por el otro, una epistemológica. Paden no considera que la crítica de Popper sea ociosa, no obstante, cree que algunos de sus argumentos son demasiado débiles. Sobre todo el que interesa en esta tesis y es el que sustenta las dos críticas al utopismo como generador de violencia.

La primera crítica sostiene que los grandes fines de la utopía producen violencia. Según Paden no se sigue de la persecución de grandes o distantes fines la necesidad del ejercicio de la violencia. Un buen ejemplo de esto es el pensamiento de Comenio¹⁰⁰ quien, pese a escribir toda su vida en pos de una comunidad universal, un paraíso del hombre en el mundo, jamás aceptó la violencia como un medio para esos fines. La otra crítica que Paden deconstruye es la epistemológica. Esta crítica no es sólo epistemológica sino también moral pero se la llama así porque entra en juego el conocimiento y el grado de científicidad como variables predominantes. Según

⁹⁷ *Ibíd.*, 409.

⁹⁸ *Cf.* CIORĂNESCU, A. *L’Avenir du Passé*. París, Gallimard, 1972.

⁹⁹ *Cf.* TROUSSON, R. *Historia de la literatura utópica*. Barcelona, Península, 1995.

¹⁰⁰ Jan Amos Komensky, latinizado *Comenius*. Pensador checo, 1592-1670, llamado “el maestro de las naciones” por la importancia de sus aportes en la didáctica. Además de ello fue un teólogo protestante obligado a múltiples exilios en los que propugnó la búsqueda de un saber y un método universales que denominó *pansophia*. Sus ideales utópicos se entremezclan con ideas quiliastas, pese a sufrir la violencia en varios modos, en su ideal universalista jamás hubo espacio para ella.

Popper, el utopismo es pseudo-racionalista, pre-científico, está al nivel de la magia y la metafísica, no es compatible con la ciencia y es irracional en tanto que postura extremista. El utopismo tampoco es contrastable, dado que no puede hacerse un experimento práctico de su funcionamiento y de sus logros.

En la segunda crítica, se manifiesta un desafío relevante para el utopista, porque Popper lo que hace es poner en tela de juicio la noción de autocrítica que por cierto es veraz que estuvo excluida de la utopía clásica¹⁰¹. Para analizar esta crítica se prefiere prescindir de las diferenciaciones entre sociedad cerrada y abierta, porque en parte son anacrónicas, también se prescinde de la diferenciación entre ingeniería parcial (*piecemeal engineering*), e ingeniería utópica porque, como demuestra Paden en su artículo, no suponen ningún progreso conceptual. No obstante, esta idea de que la utopía no permite utopías, de que el utopiano no puede ser crítico de su propia sociedad utópica da con el núcleo de la crítica antiutópica del siglo XX. La misma sostiene que la utopía es estática, que se presenta como la perfección consumada y que en su falsa felicidad anula la libertad del individuo. Pese a los anacronismos y prejuicios de Popper su fin es noble, y vale la pena detenerse en esta crítica.

Quienes afirman que la utopía no permite la autocrítica y el cambio, ignoran la evolución del pensamiento utópico; éste se ha desarrollado como una tradición que se ha leído a sí misma y que ha realizado progresos que se legaron a la posteridad. Sería ocioso que nos detuviéramos a mostrar cómo aún para Moro, Campanella y Bacon sus tierras imaginarias no eran exactamente la perfección acabada. Baste decir que no se anula el sujeto moral en ellas, es decir, el bien y el mal moral siguen siendo opciones del individuo, y que el paganismo de los utopianos es visto como una imperfección, al tiempo que se esperan nuevos progresos tecnológicos en sus sociedades imaginarias. Podemos reconocer que dichas sociedades, por más que presenten esos aspectos de cambio y en un sentido muy laxo de progreso, son de hecho cerradas en el sentido popperiano, en tanto y en cuanto tienden a estar aisladas y a cristalizar un cierto orden de cosas social, político y económico. No obstante, esas utopías constituyen el intento sesgado de solución a los problemas que suponía la responsabilidad social en su época.

¹⁰¹ Se entiende por utopía clásica a las primeras eutopías, aquellas que inauguraron el género: *Utopia* de Moro, *La ciudad del Sol* de Campanella, *La Nueva Atlantida* de Bacon, *La ciudad feliz* de Patrizi, etc.

Los ejemplos de la historia del utopismo contradicen a Popper en varias ocasiones. Por ejemplo, Étienne Cabet y Herbert George Wells, en el siglo XIX y XX respectivamente, a diferencia de sus antecesores utópicos, procuraron distanciarse del pasado sosteniendo dos aspectos que ellos consideran indispensables para sus utopías y que Popper los toma como características de la sociedad abierta: la democracia y el dinamismo social. Puntualmente, en Cabet hay una búsqueda de una democracia tan directa como sea materialmente posible y en Wells hay una contraposición entre la estaticidad de las utopías clásicas y el dinamismo de la utopía moderna que él afirma inaugurar. El utopismo moderno o también crítico se caracteriza así por la posibilidad de disentir, la aceptación del perfeccionamiento infinito de la propia utopía. Esto último es preanunciado en la ucronía del siglo XVIII, lo que no es otra cosa que la idea de progreso añadida al pensar utópico como un elemento esencial. Con estos dos ejemplos del último cuarto del siglo XIX y principios del XX, buscamos mostrar que la crítica de Popper es válida parcialmente y sólo para un conjunto limitado de utopías del siglo XVI y XVII, pero que está lejos de poner en cuestión al pensamiento utópico en su totalidad, el cual en lugar de generar violencia no hace más que poner a la razón al servicio de la humanidad para paliar los males que realmente ejercen una violencia física y simbólica sobre ella a partir de un sentimiento de responsabilidad del que se hacen cargo los utopistas de las distintas épocas.

3.2. La crítica de Molnar: el utopismo es una herejía

En 1967 Thomas Molnar escribió un libro titulado *El utopismo: la herejía perenne*¹⁰². Católico y admirador de Popper coincide con este último en su dicotomía “sociedades abiertas y cerradas”. Sin embargo, a las críticas ético-epistemológicas que realizó el austríaco, Molnar añade la crítica religiosa desde la dicotomía ortodoxia y heterodoxia o, fiel y hereje. Su libro tiene como hipótesis central que el

¹⁰² MOLNAR, Thomas. *El utopismo: la herejía perenne*. Trad. Motel Najszatan. Buenos Aires, Eudeba, 1970. [Original: New York, Sheed & Ward, Inc., 1967].

utopismo “conduce a la negación de Dios y a la autodivinización esto es, a la herejía”¹⁰³.

Para Molnar, a diferencia de Popper, el utopismo constituye una clase especial de mentalidad que es recurrente en la historia y en la humanidad. La descripción que hace del utopismo se acerca bastante a la de Ernst Bloch, A. Ciorănescu, F. Aínsa y A. Roig entre otros, los cuales asocian el utopismo a una inclinación natural del hombre.

...la mentalidad utópica no se restringe al campo de la planificación política, sino que conforma una categoría de pensamiento autónoma (...) La inclinación al utopismo es muy intensa en la mente de los hombres y se presenta en casi toda época¹⁰⁴.

El pensador húngaro distingue dos tipos de utopistas: por un lado, los historicistas y por el otro, los entusiastas. Los primeros se caracterizan por concebir una filosofía de la historia en la cual la utopía constituye un punto de realización máximo e inevitable. Molnar piensa abiertamente en los marxistas del siglo XX y sus pretensiones de determinismo histórico. Si los primeros tienen una pretensión científica, los segundos tienen una pretensión mística. Es aquí donde el utopismo se emparenta con el quiliastro, esto es, con las ideas escatológicas asociadas a un reino de Dios en la Tierra. Pese a la diferencia aparente entre utopistas historicistas y utopistas entusiastas, ambos son para Molnar pensadores religiosos en tanto que buscan enfrentar el mal en el mundo. Aunque para el húngaro, generan un nuevo mal que es la herética divinización del hombre.

El pensamiento utopista no es simplemente un ejercicio de realización de deseos: antes bien, se trata de un elemento constitutivo de nuestra actitud mental y, como tal, posee su estructura propia... este pensamiento utopista es también un mal en sí mismo... el utopista es una persona religiosa (...) tenemos el derecho de describir al pensamiento utopista como la creencia en un inicio inmaculado y en una perfección alcanzable¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 7.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 13.

Se nota el emparentamiento ideológico de Molnar con Popper principalmente en la reaparición de la crítica epistemológica que ya había señalado el segundo. Para Molnar el utopista es “simultáneamente irracional y lógico”¹⁰⁶. Esta simultaneidad viene a partir de que el utopista proyecta racionalmente una sociedad ideal pero dejando de lado la racionalidad de los utopianos, los cuales son pensados como marionetas, autómatas o zombis. Esta crítica de Molnar es notable puesto que le aporta a la de Popper un nuevo aspecto y es el de que el utópico tiende a cancelar la racionalidad, pero no por frustración sino por anulación de la posibilidad crítica de los ciudadanos de sus sociedades proyectadas. Puede reconocerse que este aporte de Molnar no es más que una consecuencia del concepto popperiano de sociedad cerrada.

Sin embargo, como se señalaba al principio, esa despersonalización de los utopianos no es el eje de la crítica de Molnar sino el aspecto herético de la tarea del utopista. Para Molnar: “...todo pensador utopista trata, en una u otra forma, de cambiar el pensamiento cristiano mismo para justificar así su empresa de reconstrucción psicológica, social y política”¹⁰⁷. Ese es el eje de su crítica, el utopista atenta contra el cristianismo, lo toma por rival, compite con él al prometer y procurar alcanzar el paraíso en la Tierra. Son muchos los utopistas que hicieron promesas de ese estilo, un ejemplo de ello es el de Francis Bacon, quien en su *Nueva Atlántida* piensa en la llegada de un nuevo hombre liberado de los castigos del pecado original gracias a los beneficios de la técnica moderna. Los neoatlantes tienen un Colegio de los Seis Días donde los herederos del sabio Salomón juegan a ser dioses manipulando cultivos y curando enfermedades. Otro ejemplo que se puede citar es el del baconiano Jan Amos Comenio quien en sus textos, principalmente en *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*, propone la búsqueda de un paraíso inmanente en la Tierra que sirva de preparativo para el paraíso en el Cielo. Podría considerarse que la inmanencia comeniana alude solo al individuo pero también se manifiesta en instituciones como las que proyecta el checo en su *Via Lucis* que la ONU reivindica como antecedente de su conformación. Molnar tiene bien claro este aspecto cuando afirma:

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 27.

...los escritores utopistas de cierta importancia resultan heréticos desde el punto de vista de la doctrina cristiana, pues tratan de restaurar la inocencia prístina del hombre –su conocimiento y su potencia– y, para alcanzar este objetivo, desean anular al pecado original y partir de un comienzo sin mancha¹⁰⁸.

Para el húngaro los utopistas que antes advertían por la llegada del milenio ahora han cambiado ese discurso por el de la revolución, pero finalmente es la misma inclinación herética. Este aspecto fue advertido también por Emil Cioran en su *Historia y utopía* cuando, a partir de esta idea de recuperación terrenal del Edén por medio de la voluntad del hombre, el autor rumano lo compara con el pelagianismo tan repudiado por Agustín de Hipona. La gracia divina sería accesible para el utópico. Esto tiene que ver con una particular concepción del hombre que no es casual que se manifieste en el mismo momento en el que Tomás Moro crea el género utópico. Se ve patentemente en Pico della Mirandola cuando probablemente por influjo del hermetismo reconoce la inesencialidad humana que le permite al hombre devenir bestia o semidios. Algo similar se manifiesta en Campanella cuando dice que el hombre es Dios segundo y mucho más moderadamente en los poemas de juventud de Tomás Moro donde reconoce que la fama tiene la capacidad de vencer a la muerte.

En resumen, para Molnar “el utopista es, por lo tanto, el gran demoleedor de instituciones...”¹⁰⁹. No obstante, esta crítica es parcialmente cierta puesto que Moro busca anular el comercio, Bacon las relaciones internacionales, Nozick el Estado proteccionista, Huxley la familia tipo, etc. También proponen nuevas instituciones que procuran adecuarse de mejor modo a la finalidad de una mejor convivencia y un mejor uso de los recursos. En otras palabras, el utopista demuele para crear nuevas instituciones no para establecer la anarquía, o por lo menos no en todos los casos. El principal inconveniente es que para el crítico húngaro la mayoría de los cambios propuestos por los utopistas suponen lesiones a la institución que él considera sagrada y la única guía para el buen obrar del ser humano: la Iglesia cristiana católica. La pregunta que puede plantearse a Molnar es ¿por qué todos están

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 28.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 57.

obligados a aceptar las mismas instituciones que él? En otras palabras, hay un supuesto muy fuerte en la concepción de Molnar que hace difícil la posibilidad de un diálogo en el que se reconozca el derecho del otro, debido a que las dicotomías de corte maniqueo sólo dejan dos opciones: o cristiano o hereje. Molnar puede tener razón en que el utopismo es una herejía, ahora bien la pregunta es ¿tener una opinión distinta (*haeresis*) es *a priori* un error?

3.3. La crítica de Engels: el utopismo es acientífico

Probablemente sea en el lenguaje cotidiano donde más ha calado hondo la crítica a las utopías. Se aduce la intención jocosa moreana al acuñar la palabra, el juego de posibilidad-imposibilidad que subyace a ella, el pesimismo del siglo XX, el fracaso del comunismo sellado con la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética como el naufragio de la última utopía práctica. Son múltiples las opciones pero ninguna es determinante. De hecho, en unos cuantos contextos utopía se asocia a sueños, a deseos, a lugares paradisíacos.

Entonces surge la pregunta de ¿en qué contextos prácticos es que el utopismo se ve vinculado a asociaciones negativas? Aquí se considera que hay al menos dos claros contextos de uso para términos relacionados a la utopía con una intencionalidad despectiva. El primero surge de la ya mencionada falsa dicotomía ciencia-utopía desarrollada por primera vez por Engels en su *Del socialismo utópico al socialismo científico* para criticar a los viejos socialistas y proclamar a los nuevos como los descubridores de verdades históricas. La segunda, seguramente subsidiaria de la primera, es la que ha definido Graciela Fernández en lo que da en llamar “*falacia ad utopiam*” en la que se opone la utopía a la “realidad”, principalmente entendida como consciencia histórica de las condiciones materiales de la propia época.

En el primero de los casos muestra algo paradigmático del estudio teórico de las utopías, que tenga entre uno de sus primeros hitos la diferenciación de Friedrich Engels entre “socialismo utópico” y “socialismo científico”, realizada en su escrito homónimo de 1880, siendo éste uno de los principales orígenes del sentido peyorativo contemporáneo del término “utópico”. Sin embargo, al mismo tiempo, el propio Engels reconoce algunos méritos a los tres socialistas a los que engloba bajo

ese adjetivo: el conde de Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) y Robert Owen (1771-1858)¹¹⁰. Engels afirma que estos autores utópicos brindaron una base teórica al socialismo científico pero que:

Se pretendía sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latentes todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época. *La sociedad no encerraba más que males, que la razón pensante era la llamada a remediar*. Tratábase por eso de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social, para implantarlo en la sociedad desde fuera, por medio de la propaganda y, a ser posible, con el ejemplo, mediante experimentos que sirviesen de *modelo*. Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, más tenían que degenerar en puras fantasías. (...) Dejemos que los traperos literarios revuelvan solemnemente en estas fantasías, que hoy parecen mover a risa, para poner de relieve, sobre el fondo de ese «*cúmulo de dislates*», la *superioridad de su razonamiento sereno*. Nosotros, en cambio, nos admiramos de los *geniales gérmenes de ideas* y de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver¹¹¹.

Engels se muestra ambiguo a lo largo de todo el texto dado que critica a los socialistas utópicos, pero también se reconoce heredero de ellos; incluso, en el prólogo a la edición inglesa de 1892, llega aún más lejos al citar a Marx aceptando al utopista Francis Bacon como el precedente británico del materialismo que ambos sostienen. De este modo manifiestamente dialéctico, mientras el término gana un significado peyorativo también se convierte en objeto de estudio en las ciencias sociales. Puesto que, aquellos autores criticados bajo el término utópico son, asimismo, reconocidos como antecesores de varias ideas que los “socialistas científicos” sostuvieron. Esto ocasionó que, durante el siglo XX, los estudios de las utopías se multiplicasen, interpretados como capítulos de la historia del socialismo. En otros términos, Bacon es convocado a las filas del socialismo como un ilustre antecedente, dejando de lado su incompleta fantasía a favor de su ideario científicista. En otras palabras, la dicotomía se dirime a favor de la ciencia teniendo a

¹¹⁰ Para el aporte de estos tres socialistas al utopismo *vide* CEPEDA, A., *Los utopistas*, Buenos Aires, Hemisferio, 1950; RICOEUR, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1986.

¹¹¹ ENGELS, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Cap. I. en: Marx, K. y Engels, F. *Obras escogidas*, vol. III. Moscú, Ed. Progreso, 1974, p. 126. Las cursivas son mías.

la utopía como un *lapsus* del genio inglés o, mejor aún, como necesario tránsito hacia un socialismo científico superador de las fantasías pasadas a partir de la factibilidad de la realización de esos proyectos inconclusos de la modernidad. Este es el sentido que da Marcuse al final de la utopía en sus homónimas conferencias de 1968: la clausura del utopismo es la consecuencia de la realización de lo que era considerado un proyecto imposible.

Son otros fancfortianos, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, quienes advierten que de la otra dicotomía –la de realismo político y el utopismo— el ideal baconiano genera el híbrido de un pensar utópico maquiavélico que, con la finalidad original de dominar a la naturaleza, transforma al hombre en un medio para la obtención de fines enajenantes que no hacen más que acentuar y propagar la dominación del hombre por el hombre. De este modo, la nueva vía de Bacon reinterpretado es el “neobaconismo”, que Jonas rechaza en el siglo XX porque estimula flagelos como, por un lado, las dictaduras fascistas y su aparato de exterminio y, por el otro, el sistema soviético que construye un aparato de control y dominio del ciudadano independiente denunciado tempranamente por el libro de Evgeni Zamyatin. Como se verá a continuación, el autor de *Nosotros* y otros distopistas procuran alertar desde dentro de la misma tradición utópica de esos peligros que entraña esa reinterpretación del pensamiento de Bacon.

3.4. La crítica de Marcuse: el utopismo es anacrónico

Hay quienes ven en las obras cumbres de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* o *Eros y civilización*, una inclinación al utopismo. Sin embargo, es en sus conferencias del año 1967, editadas bajo el título *El final de la utopía*, donde se refiere más directamente al fenómeno de la utopía. Establece una concepción de la misma que acentúa el rasgo de imposibilidad ligado estrechamente al concepto. Para Marcuse en su tiempo se ha alcanzado el final de la utopía puesto que lo que se creía “utópico” parece haber dejado de ser imposible. Son los pasajes en los que el filósofo alemán se refiere a dicho fenómeno de manera variable. Por lo tanto, extraer el concepto de utopía al que se está refiriendo implica reconocerle un aspecto multívoco sustentado sobre un elemento común: el anacronismo de la utopía. Sea lo

que sea la utopía es algo clausurado, encerrado en un tiempo que, para Marcuse, definitivamente ya no es este.

El primer sentido con el que se presenta a las utopías en su conferencia es el de una denuncia de posibilidades socio-históricas. Para Marcuse el fin de la historia como un *continuum* conlleva asimismo el final de la utopía:

Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la *utopía*. –esto es, la refutación de las ideas y las teorías que ha utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales– se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, en el sentido, a saber (...) de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden presentar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad¹¹².

Las nociones contrapuestas de Reino de la Libertad y Reino de la Necesidad de Karl Marx pueden servir como clave hermenéutica para este pasaje. Si se entiende el primer reino como el grado máximo de liberación en el marco de la organización humana, entonces el otro se refiere a la opresión que se ha manifestado a lo largo de la historia como dominio del hombre por el hombre y su creciente enajenación. Por consiguiente, la cercanía del Reino de la Libertad remite al de “fin de la historia”, en el sentido de una línea de tiempo que tiene como objeto el advenimiento de ese Reino. El utopismo ha desarrollado incontables avatares en los cuales se proyectaron ideales de ese Reino de la Libertad, pero siempre en el marco de una crítica y de una protesta ante la sociedad empírica del autor. La aparición de condiciones que nos permiten hacer de nuestra sociedad lo contrario de un infierno, es decir, un paraíso, es precisamente lo que nos permitiría hablar de fin de la historia y fin de la utopía. Este sería el principio de una nueva era en la que hay una ruptura con el pasado muy marcada que eliminaría la idea del *continuum* histórico. La enunciación de nuevas posibilidades materiales, ya sea tanto en vías de realización como en instancias de investigación, harían de la mera denuncia utópica como encomio de las nuevas

¹¹² MARCUSE, H. *El final de la utopía*. Barcelona, Seix Barral, 1986, p. 7.

posibilidades una operación fútil. En palabras de K. Marx “no se trata ya de entender el mundo sino de transformarlo”.

El segundo sentido en el que se entiende a la utopía es el primero de los sentidos positivos en tanto que modifica el lugar de la utopía como propedéutica científica. Legado del escrito de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico* que estableció la falaz dicotomía utopía-ciencia que Marcuse pone en cuestión. Se pregunta si lo que se interpretaba como un pasaje de la imaginación de lo imposible a la racionalidad de lo posible, no debería invertirse e ir del socialismo científico al socialismo utópico. La utopía toma aquí el sentido de finalidad, de objetivo, punto de llegada del reino de la libertad.

...el concepto de final de la utopía implica la necesidad de discutir al menos una nueva definición del socialismo, discusión precisamente enmarcada en la pregunta de si la teoría marxiana del socialismo no representa un estadio hoy ya superado del desarrollo de las fuerzas productivas”. (...) “Creo que una de las nuevas posibilidades, representativa de la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, consiste en hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad, en el trabajo y no más allá del trabajo. Si desean ustedes una formulación provocativa de esta idea especulativa, yo diría que hemos de considerar al menos la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía y no, como aún creyó Engels, de la utopía a la ciencia¹¹³.

Aquí Marcuse propone repensar el socialismo, actualizarlo a las nuevas condiciones del siglo. Cuestiona el pasaje de la utopía a la ciencia que describiera Friedrich Engels, primero en el *Anti-Dühring* y luego en *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880). Allí el amigo de Marx sostuvo que el error de los utopistas como C. Fourier, R. Owen o Saint-Simon, estuvo en creer que para modificar las condiciones humanas bastaba con establecer un nuevo orden menos irracional. Engels consideraba que la propia condición de clase burguesa le impidió a los tres advertir la necesidad de una transformación más profunda. No obstante, consideraba que aún había ideas rescatables en sus obras. Pero esas ideas debían ser filtradas de toda la fantasía y del idealismo, en una suerte de probeta aséptica, que garantizara la científicidad de lo enunciado. Esa probeta es el materialismo dialéctico. Marcuse al cuestionar la oposición entre el Reino de la Libertad y el

¹¹³ *Ibíd.*, p. 8.

Reino de la Necesidad, aduce que en la nueva mirada al socialismo debería incluirse una nueva perspectiva que las entendiera entrelazadas. No hay Reino de la Libertad sin Reino de la Necesidad, algo que repetirá Hans Jonas posteriormente en su obra *El principio de la responsabilidad* (1979). Es por eso que tal vez con cierta ironía, Marcuse afirma que hay que invertir el proceso y pasar de la ciencia a la utopía. Idea que tomó literalmente Adolfo Sánchez Vázquez en el conjunto de conferencias que componen su libro *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975).

Posteriormente Marcuse resalta las dos características centrales del concepto de utopía: historicidad e imposibilidad: “El concepto de utopía es un concepto histórico. Se refiere a los *proyectos* de transformación social que se consideran imposibles”¹¹⁴. Acá hay una aproximación a la utopía bastante precisa por parte de Marcuse, dado que establece que la utopía es antes que nada un concepto y como tal, es histórico; esto quiere decir que tiene un origen y que está sujeto a los avatares de la historia. En cierto sentido es *a posteriori*, no hay un *a priori* utópico, como podría seguirse de interpretaciones blochianas de una tendencia en el hombre a pensar lo que aún no es.

Entonces, luego de este derrotero, Marcuse afirma que ese concepto se refiere al conjunto de proyectos de transformación social considerados imposibles. Es decir, proyectos sociopolíticos que exceden las posibilidades de los recursos de su tiempo pero que, no obstante, pueden ser factibles en otro momento en tanto que cambian las condiciones de los recursos humanos generando una nueva etapa histórica y, por tanto, una renovación de las utopías. La utopía realizada no es una utopía. Por lo tanto, una vez realizada una utopía (por ejemplo, la de la universalización de la educación sostenida por Comenio en el siglo XVII), se hace necesario actualizar las utopías, pensar nuevas, para llevar el poder y la imaginación humanas nuevamente hasta su límite.

A posteriori, Marcuse la toma contra la controvertida concepción de la utopía expuesta por el fundador de la sociología del conocimiento, Karl Mannheim, en su *Ideología y utopía* de 1929. Texto que generó múltiples equívocos entre los estudiosos de la utopía y que fue recuperado casi en su totalidad por el filósofo Paul Ricœur en sus conferencias homónimas. Con respecto al primero Marcuse afirma:

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 8.

Creo que sólo podemos hablar de utopía en este segundo sentido, o sea, cuando un proyecto de transformación social entra realmente en contradicción con leyes científicas comprobables y comprobadas. Sólo un proyecto así es utópico en sentido estricto, o sea, extrahistórico (...) Los criterios de Karl Mannheim, por ejemplo, son insuficientes para la irrealizabilidad de tales proyectos, por la sencilla razón, por de pronto, de que la irrealizabilidad no se puede definir en este caso más que *ex post*¹¹⁵.

Inmediatamente después de presentar la idea de la utopía como concepto histórico, también sugiere un segundo sentido superador desde el cual la utopía es extrahistórica: es el de proyecto que contradice las leyes científicas. Este segundo sentido subraya el aspecto imaginativo y en cierto modo trascendente de las utopías, muchas veces fruto del ejercicio de la figura retórica del “mundo al revés”, según la cual se imagina exactamente lo opuesto a lo que ocurre cayendo en una serie de absurdos. Este nuevo sentido entiende a la “imposibilidad” no como aún-no-posible, sino imposible por principio, imposible por contradictorio. Al mismo tiempo que desliza este otro sentido, critica la concepción mannheimiana de la utopía. Karl Mannheim en su *Ideología y utopía* (1929) en el marco de la sociología del conocimiento, divide las tendencias intelectuales en dos formas primarias: la ideología, entendida como conservación del *statu quo* y la utopía, como búsqueda de la transformación de ese *statu quo*. El espíritu utópico para Mannheim no es bueno para hacer diagnósticos en tanto que no ve lo que realmente es, sino lo que debería ser. Es una suerte de fuerza o tendencia de grupos intelectuales de subvertir un Estado de cosas por otro que se considera superior. Esa definición un tanto ambigua, le permite incluir en la misma clasificación de utópicos tanto al marxismo como al liberalismo y al anabaptismo. La irrealizabilidad de los proyectos utópicos que suponen esos intentos de trascendencia del *statu quo* es indefinible para Marcuse en tanto que el carácter de irrealizable, según él, solo puede comprenderse luego de haberse intentado. Es por eso que él prefiere el término de imposibilidad y de contradicción en lugar del de irrealizabilidad.

Engels destaca que no todo en el utopismo es digno de ser dejado a un lado luego del pasaje a la ciencia. En la misma línea, Marcuse actúa igualmente al subrayar la labor utópica de uno de los tres socialistas citados por Engels: Charles-Marie-Joseph Fourier.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 9.

Fourier ha sido el primero, como reconocieron Marx y Engels, y también el único en poner de manifiesto esta diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, sin asustarse, como en parte se asustó Marx, al ponerse a hablar de una sociedad posible en la cual el trabajo fuera juego (...) Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática¹¹⁶.

Marcuse vuelve aquí al texto de Engels ya mencionado anteriormente donde se recogen los ejemplos de Charles Fourier y otros denominados “socialistas utópicos”. El mote de utópico como puede verse es despreciativo, y que tal vez lo que parece una ironía supone un proyecto concreto: el regreso de la ciencia a la utopía. Hecho que Marcuse realiza en este caso al volver a los criticados, a los socialistas despreciados por no ser científicos, los utópicos. Considerando incluso que Charles Fourier, autor de la idea de los familisterios o falansterios, de la teoría de los cuatro movimientos y otras ideas originales de asociación y trabajo humanos tiene un planteo superador: el aspecto lúdico del trabajo. Hacer de esa fuente de enajenación una fuente de libertad. Como la libertad del niño que juega aún en el marco de ciertas reglas (la necesidad) pero que tiene los suficientes cursos de acción como para ejercer su libertad. Marcuse nuevamente muestra otra cara de la utopía en tanto que lo posible-utópico es pensado como negación de lo histórico-social. Esto se evidencia en teorías como la de Graciela Fernández o de Fernando Aínsa que remarcan el carácter crítico de la utopía como una negación de lo real. Pero en Marcuse esa crítica de lo real es también una suerte de enajenación de lo real y por tanto, exige un trabajo dialéctico de oposición con una postura pragmático-realista. Es decir, desentraña el peligro que supone negar lo real en pos de un imaginario contradictorio con las condiciones materiales.

Otro sentido que puede recuperarse de la lectura de la conferencia de Marcuse es el de la utopía como sociedad sin conflictos. Este es el sentido en el que también el filósofo argentino Ricardo Maliandi la ha definido en innumerables oportunidades. Marcuse afirma: “No se trata de una sociedad sin conflictos... ésa sería una idea

¹¹⁶ Ibíd. pp. 17-18.

utópica”¹¹⁷. La propuesta marcuseana advierte su propio carácter utópico y por tanto, la rechaza nuevamente describiendo otra faceta irrealista del utopismo: la armonía. La utopía es entendida de un modo estático, como sociedad perfecta, no perfectible. Como fin de la historia. La idea de una sociedad utópica implicaría la desaparición del conflicto. Pero la desaparición del conflicto entrañaría también la desaparición de lo humano en tanto que ser polifacético, múltiple, con múltiples deseos y necesidades no siempre conciliables dentro del individuo y entre individuos.

En estas conferencias imbuidas del fervor revolucionario que se desataría al año siguiente en el “Mayo Francés”, Marcuse brinda una perspectiva compleja de lo que él entiende por utopías. Una utopía es una denuncia de posibilidades histórico-sociales no advertidas u ocultadas ideológicamente. Una utopía es, a diferencia de lo concebido por Engels, el pasaje siguiente al científicismo marxista y no a la inversa. La utopía es un concepto histórico y por tanto sujeto a los avatares del pensamiento humano. Sin embargo, no puede medirse por la irrealizabilidad tal como sostiene Mannheim, sino que debe ser pensada a partir de su imposibilidad. Charles Fourier ha sido un utopista ejemplar en cuanto que tuvo el coraje de proponer lo imposible, un trabajo que en lugar de ser enajenador sea autorrealizador. No obstante, falló al concebir a sus falansterios como sociedades sin conflictos. La sociedad sin conflictos como un *desideratum* utópico es el *summum* de la imposibilidad. Las utopías pasadas han desaparecido, se ha declarado su final en tanto que lo que reclamaban tildado de “imposible” ya es netamente posible. Es de esa posibilidad desde la que el autor llama a la concreción de la revolución. No puede seguir pensándose en utopías, es tiempo de realizar aquellas que en ese tiempo-otro eran imposibles. El cambio de las condiciones materiales impele al cambio conceptual. La utopía como concepto histórico no tiene nada que hacer si se declarase el fin de la historia. No hay nada que declarar imposible si ya todo puede ser realizado.

Al parecer el fervor retórico que teñía esas conferencias menguó en el propio Marcuse en libros posteriores, al reconocer que el fin de la historia es sólo un tropo político y que lo imposible sigue en el presente y en el futuro. Se puede leer el texto de Marcuse como el reconocimiento de que una cierta clase de utopías ya ha finalizado y que, probablemente, no vuelvan a repetirse en la historia. Sin embargo, el utopismo como capacidad de pensar proyectos imposibles en el *hic et nunc* del

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 43.

utopista, sigue siendo una característica del *homo sapiens*. Característica a la que, ni el propio Marcuse, estuvo ajeno.

CAPÍTULO 4.

PROLEGÓMENOS PARA UNA RESPONSABILIDAD UTÓPICA

Puntualizando el vínculo entre utopismo y responsabilidad cabe preguntarse ¿qué clase de vínculo es ese? ¿Existen utopías responsables y utopías irresponsables? ¿Hay responsabilidades utópicas y antiutópicas? Como veremos más adelante el vínculo es inevitablemente complejo. Esto es así porque ni el utopismo se refiere a un único estado de cosas social ni la responsabilidad tiene un solo punto de vista para su atribución y asunción.

La tesis que desplegamos aquí es que las utopías y las perspectivas de la responsabilidad están vinculadas de modo inevitable, en tanto y en cuanto todo modelo social aunque imaginario asume ciertos compromisos con la subjetividad, la intersubjetividad, la tradición y la supervivencia. Ahora bien, las combinaciones posibles son numerosas y la historia del utopismo ha dado múltiples ejemplos de lo que entiende por una utopía responsable. No obstante, también puede haber otro punto de vista y está en encontrar en la responsabilidad un aspecto utópico, interpretándola como un instrumento para el buen vivir. A continuación se ven someramente ambas instancias como corolario del primer momento argumental de nuestra tesis, resumen de los progresos parciales hacia nuestro objetivo y preparación para el siguiente momento.

4.1. Las utopías responsables

A lo largo de la historia se han establecido una serie de *desiderata* que toda utopía debería cumplir, estos han sido interpretados por algunos autores, por ejemplo Karl R. Popper, como “fines últimos”. El problema es que esos denominados “fines últimos” han mutado a lo largo de la historia, por lo cual las utopías que son calificadas como responsables en un período serían calificadas como irresponsables en otro. Por ejemplo, tómesese el caso de la comunidad de mujeres en Platón. Desde el punto de vista de algunos grupos tribales de la Antigüedad esa sería la solución al problema de la manutención de la mujer y los hijos, concebidos mayormente como una propiedad privada que se debe adquirir y conservar con esfuerzo. Desde el punto de vista moderno tal utopía sería irresponsable y su contenido se transformaría de un

“modelo eutópico” o regulativo en un “modelo distópico” o preventivo, esto es, una pesadilla que habría que evitar.

Entonces ¿cuándo puede hablarse de una utopía responsable? Podría establecerse el siguiente axioma: una utopía es responsable cuando tiene en cuenta, en su nueva organización social, los problemas contemporáneos de la sociedad del utopista y procura solucionarlos, disolverlos o aminorarlos. El nuevo problema que se presenta es que, recuperando la definición de utopía que se dio en el capítulo primero, todas las utopías serían responsables. La nueva pregunta sería ¿cuándo una utopía no es responsable? Según la opinión de autores como J. C. Davis y A. Ciorănescu las utopías sólo pueden ser responsables, cuando no lo son conforman otro tipo de imaginarios sociales como las edades de oro, las cucañas, los milenarios, entre otros. Porque para el primer autor, Davis, toda utopía es consciente en sus ficciones de que “las carencias son ilimitadas” pero “las satisfacciones limitadas”¹¹⁸ y, para el segundo, que hay una exigencia de verosimilitud en la respuesta a esos problemas que Ciorănescu reconoce como un “falso realismo”¹¹⁹ al analizar obras como las de Bulwer Lytton, como *The coming race*, en las que hay un esfuerzo fictivo por ofrecer una fantasía que parezca verdad, que pueda ser creída. En términos más filosóficos que literarios, podemos traducir la verosimilitud como un grado de posibilidad. El utopista tiene que brindar los recursos o las hipótesis que permiten la existencia de esa utopía en al menos un mundo posible.

En contrapartida nos cabe preguntar: ¿qué pasa con los textos utópicos que parecen no atenerse a la consciencia de su tiempo y a la verosimilitud? Algunos son textos fantásticos, psicodélicos o propios de la ciencia ficción. Es por ello que en estos últimos suele englobarse a las distopías y a las ucronías porque en realidad al poner a prueba al máximo la concepción de lo posible que tiene una época, muchas veces sus autores van más allá de lo que sus contemporáneos están dispuestos a tolerar o imaginar. Creemos en esta tesis que las distopías y las ucronías a diferencia de los relatos fantásticos y psicodélicos tienden a basarse en hipótesis posibles llevándolas a una hipérbole que se justifica como una responsabilidad, desde el punto de vista de las éticas orientadas al futuro que plantea Hans Jonas, y que veremos más adelante en el capítulo sexto. Estas nuevas utopías responsables ensanchan la utopía

¹¹⁸ DAVIS, Ob. cit., p. 46.

¹¹⁹ CIORANESCU, Ob. cit., p. 30.

en el tiempo, pero también ensanchan la responsabilidad, son interesantes ampliaciones del poder cognitivo y proyectual del ser humano que suponen nuevos desafíos.

4.2. Las responsabilidades utópicas

¿Qué es una responsabilidad utópica? Como adelantamos es una responsabilidad ampliada que expande sus límites más allá de lo jurídico y de lo moral. Es una responsabilidad holística que se encuentra ante la dificultad de procurar soluciones de tipo racional a problemas irracionales. Es el reconocimiento de los múltiples planos que subyacen al hombre y a los cuales él mismo debe intentar responder encontrándose en muchas oportunidades ante conflictos de intereses y de, como definiremos más adelante, conflictos entre perspectivas de la responsabilidad.

Recuperando la tipología de utopías que hemos ofrecido en el capítulo primero, la responsabilidad puede ser utópica en sentido literario, instrumental, programático y práctico. De este modo la responsabilidad es utópico-literaria cuando obliga al autor a referir a los problemas de su tiempo, tal como considera J.-P. Sartre: que todo autor está obligado a hacer al momento de ponerse a escribir. También es similar a la moralización de la estética que se observa entre algunos grupos puritanos e incluso entre los soviéticos: toda obra artística tiene que ser moralizante, tiene que ofrecer un mensaje acorde a los intereses religiosos en el primer caso mencionado y políticos, en el segundo. Es en este sentido en el que obras decadentes serían consideradas irresponsables al emplear un recurso de amplia difusión (como son las letras) para expresar disvalores (según el código moral del grupo al que pertenece o al que está dirigido). Parte del éxito que tuvieron *Animal Farm* y *1984* del utopista crítico George Orwell es atribuido a que ambos textos fueron distribuidos en clases de inglés en países no angloparlantes con la finalidad de contribuir a la crítica de los (dis)valores soviéticos a favor de los valores norteamericanos.

Otra forma de pensar la responsabilidad utópica y probablemente la más omniabarcante sea la utópico-instrumental. Esta estaría dada por el conjunto de acciones, restricciones y deliberaciones realizadas por un individuo y su grupo con la finalidad de arribar a un mejor estado de cosas social que el presente. En este sentido el utopismo entendido como un modo de pensar, en el sentido que muchos sociólogos le han dado y que es el quinto significado enumerado por Ciorănescu,

supone un medio para un fin. Pero este fin no supone un regreso a una armonía preestablecida o una llegada al paraíso sino un meliorismo. Una mejora continua de las condiciones de vida de un grupo humano en un territorio particular, con las condiciones históricas determinadas por su propio período y desarrollo. Estas condiciones pueden mutar y por lo tanto, aparecen nuevos problemas a los que el instrumento del pensar utópico se pone en funcionamiento con la finalidad de resolver, disolver o atenuar. Muchas veces lo único posible es esto último, el atenuamiento, debido a que muchos de los conflictos centrales de la humanidad como por ejemplo, la muerte, son conflictos trágicos y por lo tanto irresolubles. No obstante, el utopismo se opone al conformismo y procura buscar soluciones donde aún el propio tiempo no parece haberlas encontrado. El utopista crea ficciones en las que esos problemas ya no existen y busca los medios para que esas ficciones posibles devengan en realizaciones concretas.

Una tercera forma de pensar la responsabilidad utópica surge al unirla al tipo de utopías programáticas. La responsabilidad utópico-programática ha sido una de las más fructíferas por caracterizarse por la construcción de programas de acción que tienen la pretensión de poder resolver los problemas de una comunidad entera y en casos aún más extremos: de la humanidad entera. Este tipo de responsabilidad toma consigo el deber de transformar a la humanidad a partir de una serie de pasos destinados a mejorarla y a hacer desaparecer los flagelos que la aquejan. Entre los ejemplos que pueden citarse está el ordenamiento social del cristianismo en el medioevo del cual muchas utopías literarias tomaron los modelos para sus ficciones. Otro ejemplo es el de Comenio y su reforma de la humanidad basada en una gran reforma educativa. Un ejemplo más lo constituye el marxismo del siglo XX y su intento de anular ciertos problemas sociales de vieja raigambre mediante el cambio de la organización económica, política y cultural. El principal problema de esta responsabilidad es que en pocos casos logra cumplir con su cometido porque en el pasaje del programa a la acción, los recursos materiales e intelectuales obtenidos tienden a ser muy distintos que los proyectados.

Por último, la responsabilidad ligada a las utopías prácticas suele ser mayormente una prolongación de las anteriores. Es la implantación de una comunidad a partir de un ideal. En las utopías programáticas ese ideal es de corte político, pero algunos como F. B. Skinner reclaman que también pueden llevarse a cabo con ideales científicos a-políticos. Está más allá de esta tesis el discutir si eso es

posible, por lo cual la diferencia que se emplea aquí es que la utopía práctica siempre es desarrollada por un grupo humano, es una utopía de seres vivos y no de proposiciones o de panfletos, como las anteriores. En este sentido, la responsabilidad utópico-práctica radicaría en mantener vivo el ideal fundador de la comunidad.

4.3. Recapitulación y respuesta a las críticas antiutópicas

En esta primera parte hemos definido al utopismo como la inclinación humana a construir utopías y a éstas como productos intelectuales y fictivos de crítica y transformación social. Propusimos una tipología de cuatro clases de utopías y un enfoque filosófico que intenta poner los elementos de cada tipo en juego. También ofrecimos un cuarteto representativo de críticos del utopismo. Con lo expuesto hasta aquí puede responderse a esos autores.

En primer lugar, mencionamos la crítica de Popper según la idea de que el utopismo frustra y genera violencia. Apelando a nuestra definición de utopismo, es que podemos afirmar exactamente lo opuesto: la utopía evita la frustración y al poner en palabras los sueños truncos permite superar la violencia recibida a diario. El utopismo se opone al conformismo. Coincidimos con Popper en que supone una forma extrema de racionalismo, en tanto y en cuanto considera que la razón puede solucionar todos los problemas de la humanidad. La experiencia histórica nos muestra que la razón no ha sido suficiente, no obstante, la actitud del utopista se basa en mantenerse activo incluso en los momentos en los que parece no haber lugar para la acción. El imperativo surrealista de los graffiti del mayo francés: “sea realista, pida lo imposible” era una respuesta creativa a la violencia de la sociedad. Un rechazo del discurso del conformismo. Obviamente también los intentos de cambio pueden degenerar en violencia, incluso muchos revolucionarios tienen a la violencia entre sus premisas. Sin embargo, la violencia precede al utopismo. No es que los utopistas devengan violentos por ser utópicos sino que son violentos por ser hombres, o aún ser animales. La violencia está en nuestra cotidianidad, en el niño que en lugar de estudiar se ve obligado a hacer malabares en un semáforo, en los desplazados, los excluidos, las guerras por recursos económicos, la denigración de las personas en programas de televisión. El *piecemeal engineering* de Popper cree que deben solucionarse los problemas de a poco, el problema es que esa teoría condena a la

frustración a la mayoría de la población, negándole incluso el derecho a soñar con un mundo distinto.

En segundo lugar, está la crítica de Molnar: el utopismo es una forma de herejía. El utopismo es herético porque pone en segundo plano la esfera religiosa y se adscribe a muchos de sus espacios, como por ejemplo: la idea de paraíso. El utopista busca desarrollar un paraíso en la Tierra y no en una vida ulterior. Este aspecto puede ser herético desde el punto de vista de muchas religiones pero por otro lado es sumamente humano. Puesto que la gran mayoría de las culturas cuentan con una imagen de paraíso y, el mismo, siempre es proyectado a partir de características de la Tierra. Si bien el utopismo puede ser acusado de heretismo no puede ser acusado de irreligiosidad. Dado que en él se reconcilia el hombre con la creación, en un sentido bastante religioso, al valorar la creación divina como un espacio sagrado que hay que cuidar y mantener en su esplendor. La mejora que pretende un utopista podemos interpretarla como una reconciliación del hombre con la divinidad a partir de la naturaleza de su mundo. El hombre imita a Dios al crear soluciones para sus problemas concretos, pero no soluciones solipsistas sino comunitarias, sociales. Es la revivificación del amor al prójimo y en ciertos aspectos reúne valores cristianos. Esto explica por qué existen propuestas dentro del mismo catolicismo de Molnar como la del padre José María Iraburu. En su *Evangelio y utopía*, Iraburu distingue entre ascética, política y utópica, considerando a la primera la búsqueda de la perfección personal, a la segunda el mayor bien de la sociedad y a la última, la vida perfecta dentro de un grupo formado por libre asociación¹²⁰. En este contexto, Iraburu considera que la ascética y la utópica han sido privilegiadas por el cristianismo y que no se oponen a ella, mientras que la Iglesia procura mantener un régimen neutral ante la política. En conclusión, así como es verdad que desde ciertos puntos dogmáticos del cristianismo el utopismo puede ser considerado herético, desde otros ha sido estimulado a lo largo de la historia de ambos fenómenos culturales. De ese diálogo tanto el pensamiento religioso como el utópico se han visto beneficiados a partir de la variedad de respuestas que genera su combinación a la hora de intentar resolver problemas acuciantes para la humanidad.

En tercer lugar, está la crítica de Engels según la cual el utopismo se opone al pensamiento científico. Hemos de reconocer que hay algunas utopías de corte ludista

¹²⁰ IRABURU, J. M. *Evangelio y utopía*. Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998, p. 5.

pero, no obstante, desde el siglo XVII hay un cientificismo que ha crecido de modo exponencial en el ámbito del utopismo creando nuevos subgéneros como la ucronía y derivando en nuevos géneros literarios como el de la ciencia ficción. Ahora bien, si le damos crédito a la crítica del filósofo alemán deberíamos pensar que se refiere no a los intereses de las utopías concretas sino al modo utópico de pensar. Es en este caso en el que este sí difiere especialmente del pensamiento científico en un punto crucial: la imposibilidad de llevar a cabo experimentos prácticos en lugar de mentales. El utopismo es primeramente una forma de razonar a partir de experimentos mentales. Son las utopías concretas las que sirven de experiencias prácticas. No obstante, seguir estrictamente el método científico implicaría el salto de una serie de barreras éticas muy controvertidas. La más específica de ellas es que implicaría experimentar con humanos. Se dice en el prólogo de *Walden Dos* de F. B. Skinner que él experimentó con sus hijos, intentando desarrollar algunas de sus ideas aplicadas en su novela utópica. Sin embargo, no sólo este caso parece moralmente reprochable sino que su extrapolación a una comunidad completa parece algo inhumano. Por ende, hay un límite ético que tiene el utopista a la hora de concebir sus soluciones. Es en este sentido que puede ser considerado acientífico, no obstante, hay muchas disciplinas como la física teórica que son consideradas científicas aún cuando se basan en hipótesis cuyas condiciones son actualmente imposibles de reproducir para ser corroboradas. En conclusión, el utopista en su búsqueda de soluciones a problemas concretos de su contemporaneidad a partir del empleo de la razón y la imaginación, constituye una forma de ciencia en el sentido amplio del término latino *scientia*. El utopismo es ante todo la aplicación de una forma de conocimiento. No obstante, el utopismo puede servirse de la ciencia para beneficio de ambos, porque cuanto más precisa sea la descripción de las condiciones empíricas de la sociedad del utopista, más adecuadas serán las soluciones que esbozen su imaginación y su razón.

Por último, tenemos la crítica de Marcuse según la cual el utopismo es anacrónico. Podemos concederle al filósofo frankfurtiano que hay utopías que han sido en su tiempo o son actualmente anacrónicas, pero es más difícil aceptar que el utopismo como forma de pensamiento sea anacrónico. Si entendemos a las utopías con él como productos históricos de crítica y transformación social, decir que el utopismo es anacrónico implicaría afirmar que ya no se necesitan nuevas utopías. Puede ser porque las que la humanidad creó en el pasado ya bastan o que no se

necesita ninguna utopía. Lamentablemente, consideramos que se sigue necesitando de crítica y transformación social actualmente y que, seguramente, se la necesitará en el futuro. Desde este punto de vista el utopismo sigue siendo tan necesario como antes. No obstante, es importante que los utopistas se actualicen, tengan conciencia histórica o que, en términos de Foucault, realicen una “ontología del presente” para evitar anacronismos, soluciones que no son tales y que ya fueron descartadas por nuestros antepasados.

Es por todo esto que podemos concluir esta primera parte reconociendo que el utopismo no es irresponsable frente a la racionalidad, la religión, la ciencia y la historia. Sino que, al contrario, es el intento de dar respuestas racionales, respetuosas de la creación, inspiradas en la ciencia y situadas históricamente. El utopismo supone un excedente de responsabilidad, implica no sólo ser responsable de uno en su tiempo y espacio sino ser responsable también por ese tiempo y ese espacio.

PARTE II.

ÉTICAS DE LA RESPONSABILIDAD

Este segundo momento argumental de nuestra tesis, busca explicitar el concepto de responsabilidad sobre la base del cual consideramos se manifiesta la relación con el utopismo.

En los cuatro capítulos de esta parte procuramos responder a cuatro nuevas cuestiones. En primer lugar: ¿qué significa responsabilidad en los lenguajes naturales y en el lenguaje filosófico? En segundo lugar: ¿qué se entiende por responsabilidad en la primera teoría ética del siglo XX que ensalzó este concepto al máximo escalafón: la teoría de Hans Jonas? En tercer lugar: ¿qué se puede entender por responsabilidad en la ética convergente de Ricardo Maliandi? Y en último lugar: ¿a partir de las teorías y definiciones anteriores qué entendemos nosotros por responsabilidad?

CAPÍTULO 5.

CONCEPCIONES DE LA RESPONSABILIDAD

Algunos autores, como la filósofa norteamericana Hilary Bok, circunscriben el ámbito de la responsabilidad moral principalmente a la esfera de la razón práctica¹²¹. Tal como advierte su colega George Sher, ésta es una tradición que se remonta a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, dividiendo el problema de la responsabilidad en dos aspectos: uno ligado a la voluntad y otro al conocimiento¹²². De este modo, se habla de una responsabilidad moral y de una responsabilidad epistémica. Sher reconoce que los estudios han dado primacía a la primera por sobre la segunda y es en ese marco en el que gran parte de las concepciones del término responsabilidad se establecen pero, no obstante, hay que tener en cuenta que no son excluyentes sino que hacen del término un concepto tan polisémico como el de utopía que ya definimos en la primera parte.

En la tónica de la división enunciada por Sher, la responsabilidad moral es interpretada desde el plano jurídico como algo que puede adscribirse a un agente con ciertas características. Por ejemplo, el especialista en ética J. Angelo Corlett, afirma que un agente es responsable de sus actos si actúa con conocimiento (*knowingly*) intencional y voluntariamente¹²³. La esfera epistémica aparece supeditada a la moral. Sin embargo, en sus *desiderata* para una teoría de la responsabilidad, Corlett añade que una buena teoría de la responsabilidad debe poder distinguir la responsabilidad moral de la responsabilidad legal, reconociendo que en muchos casos las mismas se superponen¹²⁴. Llegados este punto reconocemos parte de la complejidad del concepto. Roger A. Shiner, especialista en filosofía del derecho de la Universidad de Albuquerque, intenta dar una definición general diciendo que es una:

¹²¹ Cf. BOK, H. *Freedom and Responsibility*. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1998.

¹²² SHER, G. "Responsibility and Practical Reason" en: CAMPBELL, J. K., O'ROURKE, M. y SILVERSTEIN, H. S. *Action, Ethics and Responsibility*, Cambridge-Massachusetts, THE MIT Press, 2010, p. 203.

¹²³ CORLETT, J. A. *Responsibility and Punishment*. Dordrecht, Springer, 2006, 3ª ed., Chap. 1. "The Problem of Responsibility", p. 11.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 13.

...condición que relaciona a un agente con sus acciones y las consecuencias conectadas con ellas, y que siempre es necesaria y a veces es suficiente para la adecuación de determinados tipos de valoraciones de ese agente¹²⁵.

Shiner habla de “*condición*”, en tanto otros enfoques como el pedagógico o el empresarial, prefieren considerar a la responsabilidad como un “*valor*”¹²⁶. Sin embargo, entender la responsabilidad como un “*valor*” equivaldría a incluirla dentro del grupo de conceptos que pueden ser “*preferidos*”, o bien “*pospuestos*”, en el sentido que otorga Max Scheller al “preferir” y al “posponer” en la esfera axiológica. Aquí aparece la dificultad: no podemos considerar a la responsabilidad como un valor cualquiera entre otros. Por supuesto, usamos el término “responsable” para caracterizar valorativamente a una persona que cumple con sus compromisos, que se conduce de una determinada manera en la vida, etc. En este caso, ser “responsable” es una cualidad que, valorativamente, “adorna” a un individuo determinado. Pero cierto grado específico de responsabilidad es exigible en todas las personas adultas y, específicamente, en cuanto desempeñan un determinado rol o cumplen una función para la que han sido preparados. Así como mayores de edad, todos tenemos responsabilidades como ciudadanos. Pero el jefe de gobierno tiene sus responsabilidades propias, los padres las tienen con sus hijos, los hijos con sus padres ancianos, etc. Lo característico de la responsabilidad es, pues, primariamente, su exigibilidad, no sólo desde el punto de vista moral sino también jurídico, en tanto consideremos al sujeto de la acción como un ser racional y libre. Ello implica el reconocimiento de que hay una característica humana que nos distingue de los animales atados a sus instintos, y a las máquinas, sujetas a los algoritmos y a su materialidad.

En la exigencia de responsabilidad no sólo se entraña el reconocimiento de la posibilidad de conocer y tener conciencia, de actuar con intención y por propia voluntad, sino que hay un reconocimiento del otro como un par. Esto es, a quien le adscribo responsabilidad es a quien considero par, puedo hacer empatía y reconocer como un “otro-yo”. Recuperando el planteo del capítulo cuarto, una utopía de irresponsables sería una utopía en la cual no se reconozca a los otros como seres

¹²⁵ SHINER, R. “Responsabilidad” en: AUDI, R. (ed.) *Diccionario AKAL de Filosofía*. Trad. H. Marraud y E. Alonso. Madrid, AKAL, 2004, p. 849.

¹²⁶ Esta concepción no es común entre los filósofos pero abunda en textos de corte religioso, pedagógico o empresarial.

humanos sino como subhumanos. Lamentablemente la historia tiene muchos ejemplos de casos como esos en donde la negación de la humanidad del otro por cuestiones étnicas, religiosas o políticas, transforma al sujeto de esa discriminación y falta de empatía en un ser irresponsable, en tanto que se autocercena una de las principales condiciones para el desarrollo de la responsabilidad. Un caso literario de esta índole es la utopía de Francesco Patrizi en la cual el filósofo de Cherso sostiene que en su *Ciudad Feliz* tres clases deben disfrutar de su carácter de elegidos por medio de la labor y el sufrimiento de tres clases de humanos degradados quienes están excluidos del banquete de la felicidad. En adición a este ejemplo podemos citar otro de tipo programático, la utopía racista del proyecto nazi denominado *Germania* que buscaba la realización de un nuevo Reich por medio del trabajo explotador y la persecución y el exterminio de diversos grupos étnicos, religiosos y sexuales.

Como se verá en las siguientes secciones la adjudicación de responsabilidad está íntimamente ligada a las de libertad, poder y racionalidad.

5.1. Concepciones de la responsabilidad en distintos lenguajes naturales

El término en castellano proviene del latín *responsabilitas*, entendiendo por él la capacidad de poder dar “respuesta” (*responsum*) por las consecuencias de los propios actos. De este modo, se halla ligado, desde su origen latino, a una idea sobre el juicio ajeno, de rendición de cuentas ante otro, u otros. Implica tanto al individuo, considerado *agente*, como a la comunidad, a la ley, al derecho, y a la *civitas* en la que se instala la vida individual.

La idea de la responsabilidad acompaña a la de “libertad” y a la de “poder” desde la Antigüedad. Los chinos fueron los primeros en teorizar en torno a la responsabilidad, principalmente aquellos de la escuela legista (*fǎjiā*) del período de los Reinos Guerreros, especialmente entre los siglos V y III a.C. Los legistas chinos pensaron a la responsabilidad no como una condición humana sino, utilitariamente, como una “técnica de gobierno” (*shù*). La técnica de “*hsing-ming*” ligaba a la responsabilidad como deber (*ming*) con los logros (*hsing*)¹²⁷, en la idea de un

¹²⁷ En el chino mandarín contemporáneo tanto *ming* como *hsing* hacen referencia a la reputación y el [buen] nombre de una persona.

“rendimiento de cuentas”¹²⁸. Este pensamiento aparece paralelamente en el mundo griego con el concepto clásico de *εἰσθῆνα*: “rendición de cuentas, especialmente de un magistrado al dejar el cargo”¹²⁹. Sin embargo, yendo aún más lejos puede reinterpretarse la idea de la responsabilidad, no sólo en el sentido de una responsabilidad hacia los otros sino para con uno mismo. El mundo griego ofrece un término que puede adecuarse a esa idea: la *ἐπιμέλεια ἑαυτου*, entendida como “cuidado de sí”¹³⁰.

En los dos términos griegos anteriormente mencionados, están presentes las dimensiones de la responsabilidad: privada, pública y social. En otras palabras, se puede atribuir responsabilidad tanto al individuo como al grupo en el que está inserto y a la sociedad a la que pertenece. Así como hay una dimensión de la responsabilidad individual del soldado que empujó a un judío a una cámara de gas, hay una dimensión grupal del partido nazi en el gobierno por ordenar dichas prácticas, y una dimensión social en la cual la nación alemana es responsable por permitir que ese exterminio ocurriese. El idioma alemán cuenta con el término *Mitverantwortung* que puede ser traducido como “co-responsabilidad”. Esta noción permite caracterizar más claramente el concepto en el marco de las dimensiones no individuales. La responsabilidad privada es del individuo para con su conciencia y sobre sus acciones u omisiones, mientras que la pública y la social son formas de co-responsabilidad, en tanto que están sustentadas a partir de compromisos mutuos entre las partes (acuerdos y pactos, explícitos o implícitos)¹³¹.

La responsabilidad tiene como *conditio sine qua non* a la libertad. No puede hablarse de responsabilidad sin libertad, puesto que se es responsable por la decisión tomada en un marco de múltiples acciones posibles. Ahora bien, si el individuo no

¹²⁸ PEERENBOOM, R. P. y AMES, R. T. “Shu1” en: AUDI, R. (ed.), Ob. cit., p. 885. Para más información sobre el contexto cultural chino en el que se inserta esta concepción de la responsabilidad véase CREEL, H. G. *What is Taoism? An Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, 1982, especialmente p. 72.

¹²⁹ PABÓN DE URBINA, J. M. *Diccionario manual griego*. “Griego clásico – español”. Barcelona, VOX, 2000, p. 263.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*. México, FCE, 2008, p. 17.

¹³¹ Dentro de los pactos implícitos puede incluirse a la teoría del contrato social que tiene fuerte presencia en la historia de la Filosofía Política con figuras como Rousseau, Hobbes, Locke, Kant y Rawls, entre otros.

tiene opciones –aunque esto pueda discutirse, y de hecho Sartre lo hace¹³²–, la acción se torna necesaria (en tanto forzosa) y es vano atribuirle responsabilidad al agente, pues no tiene alternativas entre las cuales elegir y no puede cuestionarse el curso de su acción.

La ética presupone la libertad, y es por ello que aun cuando la libertad de un agente moral se encuentre reducida por condiciones naturales o sociales, mientras haya opciones, él o ella serán responsables de sus actos, aunque luego se presenten, en relación a la reducción de alternativas, las correspondientes *excusas* o *atenuantes*.

La responsabilidad está vinculada no sólo con la libertad y la posibilidad, sino también con un cierto poder. De allí que suele decirse “*a mayor poder, mayor responsabilidad*” en tanto que, quien posee mayor poder, tiene mayores posibilidades para llevar a cabo ciertas acciones y las consecuencias de las mismas alcanzan a mayor cantidad de individuos.

Para subrayar la importancia de la responsabilidad como contrapartida de la libertad, el psicólogo Viktor Frankl sugirió la creación en los Estados Unidos de América de una “estatua de la responsabilidad”¹³³. La metáfora de Frankl devino en un proyecto colosal diseñado por el artista Gary Lee Price que ya se encuentra en su segunda fase¹³⁴. El mismo está concebido como dos esculturas de manos que se agarran la una a la otra, marcando la importancia de la relación libre con los otros y el cuidado mutuo. Puede interpretarse el símbolo como una mano protectora que impide que la otra caiga. También puede figurársela como una mano liberadora sacando a la otra de las profundidades. O mejor aún, puede sugerir la idea de co-responsabilidad en tanto que ambas manos se aferran mutuamente y parecen necesitarse la una a la otra.

¹³² Cf. SARTRE, J-P. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. V. Prati de Fernández. Madrid, Edhasa, 1989.

¹³³ FRANKL, V. *El hombre en busca del sentido*, Barcelona, Herder, 1995, p. 126. “La libertad no es más que el aspecto negativo de cualquier fenómeno, cuyo aspecto positivo es la responsabilidad. De hecho, la libertad corre el peligro de degenerar en nueva arbitrariedad a no ser que se viva con responsabilidad. Por eso yo recomiendo que la estatua de la Libertad en la costa este de EE. UU. se complemente con la estatua de la Responsabilidad en la costa oeste”.

¹³⁴ El mismo está sostenido por la *Statue of Responsibility Foundation* (<http://www.sorfoundation.org>) y cuenta con un predio cedido por el estado de Utah, en los Estados Unidos. Por la envergadura del proyecto (se estipula que la construcción de acero y concreto medirá casi 92 metros de alto), las fases siguientes están demoradas por falta de fondos suficientes.

Pero también se puede entender que la responsabilidad es atribuible *post hoc*, tomando en muchos casos el matiz jurídico-religioso de la *culpa*. Culpar es atribuir responsabilidad por las consecuencias negativas de un acto a un individuo o grupo. Sin embargo, aunque culpar implique atribuir responsabilidad sobre consecuencias negativas, no siempre puede atribuirse responsabilidad por el acto que las desencadena. Aquí entra en juego la conciencia como un factor determinante. Los actos cuyas consecuencias negativas derivan en culpas pueden ser conscientes, pero también inconscientes, por los cuales suele hablarse de “irresponsabilidad” del sujeto culpado¹³⁵. Se espera del agente moral que, en tanto sujeto racional, pueda justificar su accionar y por tanto sea responsable de él. Así, aún en los casos de “irresponsabilidad” en un sentido, el agente es responsable por su acto y en mayor o menor medida por las consecuencias del mismo.

5.2. La responsabilidad como problema filosófico

La problemática de la responsabilidad ha sido abordada desde innumerables dimensiones dado que se ha hablado de una responsabilidad política, una responsabilidad moral, una responsabilidad médica o bioética, una responsabilidad social o colectiva, una responsabilidad corporativa o empresarial, etc. Uno de los primeros estudios sobre la responsabilidad en general fue el de Lucien Lévy-Bruhl en su tesis doctoral: *L'idée de la responsabilité*, de 1884. No obstante, el problema de la responsabilidad ha ocupado la mente de los filósofos desde que se cuestionaron las particularidades de los problemas ético-políticos. Aunque no haya un término equivalente directo en la obra de Platón, su idea del filósofo-gobernante y la alegoría de la caverna suponen una cierta responsabilidad del filósofo, o del “liberado”, para con sus congéneres. En dicha alegoría se ve cómo el deber de regresar a ilustrar a sus compañeros de celda con el dato de la existencia de un ámbito más “real” que el de las sombras le compete al hombre libre, al que puede abandonar la oscuridad y enfrentar la cegadora luz:

¹³⁵ En el ámbito jurídico nociones como la *mens rea* tienen peso a la hora de decidir el grado de responsabilidad del acusado, por lo cual se suele hablar de “imputabilidad disminuida”.

A nosotros (...) los fundadores de la república, incumbe la labor de compeler a las mejores naturalezas a dirigirse hacia el conocimiento que declaramos antes ser el mayor de todos: a ver el bien y subir por aquella subida; y una vez que, después de esta ascensión, hayan visto el bien como se debe, no permitirles lo que ahora se les permite¹³⁶.

El paralelismo entre el cavernícola liberto y el filósofo-gobernante es inevitable en tanto que el segundo debe realizar en la Calípolis la misma tarea que el primero. El *phylax* debe procurar ser una guía para sus compañeros aun cuando estos no quieran o no puedan ver la luz del conocimiento.

En la época helenística, la física y la ética se entrecruzaron en el problema que enfrentaron los epicúreos al elegir una física determinista de los átomos y unirla a la idea de la responsabilidad moral que se traduce en la praxis como la atribución de culpabilidad y necesidad de respuesta por el propio accionar. El concepto mediante el cual intentaron salvar esa brecha entre lo físico y lo ético fue el de *parenklisis*, más conocido por su nombre latino, *clinamen*¹³⁷, esto es, la introducción de un elemento indeterminista en la física determinista de los primeros partidarios de la teoría de los átomos. Sin embargo para Tim O’Keffe¹³⁸, no basta sólo con esa modificación del *corpus* teórico físico sino que la responsabilidad es el correlato de que seamos seres racionales, de que podamos evaluar cursos de acción. El consecuencialismo ético inaugurado por Aristóteles supuso un énfasis de la responsabilidad del individuo por sus acciones y las reacciones que ellas generan, las cuales debe vigilar prudentemente para tener una vida virtuosa y acercarse a la *eudaimonía*. Esta idea es retomada por el utilitarismo añadiéndole nuevamente la mixtura entre lo ético y lo político en su ideal de que las acciones generen *utilidad*, es decir, mayor placer para el mayor número de personas. Sin embargo, con Immanuel Kant, el aspecto social se cambia por una universalidad ligada al accionar individual, a la filosofía del *como si*. El agente moral tiene la responsabilidad de cumplir con su deber por respeto al deber mismo y no por inclinación. La deontología kantiana

¹³⁶ PLATÓN. *La República*. México, UNAM, 1971, libro VII, p. 247 (519c-d).

¹³⁷ Cf. MOREL, P.-M. “Epicurean atomism” en: WARREN, J. *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

¹³⁸ Cf. O’KEFFE, T. “Action and responsibility” en: WARREN, J., Ob. cit.

obliga a un utilitarista como John Stuart Mill a repensar la *utilidad* no como principio sino como una regla que atienda a la universalidad.

El intento de separación de la Filosofía Política y la Ética de la mano de otro consecuencialista, como lo fue Maquiavelo, llevó posteriormente a que en el siglo XIX un pensador como Max Weber enfrentara y opusiera la ética kantiana (deontológica), a una ética de la responsabilidad (consecuencialista), originariamente atribuida al *político* en tanto gobernante. De este modo contrapuso la “ética de la convicción” (*Gesinnungsethik*), a la “ética de la responsabilidad” (*Verantwortungsethik*). Esa ética de la responsabilidad es propia de los políticos profesionales quienes al moverse primordialmente en la dimensión pública de la responsabilidad, muchas veces deben apartar sus propias convicciones en pos del bien común¹³⁹.

El problema de la responsabilidad se fue complejizando a medida que las teorías éticas monopricipialistas empezaban a ser ampliamente cuestionadas y dejaban lugar al situacionismo y al pluripricipialismo, es decir, al reconocimiento de que hay una serie de principios y no sólo uno (v. gr. el imperativo categórico kantiano, el principio de utilidad, etc.) que entran en juego en la deliberación moral. Uno de los principales cuestionamientos en el siglo XX llegó de la mano del situacionismo de los existencialistas para los cuales la responsabilidad era la contrapartida de una libertad entendida como una condena. Es famosa la frase de Jean-Paul Sartre: “estamos condenados a ser libres”¹⁴⁰. El planteo existencialista retoma inquietudes del cristianismo kierkegaardiano, secularizándolas en el caso de los existencialistas ateos. Un concepto que se opone al de responsabilidad por transitividad, es el de la “mala fe” entendida como la negación caracterizada por el autoengaño del individuo al no reconocer su propia libertad y por tanto, su propia responsabilidad¹⁴¹. Ese pregón sobre la libertad es una forma de la idea de autenticidad ya presente en Martin Heidegger y, en general, en la filosofía de la existencia. La noción de autenticidad es entendida como el reconocimiento de la

¹³⁹ WEBER, M. *La política como profesión* en: *Obras selectas*. Buenos Aires, Distal, 2010, pp. 444-445.

¹⁴⁰ SARTRE, J.-P. *El ser y la nada*. Trad. J. Valmar. Barcelona, RBA, 2004, p. 576.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 79-80.

libertad y las responsabilidades propias¹⁴². La negación de ello será la inautenticidad que en Sartre es traducida como *mala fe*.

A fines del siglo XX los planteos éticos existencialistas se conservaron únicamente en la literatura, y fueron desvaneciéndose parcialmente ante las nuevas propuestas éticas. Quizá la más descollante fue la de la *Ética del Discurso* de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, de la cual surgió un nuevo paradigma ético y un intento de fundamentación última de la ética, muy distante del situacionismo existencialista.

En 1979 el filósofo Hans Jonas, alumno de Heidegger, propone en *El principio de la responsabilidad*, una nueva concepción de la responsabilidad que vuelve a reunir el concepto con la idea de *autenticidad*, pero por sobre todas las cosas, pone en el centro la conservación de la especie. En la sección subsiguiente se analizará esa propuesta que dio lugar a éticas ambientalistas y se sumó a los argumentos del movimiento “verde”.

¹⁴² Heidegger negó que su pensamiento tenga una vertiente ética no obstante, es la fuente indiscutible de *El ser y la nada* de Sartre. El autor francés extrapoló la idea de autenticidad como aparece en HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Trad. J. Gaos. Barcelona, RBA, 2004, del plano óntico al ético.

CAPÍTULO 6.

HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

Hans Jonas (1903-1993), filósofo judeo-alemán nacido en Mönchengladbach, cerca de Düsseldorf, estudia desde sus veintiún años filosofía en la Universidad para los Estudios del Judaísmo de Berlín, luego se doctora en la Universidad de Marburgo, teniendo entre sus maestros a Martin Heidegger y a Rudolf Bultmann y, entre sus amigos, a la pareja de filósofos Günther Anders y Hannah Arendt y al especialista en el pensamiento de la cábala Gershom Scholem¹⁴³. Se destacó en el ámbito académico por su interés por el gnosticismo, la filosofía de la biología y el concepto de responsabilidad, al tiempo que en su vida personal adscribió al sionismo y fue un acérrimo oponente del movimiento nazi llegando a tomar parte en la Segunda Guerra Mundial, dentro de una unidad especial del ejército británico. Un lustro después de la guerra se estableció en Norteamérica donde publicó la mayor parte de su obra en inglés y en alemán.

Su trabajo puede ser dividido en tres períodos: el primero de ellos, destinado a los estudios gnósticos y la filosofía de la religión, se ocupa de indagar el dualismo occidental “hombre-dios”, “ser-naturaleza”. La obra principal de este período es *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, de 1958. El segundo período, pone en juego su abordaje filosófico de los fenómenos de la biología tendiente a superar el dualismo de su primer período y deja como producto su *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* de 1966. Por último, el período del texto que se describirá en esta sección: *El principio de responsabilidad* de 1979, caracterizado por la aplicación de su filosofía a las cuestiones éticas, particularmente aquellas relativas a los peligros del avance tecnológico. Este último se distingue por lo que el propio Jonas denominó una “heurística del temor”, una suerte de racionalidad de la desesperanza o, en otras palabras, un pesimismo práctico consistente en pensar que lo peor siempre puede ocurrir¹⁴⁴. El pesimismo que empaña las páginas del principio de responsabilidad es

¹⁴³ Cf. TIROSH-SAMUELSON, H. y WIESE, Ch. (ed.). *The Legacy of Hans Jonas*. “Judaism and the Phenomenon of Life”. Leiden, Brill, 2008.

¹⁴⁴ SCODEL, Harvey. “An Interview with Professor Hans Jonas” en: *Social Research*, Vol. 70, N° 2, verano 2003, pp. 339-341.

atribuido a los dolores sufridos por el exterminio nazi de sus familiares, especialmente de su madre y, en el plano académico, la decepción de que uno de sus maestros, Heidegger, hubiese avalado el ideario que pretendía justificarlo. Consecuentemente, la última etapa de su pensamiento está marcada por la tendencia a procurar construir las bases de una ética que impidiera la repetición del horror de Auschwitz.

6.1. Las éticas orientadas al futuro

La inquietud central del tercer período del pensamiento de Jonas está ligada fundamentalmente a la necesidad de un nuevo tipo de ética acorde a los avances de la tecnología y sobre todo a los horrores de su uso, esto es, los grandes holocaustos del siglo XX. Para el autor del *Principio de responsabilidad*, el optimismo de la modernidad, ligado a mitos tecnofílicos como el de Prometeo, tiene que ser compensado con un temor racional que tenga en cuenta las nuevas posibilidades del accionar humano:

Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa¹⁴⁵.

Resuenan ecos de la filosofía de la técnica de su maestro Heidegger en su advertencia ante los peligros de la misma, pero Jonas, a diferencia de aquél, se embarcó en la construcción de una ética que tuviera en cuenta la “ampliada dimensión del futuro de la responsabilidad actual”. Para ello emplea la idea de “éticas orientadas al futuro”, queriendo referirse con esto no al futuro que enfrentan todas las éticas sino a un futuro en el cual las consecuencias de la acción se han visto aumentadas colosalmente. Un ejemplo patente lo supone el salto tecnológico de las armas de piedra, madera y metal a los complejos aparatos destructivos que son las bombas de destrucción masiva, las armas bioquímicas y los proyectos de explotación

¹⁴⁵ JONAS, H. *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, p. 15.

y genocidio de ciertos colectivos humanos. En otras palabras, las éticas orientadas al futuro de las que habla Jonas, tienen que lidiar con una pregunta que las éticas anteriores no hubieran considerado seriamente: ¿por qué debe conservarse la vida humana?

Para Jonas todas las éticas tradicionales comparten, por lo menos tácitamente, tres premisas interconectadas:

[1] La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. [2] Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. [3] El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado¹⁴⁶.

Para Jonas “toda ética tradicional es *antropocéntrica*”¹⁴⁷, es decir, está centrada en el hombre, una ética de y para el hombre excluyendo dentro de las preocupaciones la preocupación por su entorno. Esta generalización es cuestionable si se piensa en las diferentes tribus amerindias y africanas animistas que consideraban sus biomas como personificaciones totémicas de sus divinidades, aunque probablemente Jonas se refiera a las éticas occidentales europeas. Para él toda ética tradicional, o sea, toda ética europea occidental anterior al siglo XX, “tenía que ver con el aquí y ahora”¹⁴⁸. Por ello el fijismo en el concepto antropológico simplificaba la búsqueda de lo bueno para los distintos grupos humanos y, en tanto que la acción estaba limitada al *hic et nunc*, la responsabilidad también lo estaba. Es de este tercer punto del que se extrae la necesidad de una nueva teoría de la responsabilidad, en atención a las nuevas necesidades abiertas por la técnica moderna que trabaja a largo plazo y con agentes colectivos, brindando una nueva dimensión de la responsabilidad que podría definirse como universal. Ante esto, la naturaleza que antes era inmune en sus ciclos eternos, deviene vulnerable¹⁴⁹.

Esto exige una nueva clase de imperativos. Si la esfera de la producción ha invadido el espacio de la acción esencial, la moral

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 32.

tendrá entonces que invadir la esfera de la producción, de la que anteriormente se mantuvo alejada, y habrá de hacerlo en la forma de política pública (...) La frontera entre “Estado” (*polis*) y “Naturaleza” ha quedado abolida¹⁵⁰.

Ese nuevo imperativo en el que está pensando es el principio de la responsabilidad. Pero antes de exponer su propuesta Jonas reconoce que su ética no es la única orientada al futuro sino que, paralelamente a las “éticas tradicionales”, hubo tres ejemplos de esta clase. En primer lugar la religión, particularmente aquellas ligadas a las cosmovisiones judeo-cristianas, en las cuales se originan las primeras filosofías de la historia como resultado de las ideas escatológicas de un juicio final, una parousía y un regreso al Edén. Ejemplos de ello que pueden mencionarse para ilustrar la idea de Jonas son la labor de Agustín de Hipona en su *De civitas Dei*, los tres momentos de la historia de Joaquín de Fiore, el milenarismo que subyace a los anabaptistas de Thomas Münzer, y las utopías de Tommaso Campanella y Juan Amós Comenio. En segundo lugar, Jonas menciona la política en tanto que, en un sentido weberiano, aplica una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) que pone el acento en las posibles consecuencias de las acciones en desmedro de posiciones rigoristas basadas en éticas de la convicción (*Gesinnungsethik*), como la kantiana. En tercer y último lugar, y el que más interesa a esta tesis, a la utopía¹⁵¹, Jonas rechaza las visiones escatológicas y el utopismo, pero considera que el principal peligro subyace en este segundo, por su gran capacidad motivadora y seductora de las masas: “hoy en día vivimos a la sombra de un utopismo no querido, incorporado a nosotros, automático”¹⁵². El utopismo es para Jonas un fenómeno propiamente moderno y compuesto por una escatología dinámica de la historia. Este utopismo, que tiene sus raíces en Bacon y en la confianza ciega en la tecnología, empuja hacia lo impensable: “el control genético de los hombres futuros”¹⁵³; e incluso a la posibilidad de pensar la muerte como algo innecesario, un hecho evitable o aplazable. Esto supone la desnaturalización del hombre, la caída en la inautenticidad.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 56.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 53.

Uno de los mayores peligros de la seducción del discurso utópico radica, para Jonas, en la creencia en la necesidad del sacrificio de generaciones en pos del bien futuro en sus dos formas: en el sacrificio de las generaciones actuales por el bien de las futuras o, en el de las futuras por el bien de las actuales¹⁵⁴.

El antiutopismo de Jonas carga principalmente contra una “utopía concreta”, como la llama Ernst Bloch, la utopía marxista, y considera que el marxismo es el neobaconismo que se vale de la utopía pero sin tener en cuenta las consecuencias reales para toda la humanidad.

La dinámica tecnológica de progreso, que es de escala planetaria, alberga en cuanto tal un utopismo implícito, si no en su programa, sí en su tendencia. Y una ética ya existente, con visión global del futuro, el *marxismo*, ha elevado la utopía, precisamente asociada a la técnica, a la categoría de ideal utópico. Dado que éste tiene en su favor los más viejos sueños de la humanidad y que ahora parece poseer también en la técnica los medios para convertir ese sueño en empresa efectiva, el antañón ocioso utopismo se ha convertido en la tentación más peligrosa –precisamente por idealista– que se le presenta a la humanidad actual¹⁵⁵.

Jonas considera que el idealismo marxista tiene dos males: 1) esconde la manipulación de los poderosos sobre las masas, ordenándoles sacrificios a favor de un bienestar que ellos no verán y que tal vez no sea realizado. 2) el resurgimiento del baconismo como tendencia inconsciente de sus límites y de los riesgos que genera, permitiendo apostar el futuro de la humanidad a sus políticas y sus tecnologías.

Esto lleva a Jonas a proponer una ética que no sea ni escatológica ni utópica. El primer paso es la creación de una ciencia de la predicción hipotética, una “futurología comparada”¹⁵⁶. Es decir, sopesar los distintos futuros posibles de las distintas acciones. Para Jonas no se sabe “qué” está en juego hasta “que” está en juego. Su pesimismo práctico sostiene que lo malo siempre aparece claro una vez experimentado, mientras que el conocimiento de lo bueno se adquiere a través de padecer por su contrario. Revive de esta forma la idea del *pathos legein*, es decir, la idea de que el conocimiento se adquiere a partir del sufrimiento: “Mucho antes

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 64.

sabemos lo que *no* queremos que lo que queremos. Por consiguiente, la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar qué es lo que realmente apreciamos”¹⁵⁷. De esto deduce los primeros dos deberes de una ética orientada al futuro que supere a las anteriores: el primero consiste en procurar representarse los efectos remotos de las acciones, el segundo, apelar a un sentimiento apropiado a lo representado. Uno de los sentimientos que orienta esta primera etapa es el temor, como opuesto a la esperanza blochiana. Considera a la obra distópica de Aldous Huxley un ejemplo de uso experimental de la ciencia ficción en el marco de su llamada “heurística del temor”. Esta busca anticiparse a las catástrofes antes de que ocurran.

Es por ello que recupera el problema de la apuesta, y considera que hay ciertas cosas que no se pueden apostar, por ejemplo, la humanidad. Ante ciertos pronósticos es preferible darle prioridad a los pesimistas y catastróficos que a las esperanzas utópicas. Para Jonas “hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no”¹⁵⁸. Jonas considera que hay modos de determinación del elemento afectivo en la ética. Antes que él, los pensadores judíos reconocieron sentimientos como el “temor de Dios”, Platón reinterpreto el “Eros”, Aristóteles encumbró a la “eudaimonía”, los pensadores cristianos a la caridad, Baruch Spinoza el *amor Dei intellectualis*, el conde Shaftesbury a la benevolencia, Immanuel Kant al respeto, Sören Kierkegaard al interés, Friedrich Nietzsche al placer de la voluntad y, él mismo, al “sentimiento responsivo”¹⁵⁹. A continuación se verá cómo de la heurística del temor Jonas deriva su principio de la responsabilidad.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 66.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 80.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 155.

6.2. La teoría jonasiana de la responsabilidad

Para Jonas “toda vida plantea la exigencia de vida”¹⁶⁰, no obstante, la vida no es para él el bien supremo sino que lo es la vida auténtica y, sobre todo, el cumplimiento del primer imperativo: “que haya humanidad”¹⁶¹, esto es, permitir que en el futuro siga habiendo humanos con vidas auténticas. El término autenticidad puede ser un tanto ambiguo, sobre todo con su referencia al pensamiento de Heidegger, sin embargo, en este contexto puede ser entendido como sinónimo de la vida buena y sobre todo una vida libre y en cierto sentido, en armonía con la naturaleza. Es el respeto de este imperativo el que le permite a Jonas justificar el suicidio individual pero no el autoexterminio de la humanidad. “El sacrificio de la propia vida por la salvación de otros, por la patria o por un asunto que afecte a la humanidad, es una opción por el ser, no por el no-ser”¹⁶². Pero ese sacrificio individual no tiene la finalidad de cumplir con el derecho de los hombres futuros sino permitirles cumplir a ellos con su deber de conformar una humanidad auténtica y, si es necesario, incluso sacrificarse para que la humanidad siga existiendo¹⁶³.

El hombre bueno no es el que se ha hecho bueno a sí mismo, sino el que ha hecho el bien por el bien mismo. El bien es la “cosa” en el mundo, más aún, es la “causa” del mundo. La moralidad no puede tenerse a sí misma como meta (...) Nuestro lado emocional tiene que entrar en juego. Y está en la esencia de nuestra naturaleza moral el que esa llamada que la inteligencia transmite encuentre una respuesta en nuestro sentimiento. Es el sentimiento de responsabilidad¹⁶⁴.

Se vuelve aquí al núcleo emocional de su teoría. No es bueno quien actúa buscando ser bueno o buscando consecuencias que lo favorezcan, es bueno quien responde al sentimiento de responsabilidad que siente. Jonas admite que ese sentimiento puede generar placer, pero no en todos los casos ni en todas las personas. El sentimiento, por un lado impulsa a la acción, y por el otro, nos instruye para

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 87.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 93.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 86.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 153.

satisfacerlo, para hallar los medios adecuados para hacerlo¹⁶⁵. Es allí donde entra en juego la razón.

Una vez establecido el sentimiento responsivo como impulso para la acción moral, Jonas desarrolla su teoría de la responsabilidad. Analiza el concepto de responsabilidad teniendo en cuenta que la misma es entendida como imputación causal de los actos cometidos y como tal puede ser analizada desde tres ámbitos el civil-legal, el moral-penal y el formal¹⁶⁶. Esta última entiende a la responsabilidad como una carga que se deriva del propio accionar causado. Mientras que la primera, la civil-legal, es vista como una obligación de reparación y la segunda, la moral-penal, como un castigo. En todos estos sentidos la responsabilidad es entendida de modo negativo, como algo impuesto externamente al sujeto. Pero también puede serle autoimpuesta en lo que Jonas denomina, la responsabilidad natural, la responsabilidad contractual (que es co-elegida) y la responsabilidad política (que es autoelegida). En el marco de la responsabilidad natural, Jonas sitúa su imperativo definiéndolo del siguiente modo:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; o, expresado negativamente: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; o, simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o formulado, una vez más positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”¹⁶⁷.

Hasta aquí se ve que Jonas carga a la humanidad, y particularmente a los grupos de poder, con la responsabilidad del mantenimiento de la especie. Todo su *Tractatus Technologicus-Ethicus*¹⁶⁸ constituye una justificación de ese deber. Jonas tiene el mérito de alertar sobre los peligros de la técnica moderna y de lo que él denominó neobaconismo, entendiendo por esto la tecnofilia imperante sobre todo en los países de la esfera soviética. Al mismo tiempo, propuso un paliativo a las

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 160.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 40.

¹⁶⁸ Como llama a su libro él mismo en: JONAS, Ob. cit., p. 17.

posibilidades autodestructivas de la humanidad remarcando la importancia de la responsabilidad entendida, no ya como el deber de dar respuesta por los propios actos, sino de garantizar una existencia auténtica de la humanidad.

La responsabilidad está ligada al poder, así como el adagio reza “a mayor poder, mayor responsabilidad” lo mismo ocurre en la teoría jonásiana, por lo cual se entiende que el principio de responsabilidad apele sobre todo a las clases dirigentes en tanto que detentan mayor poder de acción. Es interesante que para Jonas, aún la irresponsabilidad forma parte de nuestro carácter de responsables. En tanto que para él “sólo quien tiene responsabilidad puede actuar irresponsablemente”¹⁶⁹. Esta afirmación de Jonas que puede sonar paradójica es central para el enfoque que se propone la presente investigación, en tanto que como se dijo al principio con Shiner, la responsabilidad es una condición propia de los seres libres y racionales, entonces aun cuando se la niega se es responsable por esa negación. De modo que no hay una irresponsabilidad absoluta. “Somos responsables aun de nuestras acciones más irresponsables”¹⁷⁰. Lo que sonaba paradójico puede reinterpretarse en un truísmo como: somos la causa de nuestras acciones, aún de aquellas que no queremos admitirlas como nuestras.

Para Jonas la responsabilidad no es una relación recíproca, por eso el ejemplo de los padres es uno de los más usados en sus libros. Según él, la esencia de la responsabilidad consiste en que el ser “responsable sobre” se convierta en ser “responsable para”. El objeto de la responsabilidad es la *res publica*, es decir, aquello compartido, colectivo, humano, social. La responsabilidad primaria es la del hombre por el hombre. Sólo nosotros podemos ser responsables, por nuestras particulares características de mutabilidad, libertad y racionalidad, no los Estados o la historia, sino la humanidad. El filósofo judeo-alemán reconoce que la responsabilidad puede especificarse adjetivándola en responsabilidad médica, histórica y educativa, pero para él, ella “no es otra cosa que el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser *temporales*”¹⁷¹. Esta ética eminentemente temporal se opone a planteos como el de Platón que daban preminencia a lo eterno por sobre lo ligado al tiempo. Para Jonas, Platón no quiere que lo eterno se torne temporal sino viceversa.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 165.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 164.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 184.

El dinamismo es para nuestro autor, el signo de la modernidad; oponiéndose a la famosa frase spinoziana de *sub specie aeternitatis* afirma que la responsabilidad debe contemplar las cosas *sub specie temporis*¹⁷². El *memento mori* que subyace a nuestra conciencia de lo temporal, o conciencia de la finitud, nos impele a ser responsables. Es por ello que la idea utópica de una sociedad de inmortales como imagina Jonathan Swift, sería para Jonas una aberración, en tanto que se perdería el asombro por lo que se nos aparece como nuevo y sobre todo, la responsabilidad.

Recapitulando, el principio de la responsabilidad de Jonas está asentado en una ética orientada al futuro, es decir, una ética adaptada al nuevo poder humano que le viene de la técnica. En vistas de que ha sido testigo repetidas veces de que ese poder atenta contra el futuro de la humanidad, Jonas se vale de la metodología de la heurística del temor para responder a la pregunta de ¿por qué habría que conservar a la especie humana? Para eso hace una fundamentación emotivista de su teoría adscribiendo el impulso de la acción ética al sentimiento de la responsabilidad. Por tanto, el mayor cumplimiento que puede darse a dicho sentimiento está en conservar la vida humana, en principio, para poder seguir cumpliendo dicho sentimiento. En segundo lugar, no se trata de cualquier clase de vida, no son cerebros en una cubeta o esclavos o *cyborgs*, sino una vida humana auténtica lo que conlleva una responsabilidad no solo para con los hombres, sino para con su medio, lo que le ganó cierta popularidad entre los ecologistas.

A continuación se verá el segundo planteo ético, que sirve de base para la metodología que se empleará para entender cómo la responsabilidad ha estado presente en la historia del utopismo.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 221.

CAPÍTULO 7.

RICARDO MALIANDI Y EL PRINCIPIO DE CONVERGENCIA

Las obras de Ricardo Maliandi (n. 1930) pueden, al igual que las de Jonas, ser clasificadas en tres períodos: el primero de ellos, correspondiente a su etapa de juventud en la cual su interés por la axiología se encuentra con las propuestas de Nicolai Hartmann y Max Scheler y deriva en su tesis doctoral *Wertobjektivität und Realitätserfahrung* (Objetividad del valor y experiencia de la realidad), publicada en 1966 en Bonn, Alemania¹⁷³. El segundo período, lo constituyen sus primeros estudios en torno a la conflictividad y su acercamiento a la ética del discurso de Karl-Otto Apel. Las obras más representativas de estos estudios son, respectivamente, *Cultura y conflicto*, de 1984, y *Transformación y síntesis*, de 1992. El último período (por ahora, porque Maliandi es un escritor y pensador incansable), es el que podría denominarse de consolidación de la *ética convergente* y tiene, en su monumental obra homónima, a su mayor exponente¹⁷⁴. De los tres tomos previstos ya han sido publicados dos, el primero lleva por subtítulo “Fenomenología de la conflictividad”, publicado en 2010 y el segundo, “Aporética de la conflictividad”, en 2011. Maliandi reproduce en la sistematización de su propuesta ética los tres pasos de la metodología hartmanniana: primero, fenomenología, es decir, descripción del tema; luego, aporética, o sea, problematización del mismo y por último, teórica, esto es, la teoría que busca contribuir a responder o clarificar los problemas planteados.

A continuación se hará una fenomenología de la ética convergente tendiente a describir los aspectos centrales de la propuesta de Maliandi para su posterior aplicación metodológica.

¹⁷³ A este período también corresponde su introducción al pensamiento de N. Hartmann con una selección de fragmentos comentados MALIANDI, R. *Hartmann*. Buenos Aires, Centro Editor de América latina, 1967. Aunque el interés por el pensador germano-letón se manifestó como una constante y fruto de ello es la compilación que realizó junto a Stella Maris Muiños de Britos. *Nicolai Hartmann*. "Recuperación de un pensamiento decisivo". Remedios de Escalada, EDUNLA, 2010 y el prólogo de HARTMANN, N. *El problema del ser espiritual*. Trad. M. Dalmaso y M. A. Mailluquet. Buenos Aires, Leviatán, 2007.

¹⁷⁴ También pueden destacarse compilaciones de artículos sobre la temática de la ética convergente como pertenecientes a este mismo período, tal es el caso de: *Discurso y convergencia*. "La ética discursiva de Karl-Otto Apel y el laberinto de los conflictos". Buenos Aires, Ed. Oinos, 2010 y *Ética, dilemas y convergencias*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

7.1. Razón dialógica y conflictividad a priori

Ricardo Maliandi propone desde hace décadas una ética que denomina convergente o de la convergencia. ¿A qué se refiere con ella? En principio, hay una convergencia de teorías y en este sentido la obra de Maliandi es una convergencia de convergencias dado que su trabajo reúne, por un lado, los intentos de aproximación entre deontología y axiología por parte de Nicolai Hartmann quien, al planteo universalista kantiano, opone el imperativo individualista de Georg Simmel. Por el otro, opone el entrecruzamiento entre la filosofía continental y la filosofía insular o anglosajona hecho por la ética del discurso de corte apeliano. No obstante, la ética convergente no es un mero eclecticismo entre teorías éticas sino que la convergencia buscada es una convergencia de principios. Antes de exponer cuáles son esos principios que Maliandi considera “cardinales”, es necesario exponer su teoría de la bidimensionalidad de la razón y de la conflictividad *a priori* que constituyen el núcleo de de la misma.

Para el filósofo argentino la razón es dialógica del mismo modo que, puede sostenerse, lo es para Apel y Habermas y lo fue para Sócrates y Platón, e incluso para los pensadores medievales afectos a las *disputationes*. El diálogo es el resultado práctico de una característica propia de la razón: su bidimensionalidad. Para Maliandi la razón posee dos funciones que permiten pensarla en dos dimensiones. A la primera la define como la *función de fundamentación* y es la encargada de fundar las teorías, es decir, de brindar un sustento para el pensamiento y la acción. El peligro de esta función es que, si no es moderada por otra, recae en dogmatismos y fanatismos. En cambio, su contrapartida que conforma la otra dimensión de la razón es la que surge a partir de la *función de crítica*¹⁷⁵. La crítica, procedente etimológicamente del verbo griego *κρίνω*, separar, tiende a destruir o a hacer tambalear los edificios conceptuales que se construyen desde la otra dimensión de la razón. Las metáforas arquitectónicas tan caras a la modernidad se escabullen en el discurso sobre la razón, de modo que hay una facultad constructora que se preocupa en que haya un sólido fundamento desde donde estructurar altos edificios teóricos con pretensiones babélicas de alcanzar el límite de sus posibilidades. Es allí donde la idea de fundamento (en alemán, *Grund*, en inglés *foundation*) da la idea de suelo, de

¹⁷⁵ MALIANDI, R. *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 15.

base. Mientras que la crítica entendida como destrucción, separación o incluso su pariente etimológico, crisis, cuestiona esos constructos e incluso la capacidad misma de construir. Si la segunda función no es complementada con la primera se cae en escepticismos o en relativismos, es decir, en la negación de un genuino fundamento. El problema de la fundamentación última es un problema que viene atravesando la ética desde la Modernidad. En tanto que la caída del fundamento religioso de la ética puso en cuestión la idea misma de una fundamentación última, o como suele recordar Maliandi en sus clases con la frase de Dostoievski “si no hay Dios todo está permitido”. Maliandi cree con Apel que puede darse un fundamento último de la razón, pero eso se verá más adelante cuando se traten los supuestos que reconoce la ética convergente. Mientras tanto vale notar que para el filósofo argentino la única posibilidad de fundamentar algo racionalmente es someterlo a la crítica racional, en otras palabras que se necesita de la convergencia entre la fundamentación y la crítica para ofrecer fundamentos válidos, es decir, que permitan a los otros seres racionales cuestionarlos y aceptarlos por la fuerza de su argumentación y no como mero dogma.

Para Maliandi: “la razón, en su sentido culminante, es el entendimiento entre los seres racionales a través del diálogo”¹⁷⁶ como señalamos más arriba. Es este sentido desde el cual se habla de una razón dialógica, no obstante, ese diálogo puede tomar la forma de discusión interna de uno consigo mismo y es de ese modo cuando uno también hace uso de su razón aplicando las dos funciones de la razón, sus dos dimensiones. Sin embargo, para Maliandi, hay otro elemento que está presupuesto tanto en las dimensiones de la razón como en el diálogo y que parece ser condición de posibilidad de los mismos, la conflictividad. Al abordar el tema del *ethos* entendido como el conjunto de prácticas, hábitos, normas y costumbres de un grupo humano determinado, Maliandi advierte que la conflictividad se manifiesta de un modo *a priori* y en la propia razón práctica en la forma de conflicto de principios. Todo grupo humano presupone la posibilidad de concreción de ciertos conflictos. Para mostrar esto, Maliandi expone lo que él llama una “metafísica provisional” sobre cuya base estructurará cuatro principios complejos que plantearán las exigencias que chocarán en los conflictos. Según Andrés Crelier “la obra de Maliandi es un estudio filosófico de las relaciones entre la razón y la realidad (...) la realidad

¹⁷⁶ MALIANDI, R. *Volver a la razón*. Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 16.

es conflictividad y la razón es la oposición a esa conflictividad...”¹⁷⁷. En el pasaje citado, Crelier destaca en pocas palabras la interrelación que hay entre conflictividad y razón, puesto que Maliandi entiende por conflicto “...un peculiar modo de relación, a saber, una relación de incompatibilidad o de mutua exclusión (o por lo menos de *tendencia* a la mutua exclusión) entre dos o más elementos de un conjunto”¹⁷⁸ y considera que los conflictos son inherentes a la realidad empírica del ethos en tanto que éste nace de la multiplicidad del cosmos. El *a priori* de la conflictividad es entendido como el reconocimiento de que la realidad es conflictiva. Ese *a priori* subyace a todo *ethos* y en cuanto que el hombre se enfrenta a él es que deviene racional. Maliandi desarrolla su teoría de las marchas de la razón mediante la cual el hombre como ser racional avanza por las carreteras de la conflictividad. La primera marcha, la más “primitiva” es la que surge con la dimensión fundadora en tanto que ésta se manifiesta como la capacidad del *homo sapiens* de buscar resolver los conflictos. De este modo, “exige y proporciona «razones» y «fundamentos», y [es] la que permite comprender que los conflictos *deberían* ser resueltos e incluso que, de no poder ser resueltos, *deberían* ser «regulados»”¹⁷⁹. Advierte Maliandi que si los humanos nos quedásemos sólo con la primera marcha, caeríamos en la justificación de la violencia como oposición a ciertos conflictos. Pero para Maliandi no hay una genuina resolución sino una disolución del conflicto por eliminación o sojuzgamiento de una de las partes. Por lo tanto es necesaria una segunda marcha, la crítica. Esta con su característica función cuestionadora pone a prueba los fundamentos de la primera, derribando los que no son sólidos y conmoviendo los que sí. Pero no basta con cuestionar la primera para avanzar al máximo que permite la razón, sino que hay una tercera marcha que es un intento de “*Aufhebung* de la oposición” entre la primera y la segunda, es decir, una suerte de la mentada convergencia entre la primera y la segunda marcha o, en otras palabras, entre la función de la fundamentación y la de la crítica.

¹⁷⁷ CRELIER, A. “Los nexos entre realidad y razón en la obra de Maliandi” en: AMBROSINI, C. (comp.). *Ética. Convergencias y divergencias: Homenaje a Ricardo Maliandi*, Remedios de Escalada, UNLa, 2009, p. 115.

¹⁷⁸ MALIANDI, R. *Cultura y conflicto*. Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 9.

¹⁷⁹ MALIANDI, R. *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 23.

7.2. Teoría de una ética convergente

El carácter a priori de la conflictividad en la razón práctica ha sido criticado por otros filósofos ligados a la ética del discurso, como por ejemplo Alberto Damiani quien lo niega, aunque le reconoce valor heurístico para explicitar y comprender los problemas normativos¹⁸⁰. Los principios que entrarían en conflicto en la razón práctica son cuatro, que se corresponden directamente con las dimensiones de la razón. Los dos correspondientes a la dimensión fundadora son: el principio de la universalidad (U) y el de la conservación (C), todo aquel que sostiene una teoría tiene cierto grado de pretensión de universalidad y de mantenimiento en el tiempo. Mientras que la crítica tiene como adalides los principios de individualización (I) y de realización (R). Maliandi considera que estos cuatro principios ya habían sido sugeridos por Platón en el diálogo *El sofista* como *kinesis* (movimiento y, por extensión, realización), *stasis* (reposo y conservación), *tautón* (mismidad y universalidad) y *heterón* (alteridad e individualidad). Estos principios pueden chocar entre sí de modo conflictivo, Maliandi se permite el neologismo “confligir”. De modo que la universalización puede confligir con la individualización, con la realización, la conservación e incluso consigo misma, en tanto que la exigencia del principio es compuesta y el todo que presupone puede ser interpretado de distintos modos.

Estos distintos modos de interpretar los principios, Maliandi los denomina “flexión ética”, entendiendo que así como algunos idiomas tienen casos de la declinación los principios pueden ser entendidos de esa forma. El filósofo argentino distingue entre la flexión nominal (el sujeto de la acción ética), la dativa (el objeto de la acción) y la ablativa (la situación ética). El “todos” como sujeto puede confligir con toda situación o con todos los damnificados o beneficiarios de la acción.

Maliandi considera que estos principios cardinales están presentes incluso en la bioética aunque con otros nombres. El principio de universalidad estaría representado por lo que Beauchamp y Childress llaman el principio de justicia; el de individualidad equivaldría al de autonomía; el de realización al de beneficencia y por

¹⁸⁰ DAMIANI, A. “¿Conflictividad a priori o *ethos* conflictivo?” en: AMBROSINI, C., (comp.), Ob. cit., p. 139 y para otra crítica al mismo carácter a priori *vide* KALPOKAS, D. “Ética del discurso y ética material de los valores: la síntesis de Maliandi”, en la misma compilación, pp. 255-271.

último, el de conservación al de no maleficencia. No obstante, los principios por sí solos no bastan para completar la teoría del filósofo argentino sino que considera que hay un metaprincipio y es el de “convergencia”. Este metaprincipio, demanda que se actúe de modo tal que se procure respetar los cuatro principios o en su defecto vulnerarlos lo menos posible.

También establece cuatro axiomas deontológicos de la conflictividad diacrónica (conservación-realización): 1. Lo bueno, si existe, debe conservarse; 2. Lo bueno, si no existe, debe realizarse; 3. Lo malo, si existe, debe cambiarse (o destruirse); 4. Lo malo, si no existe, debe omitirse (o evitarse). La definición dada en el capítulo anterior se entronca sin mayor dificultad con los axiomas (2) y (3), podría aplicárselos a las condiciones sociales de una comunidad concreta y entenderse el segundo axioma como una enunciación eutópica y el tercero, como una enunciación distópica, en relación a lo que con su producción pretende un pensador utópico.

En cuanto al problema de la aplicación, Maliandi caracteriza los distintos enfoques en seis paradigmas. Al primero lo denomina de la autoridad, dado que carece de fundamentación racional, supone una imposición acrítica y una razón unidimensional, generalmente está presente en las morales fundamentalistas. Al segundo lo llama de la situación, se caracteriza por carecer de principios explícitos, negar la posibilidad de fundamentación y de aplicabilidad, y es otra forma de razón unidimensional presente por ejemplo, en algunos planteos sartreanos. El tercero, del rigorismo, está constituido por un monismo principialista, es inflexible, caracteriza a las éticas casuistas y tiene su mayor exponente en Immanuel Kant. En el cuarto, el de la provisionalidad o latitud, los principios pueden ser uno o varios; sostienen una obligatoriedad cierta pero no rigurosa; se caracteriza por la tolerancia y cierta tendencia relativista y tiene un ejemplo en la moral provisional de René Descartes. El quinto, al que Maliandi llama de restricción compensada, acuñado para definir el paradigma de aplicabilidad de la ética del discurso de Karl-Otto Apel, está conformado por un monismo principialista complementado (dado que requiere la parte B de su ética), enfatiza las condiciones de aplicabilidad y sostiene una perspectiva dialógica. Por último, el paradigma que él concibe como el de la convergencia, constituido por un pluralismo principialista restringido, posee una perspectiva dialógica sin necesidad de una parte B, admite los conflictos entre principios y prioriza la aplicación ateleológica.

En *Discurso y convergencia*, Maliandi expone los supuestos que subyacen a su ética de convergente:

- [1] Las fundamentaciones metafísicas y empiristas (o científicas) de la ética fueron suficientemente refutadas por Kant. (...)
- [2] La ética convergente se declara deudora de la ética del discurso en la admisión de que los principios pueden hallarse mediante reflexión pragmático-trascendental (...)
- [3] La concepción de la conflictividad del *ethos* acerca la ética convergente a la ética material de los valores, especialmente en la versión de Nicolai Hartmann (...)
- [4] el propósito de poner a prueba una especie de fundamentación que procura la convergencia entre la metodología pragmático-trascendental y la admisión de una conflictividad *a priori* en todos los fenómenos morales¹⁸¹.

El primero presupone su adscripción al apriorismo ético, como instancia superadora de la fundamentación ética. Además de reconocer que tal fundamentación es posible. El segundo punto reconoce cómo ese legado ha sido recuperado por Apel y acepta, como fundamentación, la reflexión pragmático-trascendental propuesta por el filósofo alemán en su ética del discurso. Ambos comparten el valor que consideran tiene el discurso en la ética, el primero mediante el principio del discurso y el segundo, mediante la dialogicidad de la razón heredera de aquél. El tercer punto pareciera entrar en contradicción con el segundo en tanto que remite a la propuesta ética intuicionista de Nicolai Hartmann. Por último, Maliandi está convencido de que entre (2) y (3) es posible una convergencia teórica en una nueva fundamentación que procura tomar los elementos más notables de esas dos propuestas. Maliandi es consecuente con su teoría al aplicar el principio de convergencia incluso a la propia fundamentación de su teoría.

¹⁸¹ MALIANDI, R. *Discurso y convergencia*, Buenos Aires, Oinos, 2010, p. 113-115.

CAPÍTULO 8.

EL PRISMA DE LA RESPONSABILIDAD UTÓPICA

Retomando el planteamiento de Jonas cabe preguntar: ¿Cómo se puede ser responsable y al mismo tiempo irresponsable? ¿Se es responsable por los actos irresponsables? Si el sujeto moral es libre, entonces, debería ser responsable de sus actos y elecciones. Aunque como marcaba Corlett no basta con la libertad de acción, debe tenerse conocimiento de las consecuencias de la acción y realizarlas con intención. A pesar de estas aclaraciones que permitirían atenuar la responsabilidad de los agentes el adjetivo “responsable” puede entenderse de muchas formas y desde distintas disciplinas por lo cual puede hablarse de responsabilidad ética, responsabilidad política, responsabilidad ambiental, responsabilidad epistémica, etc. Aquí nos interesa particularmente las primeras dos pero, no obstante, es importante tener en cuenta qué tienen en común todas y qué se quiere decir cuando se habla de responsabilidad.

Remontándonos a los griegos mostramos cómo dicho concepto se encuentra presente pero en términos distintos al nuestro. Al parecer no hay una palabra que en griego equivalga exactamente a nuestro concepto latino de responsabilidad. Gregorio Luri, un estudioso de la obra platónica, encuentra conceptos afines en algunas familias de palabras asociadas a las características descritas por Corlett. La primera, *επιμέλεια*, es traducida como “hacerse cargo”, o “ser responsable o vigilante de algo”. Según Luri, en la Atenas clásica el *επιμελητής* era un encargado público, por ejemplo: cuidador del mantenimiento de las fuentes. Mientras que su contrapartida *αμελεγία* significa “negligir, descuidar”. En esta familia de palabras se reconoce el aspecto del conocimiento de las consecuencias de las acciones y omisiones de un agente con una función determinada.

Por otro lado, en lo concerniente a la voluntariedad e intencionalidad de la acción otras palabras la representan en griego. Primero *ενκρατεια*, que significa “dominio de uno mismo”, “ser el amo de uno mismo”, “el rector de la propia vida”. Quien no posee esta cualidad es esclavo de sus pasiones y caprichos y por lo tanto no puede actuar con la razón práctica que gobierna la ética desde tiempos de Aristóteles. Por último, específicamente con respecto a la voluntad se manifiesta la oposición entre *εκων* (voluntario) y *αεκοῦστος* (involuntario) la que se encuentra en Platón

desde su diálogo *Cratilo* (420 d)¹⁸². También puede unirse a la lista el término *εὐθυνα* que remite a la evaluación que tenían los mandatarios públicos, una vez terminado su período de actividad, en la cual debían dar cuenta de su accionar durante su mandato.

En el caso de la frase de Jonas la “responsable irresponsabilidad” puede ser pensada como un conflicto entre distintas perspectivas de la responsabilidad. La teoría ética de la convergencia, del filósofo argentino, supone un útil instrumento a la hora de pensar las otras perspectivas de la responsabilidad. Como se vio en la sección anterior, para Maliandi, la conflictividad subyacente a todo *ethos* se ordena a partir de cuatro principios cuasi-metafísicos que son el principio de universalidad y el de individualidad en el eje sincrónico de la conflictividad y el principio de conservación y el de realización en el eje diacrónico.

El imperativo de Jonas tal como es enunciado: “Obra de tal modo que tu accionar no se oponga a la posibilidad de una futura existencia auténtica de la humanidad”, refiere a lo que aquí se denominará “perspectiva filogenética de la responsabilidad”, fruto del entrecruzamiento entre el principio de universalidad y el de conservación: cada sujeto tiene como deber procurar la conservación de la humanidad como un todo. Su contrapartida directa es la perspectiva ontogenética de la responsabilidad, resultante del cruce entre el principio de individualidad y el de conservación, de modo tal que todo sujeto moral tiene el deber para consigo mismo de procurarse una existencia auténtica. Estas dos responsabilidades entran en conflicto en innumerables ocasiones. Casos paradigmáticos son los dilemas que ponen el sacrificio del individuo como condición de la salvación de un grupo humano. Por otro lado, se encuentra otra perspectiva que incluye el cruce entre el principio de realización y el de universalidad. A este se lo denominará aquí “perspectiva eutínica de la responsabilidad” y podría ser equiparada a la responsabilidad del político (*Verantwortungsethik*) en el sentido de Max Weber¹⁸³, una perspectiva de la responsabilidad que tiene que dar cuenta de las consecuencias concretas de sus acciones y decisiones ante los otros. Se ha elegido el término

¹⁸² El Dr. Gregorio Luri Medrano, especialista en la obra del filósofo de la Academia y conocedor del griego clásico me sugirió estas relaciones en un intercambio privado, por el que nuevamente le agradezco.

¹⁸³ Cf. WEBER, Max, *Obras selectas*. “La política como profesión”. Distal, Buenos Aires, 2010, pp. 403-451.

εὐθυνα, al inicio del presente capítulo, porque señala el proceso mediante el cual en la antigua Grecia se evaluaba la labor del funcionario a partir de un informe que él mismo realizaba y en contraste con sus méritos y deméritos. En último lugar, el entrecruzamiento entre el principio de realización y el de individualidad, da lo que aquí se llamará “la perspectiva de la responsabilidad epimelética”. Este sería el deber que cada sujeto tiene para consigo mismo de autorrealizarse y de generar beneficios que contribuyan al cuidado de su persona. El conflicto entre estas dos perspectivas de la responsabilidad se manifiesta principalmente en los choques entre lo privado y lo público, por ejemplo, el resguardo de la intimidad de los mensajes privados frente a la necesidad de protección y prevención de ataques terroristas, o las cámaras de seguridad que controlan a la par clientes y empleados, etc.

De este modo quedan cuatro perspectivas de la responsabilidad (filogenética, ontogenética, eutínica y epimelética), equivalentes en el marco de la responsabilidad a los cuatro principios de la metafísica provisional de Maliandi (universalidad, individualidad, conservación, realización). Éstos, como afirma el autor de la ética convergente, son herederos de los géneros supremos del ser expuestos por Platón en *El Sofista* 251d *κίνησις* (movimiento), *στάσις* (quietud), *ταυτόν* (identidad) y *επερόν* (diferencia)¹⁸⁴. De este modo se procura acercar la teoría a la praxis vital, para reconocer los distintos conflictos que pueden ocasionarse en el marco de la responsabilidad, en otras palabras, las distintas formas de ser “irresponsable” aun siendo “irresponsable”. Los conflictos filogenético-eutínicos (por ej. *fiat iustitia pereat mundus*¹⁸⁵, los filogenético-ontogenéticos (v. gr. muera uno para salvar a todos) y los conflictos filogenético-epimeléticos (la enajenación de lo individual por el bien de todos). También los conflictos del tipo ontogenético-eutínico (los choques entre la autoconservación y la ley), los ontogenético-epimeléticos (la autoconservación frente a la autorrealización sacrificial). Por último, los conflictos de tipo eutínico-epimelético (los choques entre la ley y la inclinación). El desafío de una ética convergente está en poder evitar vulnerar totalmente una de las perspectivas, cumplirlas en el estilo aristotélico de Tomás Moro: “Manejar todo con el mayor tacto de que seas capaz, y aquello que no [se] puede corregir, tratar de que

¹⁸⁴ MALIANDI, Ricardo. *Ética convergente II: Aporética de la conflictividad*. Las Cuarenta, Buenos Aires, 2011, p. 229.

¹⁸⁵ “Hágase justicia [aunque] perezca el mundo”, frase del emperador Federico II citada por I. Kant en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.

esté lo menos equivocado posible”¹⁸⁶. Es verdad que no se puede cuantificar la moral como deseaban los utilitaristas pero se puede reconocer con Maliandi la necesidad de no vulnerar los principios éticos. En este caso, de no desatender ninguna de las perspectivas y en los casos en que no queda otra opción que vulnerar una, proponer una solución compensatoria al estilo de Apel según la cual se comprometa en el futuro a generar condiciones en las que esa perspectiva no se vuelva a vulnerar.

Se habla de perspectivas de la responsabilidad porque, a partir de las definiciones subyacentes a la teoría jonasiana, se entiende a este concepto como una posibilidad de dar una razón del accionar causado. Por tanto, ese accionar puede ser interpretado y motivado desde, por lo menos, cuatro perspectivas que no son más que avatares de una única responsabilidad que debe responder a la pregunta ¿por qué un sujeto moral realizó tal acción? Los principios descritos por Maliandi que son empleados para proponer estas cuatro perspectivas son complejos, en tanto que pueden ser flexionados desde, por los menos, tres casos: el nominativo, el ablativo y el dativo. Sin embargo, aquí se hace una simplificación de las flexiones de casos éticos de la teoría convergente en una interpretación que podría llamarse, siguiendo la metáfora lingüística, también flexiva, pero en lugar de aplicarse al caso gramatical (nominativo, dativo, ablativo), se aplica al número (singular, plural). De este modo se combinan pares de principios para generar una perspectiva responsiva y se la flexiona para encontrar los conflictos interspectivales.

<i>Principios cardinales</i>	Conservación	Realización
Universalización	<i>Perspectiva filogenética</i>	<i>Perspectiva eutínica</i>
Individualización	<i>Perspectiva ontogenética</i>	<i>Perspectiva epimelética</i>

Emulando la metáfora geométrica construida por Ricardo Maliandi para problematizar el *ethos*: el octógono de la convergencia, aquí se selecciona una figura geométrica más simple que permite simbólicamente pensar el problema de la responsabilidad. Así como el prisma consta de cuatro caras, la responsabilidad puede ser analizada según las distintas facetas, pero siempre forman parte de una misma figura: el sujeto moral. Las mismas pueden tener una cierta predominancia del mismo modo que el prisma se apoya sobre una cara, pero todas están presentes en su

¹⁸⁶ MORO, Tomás. *Utopía*. Losada, Buenos Aires, 2003, p. 82.

acto y el principio de convergencia exige que el sujeto moral, en tanto que racional, procure el mayor equilibrio posible entre ellas o el menor desequilibrio. A continuación se detallan las características de cada una de ellas, resaltando que no son responsabilidades sino facetas de una sola responsabilidad compleja.

8.1. Las perspectivas filogenética y ontogenética: la conservación de la especie y del individuo

La primera perspectiva que se describe es la que surge de la combinación de los principios de “universalidad” y de “conservación”. De modo que esta perspectiva le exigiría al sujeto moral que conserve algo para y por la totalidad de sus pares. El principio de responsabilidad de Hans Jonas responde perfectamente a esta perspectiva, en tanto que procura la conservación de la vida para la totalidad de la especie. En cierto sentido, puede argumentarse que el planteo kantiano también estaría asociado, por su universalidad, a esta perspectiva de la responsabilidad, lo mismo que el utilitarismo de la regla sostenido por John Stuart Mill. Pero antes que los de ellos, fueron algunos planteos religiosos los que estipularon la idea de la salvación de la humanidad, aunque muchas veces sesgada a grupos de pertenencia y la figura de los “elegidos”.

Esta perspectiva de la responsabilidad está asociada a la conservación de la vida para la totalidad de la especie. Puede ser asociada a un impulso biológico ligado a la multiplicación y la supervivencia de la especie, es por ello que se lo denomina filogenética, puesto que puede remontarse su origen atávico al *phylum* (la especie). La vinculación con las doctrinas soteriológicas pudo haber devenido como una necesidad simbólica de respuesta ante esta responsabilidad de tipo biológico. Los ritos mortuorios buscan mantener, en alguna vida ultraterrena o supraempírica, aquello que se siente necesita ser conservado. La responsabilidad filogenética se manifiesta ante la muerte, el eterno enemigo, como ritos que responden ante ese deber. Las diversas culturas han ido estableciendo prácticas mortuorias que parecen atestiguar la necesidad de una respuesta colectiva a la muerte individual.

Ante la aserción de Maliandi: “hubo, hay y habrá conflictos”, Jonas, desde esta perspectiva, responde: “hay que asegurarse de que siga habiendo humanos”. Ese deber del principio de responsabilidad es un deber filogenético. La variante está ya,

no en el caso del actor moral, sino en el número: para Platón y Jonas esa responsabilidad es intelectualmente para un grupo selecto, mientras lo es materialmente para la mayoría de la población. Este es el origen de ciertas posibilidades de conflictos internos de la propia perspectiva y también con las otras perspectivas. Puede entenderse esta responsabilidad como un deber de algunos o de todos. Aquí la eugenesia y el higienismo plantean conflictos concretos dentro de esta perspectiva al punto de que, si lo que importa es mantener la especie: ¿qué se entiende por tal? ¿Qué número de humanos son necesarios mantener? ¿Qué grado de diversidad es suficiente para garantizar la supervivencia futura? ¿Cómo se entronca el problema de la sobrepoblación con el derecho o deber de reproducción que detenta cada individuo con respecto a esta perspectiva de la responsabilidad? ¿Qué genes hay que mantener y cuáles no? ¿Es conveniente hacer selecciones o dejar que el azar decida? De las distintas respuestas a estas preguntas propias de esta perspectiva, se siguen varios flagelos padecidos por la humanidad durante el siglo XX como el racismo, la esterilización coercitiva, etc.

En el mismo marco del plano biológico de la conservación pero en el principio opuesto al de universalidad, el de individualidad, se encuentra la perspectiva ontológica de la responsabilidad. La misma, así como la otra representaba al *phylum*, ésta representa al *ontos*, al ente, al individuo en su búsqueda de supervivencia. Para Jonas esto no constituye ninguna clase de deber, puesto que el suicidio no es condenable pero sí la auto-aniquilación en masa de la humanidad. Ahora bien, de esto parece seguirse una contradicción dado que, si cada uno es libre de quitarse su vida podría darse el caso de que todos desearan llevar a cabo ese deseo al mismo tiempo y la humanidad desaparecería por completo. La naturaleza “previendo” esta posibilidad parece haber sumado otro impulso al de conservación de la especie, probablemente anterior a aquél, el de autoconservación. Es verdad que el suicidio es una práctica relativamente común entre los humanos, no obstante, siempre está rodeada de cuadros depresivos u otras alteraciones mentales o de prácticas culturales ligadas al control de la densidad demográfica.

Esta perspectiva suele tornarse en un anhelo de inmortalidad por el cual el hombre se agrupa, se reproduce y crea producciones culturales con la esperanza de que lo sobrevivan. En palabras de un autor distópico ruso, Evgueni Zamyatin, la perspectiva ontogenética niega la muerte o el *memento mori*:

¿Creen o no creen que van a morir? Sí, el hombre es mortal, yo soy hombre, entonces... No, no es eso, sé que ustedes lo saben. Pero yo pregunto: ¿alguna vez les sucedió creerlo, creerlo de modo definitivo, creerlo no con el intelecto, sino con el cuerpo, sentir que los dedos, que ahora sostienen esta página, serán amarillos, fríos?...
// No, naturalmente no creen, y por eso hasta ahora no dieron un salto del décimo piso hasta el pavimento de la calle, por eso comen, dan vuelta la página, sonríen, escriben¹⁸⁷.

La perspectiva de la responsabilidad ontogenética es una perspectiva que pone al hombre ante el desafío de su propia finitud. Lo embarca en una obligación que de antemano se sabe será finalmente incumplida, no obstante, como dignos herederos de Sísifo, los humanos se empeñan en mantener la roca en la cima, aun sabiendo que inevitablemente caerá. El principio de esperanza puede convencer de que la perspectiva de la responsabilidad filogenética pueda tener notables representantes que se empeñen en readaptar a la especie humana con la finalidad de garantizar la supervivencia de generaciones futuras una y otra vez, sin embargo, ese destino está lejos de ser posible para los individuos, por lo menos por ahora. Autores de ciencia ficción ponen un nuevo planteo problemático sobre las posibilidades de autoconservación cuestionando, por ejemplo, si es o no posible conservar la conciencia individual en clones o *cyborgs* pero, al momento, no son más que hipótesis y problemas contrafácticos. En la actualidad, aquel que elige la supervivencia propia frente a la de la especie es moralmente reprochable, en tanto que le da preponderancia a lo precedero por sobre lo que tiene posibilidades de supervivencia. Sin embargo, los astrónomos proponen otro argumento en contra de la posibilidad de esa supervivencia, porque aun cuando la devastación ecológica fuera detenida y paliada, el sistema solar se destruirá y seguramente con él las futuras generaciones. Tanto la perspectiva filogenética como la ontogenética se oponen a las ideas de apocalipsis, destrucción y aniquilamiento, pero esa oposición no es teórica sino práctica.

¹⁸⁷ ZAMYATIN, E. I. *Nosotros*, Buenos Aires, Grupo Editor, 1975, p. 113.

8.2. Las perspectivas eutínica y epimelética: el respeto por las leyes y por uno mismo

*En todo lo que hagas,
sé fiel a ti mismo,
porque también eso es
observar los mandamientos.*

Jesús ben Sirá, *Eclesiástico* 32.23.

*Pero encima de todas estas
cosas respétate a ti mismo.*

Pitágoras, *Versos de Oro*. 12.

Es una perspectiva de la responsabilidad que puede ser imputada externamente, generalmente por un par. Es la responsabilidad de las leyes y los compromisos de derecho. Es una responsabilidad cultural y política. El término *εϑθονα* significa en griego antiguo: rendición de cuentas de un magistrado especialmente al dejar el cargo, tal como aparece en la expresión *εμ' απαιτεις εϑθονας* “me pides cuentas”; también significa causa o proceso en residencia de un magistrado, especialmente por malversación y por extensión de esta segunda acepción, castigo¹⁸⁸. Ligado al verbo *εϑθωνω*: enderezar, poner derecho; corregir, enmendar; conducir, dirigir, guiar derecha o rectamente; gobernar; examinar o verificar las cuentas; llevar a juicio (*των αδικημάτων ηϑθονθη* fue llevado a juicio por sus atropellos)¹⁸⁹.

En el término se ve la dualidad de, por un lado, lo que es bien (*εϑ-*) arrojado impetuosamente, guiado (*θωνω*), que se refiere a un buen desempeño, en este caso político y también, a la recta condena que padece quien no pueda probar su buen desempeño. En la práctica el proceso eutínico es realizado en la *βουλή* o el consejo ateniense por los *εϑθονοι*, que se encargaban de juzgar la *εϑθονα* del magistrado que abandonaba un cargo. Por extensión, el término pasó al griego moderno como un sinónimo de responsabilidad (*εϑθονη*) y es a partir de este término que se decidió seleccionarlo en su forma adjetivada para representar la perspectiva ligada a las leyes

¹⁸⁸ Entrada *εϑθονα*, -εϛ ε en *Diccionario manual de griego*, p. 263. Para la transcripción la mayoría de los acentos han sido omitidos al tiempo que se subrayan la eta y la omega para distinguirlas de la épsilon y la ómicron.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 263.

que reúnen las exigencias de los principios de universalidad y de realización, en tanto que condicionan el accionar de los individuos a partir de normas y códigos que establecen lo permitido y lo prohibido. Al igual que la perspectiva epimelética es una perspectiva de raigambre cultural, fruto de la necesidad de normar los intercambios y las interacciones en los grupos humanos, evitando el Estado de naturaleza. Los filósofos políticos, desde la obra de Thomas Hobbes en adelante, hablan de un pacto social en el cual el individuo es entendido como miembro de una nación y ciudadano de un Estado. Esta perspectiva de la responsabilidad ha estado muy presente en el utopismo a partir de la figura del fundador-legislador quien, estableciendo leyes justas, adecuadas y poco numerosas, garantizaría el bienestar de su nación. Esto se ve en la *The Commonwealth of Oceana* de 1656, escrita por James Harrington, como un comentario crítico-fictivo al Tratado de Giannotti cuando afirma: “dadnos buenas órdenes, y ellas harán hombres buenos, tal la máxima del legislador, y la más infalible de la política”¹⁹⁰.

Sin embargo, por lo menos desde que se escribió la obra de Jean-Jacques Rousseau, se ha considerado que el conflicto de los deseos humanos con las leyes es inevitable. De hecho la perspectiva eutínica puede demandar, en el caso de algunos crímenes, que el condenado resigne su responsabilidad ontogenética yendo al cadalso. Algo similar ocurriría en leyes bélicas que exigieran no dar cuartel, aún cuando se pusiera en riesgo la supervivencia del planeta entrando de este modo en un choque entre la perspectiva eutínica y la filogenética, en el ya citado por Kant “*fiat iustitia pereat mundus*”. Esta perspectiva es insoslayable en tanto que su cumplimiento es imprescindible para la formación y conservación de los estados, no obstante, también es común el conflicto intra-eutínico del cual la literatura ha dado un notable ejemplo en la tragedia *Antígona* de Sófocles, en ella dos formas eutínicas entran en conflicto: la ley humana y la ley divina. El conflicto de la protagonista está en respetar únicamente la segunda ley, ateniéndose a las consecuencias que implican dejar de lado la perspectiva ontogenética, es decir, prepararse para su muerte. Aun cuando desde la ley divina ella estuviese siendo responsable, desde la ley humana era considerada irresponsable y por lo tanto debía ser castigada.

Por su parte, la perspectiva epimelética surge de la unión de los principios de individualidad y realización; es de origen cultural aunque el conjunto de deseos que

¹⁹⁰ HARRINGTON, J. *Océana*, citado en: DAVIS, J.C. Ob. cit., p. 204.

la constituyen suelen ser propios de un individuo en tanto que combinación original. El sujeto desea X valor cultural para sí, en tanto lo entiende como un valor máximo o contribuyente a su autorrealización. Como ya se ha señalado, el término epimelético ha sido tomado de la expresión griega *επιμέλεια 'εαυτου* y quizá sería más apropiado hablar de una perspectiva autoepimelética pero, por eufonía, se ha prescindido del prefijo. El término griego implica cuidado de sí, pero será entendido aquí no como la conservación sino como el cuidado de la propia individualidad, de los propios deseos y elecciones culturales¹⁹¹.

Es cuestionable el carácter moral de esta perspectiva, no obstante, es tratada en tanto que influye en los conflictos entre esta perspectiva y las otras, al estar más ligada a la esfera de una responsabilidad de tipo epistémico. Del mismo modo que el sujeto cognoscente se hace cargo de sus creencias, de este modo el sujeto deseante se hace cargo de sus deseos entendidos como aquello que lo autorrealiza como individuo. Estos deseos no siempre entran en conflicto con las otras perspectivas de la responsabilidad, no obstante, en muchos casos sí ocurre, e incluso pueden chocar dos tendencias epimeléticas entre sí: como el deseo de escribir una novela que satisface un deseo poiético, o el de escribir una tesis que satisface un deseo de desarrollo académico.

Sin embargo, los conflictos responsivos más complejos son aquellos en los que este tipo de perspectiva colisiona con las otras. El conflicto entre la perspectiva epimelética y la eutínica es uno de los más claros, entre lo que uno desea y lo que la ley permite u ordena. Un caso concreto puede verse en el servicio militar obligatorio, el mundo fue testigo del ejemplo de Cassius Clay y el problema que generó que una persona decidiera darle prioridad a la responsabilidad epimelética, a sus propios deseos de autorrealización personal como boxeador y a los mandatos legales del gobierno estadounidense que, amparándose en la universalidad y en la realización del ideal de poderío americano, lo obligaban a que, igual que el resto de su generación, tomase parte en la guerra de Vietnam. Incluso este caso puede ser leído desde la conflictividad ontogenética-eutínica en tanto que, el servicio militar, implica una posibilidad de muerte mayor que la común.

¹⁹¹ Algunos autores como L. H. Martin afirman que ese cuidado de sí no puede ser entendido de forma individualista dado que el individualismo no es algo que pueda serle adjudicado al mundo helénico Cf. MARTIN, Luther H. "The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture" en: revista *Numen*, Vol. 41, No. 2, mayo de 1994, Ed. BRILL, Leiden, pp. 117-140.

Podemos ejemplificar el conflicto entre la perspectiva epimelética y la ontogénica específicamente con el caso de los viajeros espaciales quienes, en el desarrollo de sus investigaciones altamente autorrealizantes, los exponen a un alto grado de peligro de muerte. Algo similar ocurre en los deportes extremos. El conflicto parece aparente pero se torna real cuando los aficionados a dichos deportes envejecen y tienen que tomar la decisión de retirarse o aumentar el riesgo de muerte en su práctica deportiva.

Todas las perspectivas tienen valor en el marco de la responsabilidad, por lo que permiten responder a la aparente paradoja de cómo el sujeto moral puede ser responsable de su irresponsabilidad. Así como en la ética del discurso se entendería que el sujeto moral se ve impedido de aplicar la parte A, porque sus sistemas de autoafirmación no se lo permiten, generando lo que Maliandi denomina el paradigma de aplicabilidad de restricción compensada, que le permite ser irresponsablemente responsable al no cumplir con ello pero, comprometerse a cumplirlo en tanto se modifiquen las condiciones que se lo impiden y a contribuir a esa modificación en todo lo que pueda. En cambio, las cuatro perspectivas que aquí se han planteado se adscriben al paradigma de la convergencia buscando que el sujeto moral pueda, por lo menos como un *desideratum*, vulnerar lo menos posible las cuatro perspectivas en su accionar ético, aun reconociendo que, como la realización total de los principios, el respeto a las cuatro perspectivas es imposible. El hecho de ser descritas y tenidas en cuenta en la deliberación moral colabora a que el sujeto moral las respete en el futuro o se atenga a las consecuencias de sus actos, siendo consciente de las acciones que determinan su responsabilidad. Jonas habla de que ciertas personas tienen un “placer de la responsabilidad”, y que podría ser interpretado como una homologación entre la perspectiva epimelética y las otras perspectivas; una persona extremadamente altruista no tendrá inconvenientes en velar por el bien ajeno y, sus intereses personales, pueden convertirse en el cuidado de los intereses ajenos. Sin embargo, esta tendencia no abunda y en muchos casos, según algunos psicólogos, se vuelve enfermiza. El placer de la responsabilidad convive en la mayoría de las situaciones con momentos de lo que podría llamarse displacer de la responsabilidad. Estos momentos serían aquellos conflictos trágicos en los que el agente no logra figurarse una solución o una atenuación del conflicto. Es decir los conflictos entre perspectivas superan la capacidad de resolución del individuo o del grupo de individuos. En palabras de H. Keyserling en su obra *Renacimiento*:

La vida es esencialmente conjunto de conflictos opuestos y sin resolver, cooperación necesaria de lo racional y lo irracional, de forma y caos, de necesidad y libertad, de lo que tiene sentido y de lo que carece de él, de disonancia y armonía, todos ellos factores irreductibles como tales¹⁹².

De este modo las perspectivas restituyen la complejidad del ser responsable. En los capítulos subsiguientes se aplicarán estas perspectivas como categorías de análisis, con la finalidad de mostrar cómo están presentes en el pensamiento utópico.

¹⁹² KEYSERLING, H. G. von. *Renacimiento*. "La Filosofía del Sentido". Trad. J. Pérez Bances. Madrid, Espasa-Calpe, 1930.

PARTE III.

LA RESPONSABILIDAD

EN LA HISTORIA DEL UTOPISMO

Este es el último momento argumental de nuestra tesis donde se entremezclan el primer y el segundo momento (de carácter sincrónico) con el plano diacrónico, es decir, con la historia del utopismo. Además de esto, así como los momentos anteriores suponen la construcción de un aparato metodológico de dos conceptos raramente asociados, este momento constituye la aplicación de ese aparato a casos concretos de la historia del utopismo: puntualmente la utopías literarias que desde el siglo XVI constituyen un género literario diferenciable.

En los cuatro capítulos nos preguntamos, a partir de las definiciones de utopismo, el enfoque filosófico seleccionado y nuestra teoría del prisma de la responsabilidad, las siguientes cuestiones: ¿Cómo cuatro casos distintos de utopistas dieron respuesta al problema de la relación entre el utopismo y la responsabilidad? Más específicamente ¿cómo en su pensamiento se encuentran claves para resolver el problema del alcance, de la presencia/ausencia de la responsabilidad y su relación con las mentadas dicotomías (realismo/utopismo y ciencia/utopía)?

En primer lugar, abordamos la obra de Tomás Moro donde mostramos la primacía de la perspectiva eutínica de la responsabilidad por sobre las otras perspectivas. En segundo lugar, analizamos la obra de Tommaso Campanella para mostrar cómo el componente filogenético prevalece sobre todas las demás perspectivas. En tercer lugar, exponemos cómo en los escritos de Francis Bacon predomina la perspectiva ontogenética. Para, finalmente, describir los nuevos planteos utópicos de nuestra contemporaneidad como referentes de una reacción contra los anteriores autores, en defensa de la perspectiva epimelética.

Con la identificación de estas relaciones procuramos mostrar la necesidad de una convergencia entre las distintas posturas para desarrollar utopías que respondan mejor a nuestros problemas actuales.

CAPÍTULO 9.

MORO Y LA PERSPECTIVA EUTÍNICA DE LA RESPONSABILIDAD

Antes de que abordemos los tres subproblemas de la relación entre el utopismo y la responsabilidad en el caso de Moro, necesitamos contextualizar el esfuerzo del utopista inglés dentro de la tradición del utopismo.

El primero de los aspectos a puntualizar es el contexto en el que se desarrolla su obra y, el segundo, está dado por los predecesores (proto-)utópicos¹⁹³ que lo influyen. Una vez contextualizado el pensamiento moreano se despliega nuestra argumentación de por qué las respuestas al alcance, la presencia y las dicotomías de la responsabilidad y el utopismo nos llevan a pensar en la predominancia de la perspectiva eutínica en su *República de Utopía*.

9.1. El contexto histórico de Moro: el Renacimiento y el humanismo

En lo concerniente al primer punto, la situación histórica del desarrollo intelectual de Moro nos conduce al Renacimiento. Uno de los aspectos que llevó a Jules Michelet en el siglo XIX a llamar *Renaissance*, “nuevo nacimiento”, al período que suele situarse entre 1350 y 1600 en Europa, fue la vuelta al mundo antiguo en la forma de traducciones del griego al latín y del latín al vernáculo. A través de ese intento de comunicación directa con los clásicos por medio de la historiografía y la filología, se revisitaron muchas ideas paganas. Esto devino en una imbricación entre ese pensar y la cosmovisión cristiana, con las ventajas y dificultades inherentes a ese proceso. Para algunos autores la utopía que surge de esa fusión de mentalidades degenera en la idea de paraíso celestial al secularizarla. La búsqueda de un paraíso terrenal, humano, llega al punto incluso de ser concebida como una nueva forma de herejía, un nuevo avatar del pelagianismo¹⁹⁴.

¹⁹³ Desde el enfoque literario sólo podemos hablar de protoutopías antes de Moro, puesto que sólo con su obra se establecerá el género literario utópico. No obstante, desde nuestro enfoque filosófico hay utopías antes de Moro aún cuando estas no cumplieran los estrictos requisitos formales de la utopía novelada inaugurada con la obra homónima.

¹⁹⁴ Cf. MOLNAR, Th. *Utopismo: la herejía perenne*. Buenos Aires, Eudeba, 1970, y CIORAN, E. *Historia y utopía*. Barcelona, Tusquets, 1988.

En Moro las características renacentistas se nos hacen patentes por ejemplo en la construcción de términos a partir de formas neohelénicas tendientes a prestigiar la ficción. Por otro lado, la inclusión de elementos y autores clásicos en la república idealizada que describe, remarca cierto grado de admiración por la Antigüedad o por lo menos, la revitalización fictiva de escenarios del pasado. Esto se nos manifiesta puntualmente no sólo en los elementos griegos que están presentes en sus utopianos sino también en el enigmático elemento persa. La hipótesis más viable que podemos sustentar es que Moro se inspira en la eterna rivalidad de griegos y persas narrada por los historiadores griegos pero la representa desde la fusión post-alejandrina. Esto puede darse por dos razones, la primera de ellas es que considere a los dos pueblos como ya superados y por lo tanto inferiores o que los considere eclécticamente igual de notables. En la sección 9.3, veremos cómo la revalorización de lo pagano antiguo se complica al mixturarse con lo cristiano medieval.

En el contexto del Renacimiento, un movimiento cultural y pedagógico extrauniversitario, es crucial para la reflexión filosófica y traductológica del período: el humanismo. Son los círculos humanistas, principalmente los de la Toscana y los del Reino de Nápoles, los que inician la recuperación y traducción de fuentes griegas y latinas. La obra de estos autores itálicos supera a la de los árabes e hispanos de los siglos XII y XIII, puesto que cuenta con varias ventajas con respecto a aquella. En principio, la acogida de pensadores bizantinos en la península itálica, por ejemplo: Georgios Gemistos Plethon y Manuel Crisolaras. En segundo lugar, el desarrollo de la imprenta de Johannes Gutenberg y el consecuente surgimiento de una demanda de textos impresos. Por último, el mecenazgo de las múltiples repúblicas y principados de Italia y posteriormente de otros puntos de Europa Occidental. Los humanistas son en su mayor parte secretarios o funcionarios de príncipes, encargados de la composición de discursos, epístolas, traducciones y libros que estimulan la gloria del principado y su familia regente. Por oposición a las universidades y, debido al redescubrimiento de textos griegos, se da un repudio a una gran parte de la escolástica aristotélica al tiempo que un acercamiento al neoplatonismo. Se traducen obras griegas al latín y latinas y helénicas a las lenguas vernáculas. Los *volgarizzamenti* son una novedad del período, puesto que emplean a humanistas en traducciones didácticas.

El término humanista surge en este período, creado del mismo modo que los términos “legista”, “jurista”, “canonista” y “artista” y se refería a aquél versado en

los *Studia Humanitatis*, las artes liberales, herederas del *trivium* y el *quadrivium* medievales que incluían: la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía moral¹⁹⁵.

Consecuentemente con los aspectos antes descritos, Tomás Moro puede ser definido como un genuino humanista. En primer lugar, por su admiración hacia los autores clásicos y su conocimiento de las lenguas griega y latina de los que hace uso en sus obras. En segundo lugar, porque su tarea es mayormente extrauniversitaria, puesto que se desempeña al servicio del rey de Inglaterra, Enrique VIII, como embajador en los Países Bajos y como canciller. Podría objetarse que también es un “jurista” al ser abogado y docente de leyes, sin embargo, su enfoque didáctico está empañado por el humanismo al abordar en sus clases textos protoutópicos como la *República* de Platón y *La ciudad de Dios* de Agustín de Hipona.

Por otro lado, su amistad con Erasmo de Róterdam tiene un fuerte ascendiente sobre él, dado que con él comparte traducciones del griego y del latín, cartas y todo tipo de bromas literarias. Esto es llevado a tal extremo que Moro cuenta con la ayuda del holandés y de su círculo de humanistas para publicar su *Utopía*, quienes colaboran con cartas ficticias. La amistad y las bromas entre ellos las hallamos del lado de Erasmo cuando le dedica su *Elogio de la locura (Encomium Moriae)* inspirándose en un juego de palabras entre *Morus* (Moro) y *Moria* (locura). Por último, otro aspecto que da cuenta del papel humanista de Moro son sus obras en lenguaje vulgar. Entre estas se destaca particularmente su *Life of Picus*, breve biografía del filósofo toscano Givoanni Pico della Mirandola.

Estos aspectos nos ofrecen un Moro imbuido en el espíritu de su época. Consciente de las principales tendencias intelectuales. Transmitiendo los nuevos saberes a partir de traducciones y cartas con otros humanistas. El papel notable de Moro en la intelectualidad europea del siglo XVI nos explica el éxito editorial que generó su *Utopía*. El beneficio que supone el avance técnico de Gutenberg para la expansión de sus ideas propicia que en poco más de un siglo, su libro alcance veintiuna ediciones en once ciudades europeas distintas¹⁹⁶.

¹⁹⁵ KRISTELLER, P. O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Trad. F. Patán López. Madrid, FCE, 1993, p. 39-40.

¹⁹⁶ La primera edición fue impresa en Lovaina en 1516, la segunda en París en 1517, la tercera y la cuarta en Basilea en 1518, la quinta en Florencia en 1519, la sexta en Lovaina en 1548, la séptima en Colonia en 1555, la octava en Basilea en 1563, la novena y la décima en Lovaina en 1565, la undécima y la duodécima también en Lovaina en 1566, la decimotercera en Wittenberg en 1591, la

9.2. Los antecedentes utópicos entre los antiguos griegos

Antes de comenzar el análisis de la utopía de Moro y su recepción posterior dentro de la tradición utópica es preciso hacer algunas observaciones en torno a la figura de lo que en el segundo capítulo se dio en llamar “protoutopías”. Bajo ese neologismo se agrupa un conjunto de textos que, pese a no formar parte del denominado género literario utópico, presentan ideas que son asimilables al utopismo en sentido amplio, y que, de hecho, influyen notablemente en la forma en que se manifiesta la relación entre utopía y responsabilidad en los utopistas propiamente dichos. La vuelta al pensamiento en torno al ideal de comunidad y a los peligros a los que se enfrenta el seguir un modelo equivocado, es el fruto del *Zeitgeist* renacentista que a fuer de leer a Platón y otros clásicos griegos terminó por aprehender ciertos tópicos filosóficos, como el de la constitución ideal o *politeia* abordado no sólo por el filósofo ateniense, sino también por Protágoras de Abdera y Zenón de Citio. Pero la lista de protoutopías no se agota en esos tres filósofos sino que ofrece un variado espectro de ejemplos de distintas escuelas antiguas. Uno de los registros más añejos es el ofrecido por Aristóteles en su *Política*, al considerar al milesio Hipodamo como el primero en vincular el urbanismo con la constitución ideal de una *polis*¹⁹⁷. *Politeia* y *polis* tienen una relación semántica directa, en tanto que la primera no sólo es el título por el cual se conocieron las obras en torno a la constitución ideal de Protágoras, Platón y Zenón, sino que según las investigaciones filológicas contemporáneas tendría la significación de “aquello que beneficia o daña a la *polis*”¹⁹⁸, en conjunción a los significados duales de ley fundamental y conjuntos de hábitos y costumbres¹⁹⁹. La *πολιτεία* es lo propio de la *πόλις*, es política, lo propio

decimocuarta en Francfort del Main en 1601, la decimoquinta en Hannover en 1613, la decimosexta en Hannover en 1619, la decimoséptima en Milán en 1620, la decimoctava en Colonia en 1629, la decimonovena y la vigésima en Ámsterdam en 1629 y 1631, la vigésima prima en Oxford en 1663.

¹⁹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Politeia* (La Política). Trad. M. Briceño Jáuregui. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989. Libro II, pp. 220-225 (1267b-1269a).

¹⁹⁸ JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau y W. Roces. 2a. Ed., FCE, México, 1985, p. 857.

¹⁹⁹ LISI, F. L. “Las constituciones de los filósofos”, en: *Actas del IX Congreso Español de Estudios clásicos*. Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 1995, Vol. I p. 85-90.

del *πολίτης* y también el conjunto de sus buenas costumbres como lo atestigua el adjetivo inglés *polite* heredado del vocablo griego para ciudadano. El castellano hace lo mismo con *civis* y *urbs* en los términos de escaso uso contemporáneo como son civilidad y urbanidad. De este modo, puede pensarse el problema de la constitución ideal no sólo como un problema político-legal sino también como un problema ético-antropológico. Para ofrecer un panorama breve pero representativo del tratamiento de ese tópico se seleccionaron cinco protoutopías que serán representativas de la problemática no sólo por su abordaje sino por la influencia que ejercen en los pensadores renacentistas: Platón, Evémero, Yámbulo, Aristófanes y Luciano. Tres de ellas representan modelos regulativos de sociedad, esto es, tienen una tendencia eutópica. Las otras dos apelan a lo que aquí se llama modelo preventivo o distópico en un antecedente de las sátiras utópicas de los siglos XVII y XVIII que abordaremos con mayor detalle más adelante²⁰⁰.

El primero de los autores elegidos es Platón. El ateniense ofrece por lo menos cuatro escritos que pueden ser considerados *protoutópicos* de tendencia *eutópica*: la *República*, las *Leyes*, el *Timeo* y el *Critias*. Nos parece conveniente detenernos sólo en la primera por ser, junto con las obras de Luciano de Samosata y de Agustín de Hipona, una de las tres grandes influencias de Tomás Moro a la hora de la creación de su *Utopía*. En su constitución ideal, que él mismo denominará Calípolis (*Καλλίπολις*)²⁰¹, es decir la Ciudad Bella, Platón establece por boca de Sócrates algunos puntos que reaparecerán en las eutopías renacentistas. En primer lugar, una *élite* intelectual gobernante constituida por los guardianes-filósofos (*φυλακῆς*), que reaparece como una opción para asegurar el cumplimiento de la responsabilidad filogenética, a los ojos de Hans Jonas:

A menos (...) que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurran en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no se aparte por la fuerza a la multitud de personas que siguen uno u otro camino, no habrá (...) tregua para los males del género humano. Sin esto, no

²⁰⁰ Para otras protoutopías como las de los cínicos y los estoicos *vide* DAWSON, D. *Cities of the Gods*. "Communist Utopias in Greek Thought". Nueva York, Oxford University Press, 1992.

²⁰¹ PLATÓN, *República*. Trad. A. Gómez Robledo, UNAM, México, 1971, p. 259 (527c).

podrá nacer jamás, en la medida en que es realizable, ni ver la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra²⁰².

Notamos en este pasaje cómo la clase dirigente no sólo debe estar conformada por filósofos, sino que todos los filósofos deben estar en esa clase. En adición a esto, otro hecho destacable de la cita es que parece haber cierto carácter programático en la obra cuando se habla de “realizabilidad”²⁰³.

En segundo lugar, en Platón aparece una definida jerarquización de la sociedad derivada de una concepción funcionalista de la justicia:

Lo que desde el principio, cuando asentábamos los fundamentos de la ciudad, establecimos como un deber de uniforme observancia, es, a lo que me parece, la justicia, la cual es, en todo caso, una forma de ese deber. Y acuérdate que también establecimos, y reiteradamente lo repetimos, que cada uno debe ocuparse sólo en una de las cosas de la ciudad: aquella para la que su naturaleza tiene mayor aptitud nativa (...) la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo de los demás²⁰⁴.

Y por último, una concepción colectiva de la felicidad (manifestada a veces como comunidad de mujeres y niños, comunidad de bienes y comidas comunes):

...no hemos constituido la ciudad con la mira de que una clase única sea especialmente feliz, sino a fin de que lo sea, en el mayor grado posible, la ciudad entera; porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos, más que en otra alguna, la justicia...²⁰⁵

Estos tres elementos reaparecen matizados en las obras de Moro, Campanella y Bacon. No obstante, no sólo Platón traza una *polis* ideal con sus palabras, dos siglos más tarde pueden encontrarse en la *Bibliotheca historica* de Diodoro Sículo, en los libros V y VI, las referencias conocidas a la eutopía de Evémero de Messina (340-260 a.C.). En esta selección que el siciliano hace de su compatriota, es descrita

²⁰² *Ibíd.* p. 191 (473d).

²⁰³ Algunos autores como CIORĂNESCU, o DE LA PIENDA, cuestionan la interpretación moderna de la realizabilidad de la Calípolis al considerar que hay en Platón una concepción del tiempo ligada más a un Sino fatal propia de su herencia pitagórica tal como se vuelve a manifestar en su inacabado y más extenso escrito: *Las leyes*.

²⁰⁴ PLATÓN, *Ob. cit.* p. 137 (433a-b).

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 119 (420b).

la isla imaginaria denominada *Τερα*, epónima del texto perdido de Evémero (*Τερα Αναγραφή*) citado como fuente por Diodoro. La isla está habitada por los panqueos, por lo cual es denominada *Νηος Πανχαια* o *Πανχαυτις*²⁰⁶. Su población está dividida en tres grandes clases, lo que recuerda a la *República* platónica pero, a diferencia de aquélla, aquí la clase superior es la de los sacerdotes seguida por la de los granjeros y concluida con la de los soldados²⁰⁷. Los sacerdotes guardan el secreto grabado en una estela de oro, de que los dioses y héroes como Zeus, Urano y Heracles, fueron humanos que hicieron hazañas y que por ello fueron encumbrados en las memorias de sus predecesores. Esta explicación de la génesis de las divinidades de fuerte postura secularizadora tiene en los modernos utópicos un digno par cuando establecen la secularización del Reino de los Cielos o, en términos de los griegos, el mismísimo Olimpo reconstruido por y para los humanos.

En tercer lugar, si seguimos al especialista Doyne Dawson, la Heliópolis del ignoto Yámbulo (s. II-I a. C.) constituye una versión distorsionada del utopismo estoico²⁰⁸. La única referencia a la *Ciudad del Sol* de Yámbulo es proporcionada por Diodoro Sículo en su *Biblioteca Histórica* (Libro II, 55-60)²⁰⁹. En ella, Diodoro describe las costumbres heliopolitas como si se tratase de un lugar real. El testimonio proviene del propio Yámbulo quien, mientras recorre los mares árabes, es raptado junto con un compañero griego por etíopes y ambos son enviados en un extraño ritual a la isla del Sol²¹⁰. En ella los dos griegos son testigos de las particulares costumbres de los locales:

Ellos no se casan, nos dijeron, sino que poseen a sus hijos en común, y tratando a los niños como si pertenecieran a todos, los aman equitativamente; y mientras los niños son infantes las nodrizas a menudo los truecan de modo que las madres no puedan conocer su propia descendencia. Consecuentemente, ya que no hay rivalidad

²⁰⁶ El término *Πανχαια* podría ser traducido como “totalmente excelente” y subsiguientemente, *Νηος Πανχαια* sería la isla totalmente excelente y *Πανχαυτις* la tierra totalmente excelente.

²⁰⁷ La primera tiene añadida la de los artesanos y la última la de los pastores.

²⁰⁸ Cf. DAWSON, D. *Cities of the Gods*. “Communist Utopias in Greek Thought”. Nueva York, Oxford University Press, 1992.

²⁰⁹ Cf. DIODORUS OF SICILY. *The Library of History*. Vol. II, Trad. C. H. Oldfather, Londres, W. Heinemann Ltd., 1967. Book II, 55-50.

²¹⁰ El traductor supone que es Ceilán, hoy Sri Lanka, aunque no hay demasiadas referencias salvo que es una isla al sur del Océano Índico.

entre ellos, nunca experimentan desórdenes civiles y nunca cesan de colocar como el valor más alto a la armonía interna²¹¹.

Tal como subraya el traductor inglés Oldfather, hay aquí un dejo platónico. El argumento de que la comunidad de hijos contribuye a la armonía de la *polis* ya aparece en la *República* de Platón (libro V)²¹².

Dentro de las protoutopías de tendencia distópica o que conforman sátiras de las anteriores se destacan por sobre cualquier otro, dos autores: Aristófanes (444-385 a.C.) y Luciano de Samosata (125-181 d.C.), particularmente dos de sus trabajos *Las aves* y *La historia verdadera*, ambos por contribuir directamente al subgénero denominado “sátira utópica”, la forma tomada por el distopismo moderno durante los siglos XVII y XVIII.

El filósofo español Gregorio Luri Medrano subraya en su análisis de la obra *Las aves* de Aristófanes, que el contexto de la misma es el de la guerra de Atenas con Esparta. En ese espacio-tiempo *Evelpides* (buena esperanza) y *Pisterero* (compañero persuasivo), desean curarse la “enfermedad del desencanto político”²¹³. Por tanto, confiando en la capacidad de las aves para ver más allá de los horizontes, se embarcan en la búsqueda de una *polis* ideal. Luri aclara que “en el imaginario griego estaba muy presente la ciudad ideal, pero estaba localizada en un pasado mítico”²¹⁴ en el Tiempo de Cronos y en la Edad de Oro de Hesíodo, por lo cual se explica el desencanto de los protagonistas. Con la ayuda de Tereo, Pisterero forja una ciudad amurallada situada estratégicamente en el aire intermedio entre los dioses y los humanos, dejando sin sacrificios a unos y desamparados a otros. Los dioses se vieron obligados a aceptar las condiciones de Pisterero y éste logra casarse con *Basilía* (la soberanía) convirtiéndose en soberano todopoderoso, mientras que Evelpides gradualmente desaparece de la escena. No es un argumento distinto del empleado por los críticos de la utopía del siglo XX quienes afirman que la esperanza utópica se diluye en persuasivas consignas políticas que no hacen más que acrecentar un poder centralizado que respeta poco y nada los altos objetivos prefijados.

²¹¹ DIODORUS, Ob. cit., 58, p. 75.

²¹² Cf. PLATÓN, Ob. cit., cap. V.

²¹³ LURI MEDRANO, Gregorio. “La ciudad de las nubes” en: *Prometheus*. Revista de Cultura, Nº 28, 2009, ISSN 1850-2911, p. 15.

²¹⁴ *Ibíd.* 16.

Luciano de Samosata en su *Historia verdadera*, presenta su narración de un modo paradójico al afirmar:

...viendo que no tengo a mi disposición hechos verdaderos para contar –porque todavía no me ha ocurrido nada interesante– me decidí a decir mentiras, pero mentiras que se pudiesen reconocer mucho mejor que aquellas que dicen los otros: porque, de hecho, al menos en un punto diré la verdad, si declaro que estoy mintiendo²¹⁵.

Luciano está influido por Aristófanes en su estilo cómico y por Yámbulo en el viaje de aventuras²¹⁶ aunque también por la *Odisea* de Homero y las historias de Heródoto. Las descripciones del protagonista en la Luna, la Estrella de la Mañana, Lucinópolis, Nefeloquigia y las islas Bienaventuradas, entre otros lugares inverosímiles, inspiraron a T. Moro, J. Hall, J. Swift y Cyrano de Bergerac, entre otros. La sátira de Luciano no sólo tiene una intención lúdica sino que, como las comedias de Aristófanes, ataca directamente a filósofos y viajeros y a su combinación: los pensadores eutópicos. Este ataque pone de manifiesto que la persuasión de los utopistas no es más que una mentira disfrazada. Luciano lleva al absurdo los viajes maravillosos y se mofa de los intentos protoutópicos considerándolos falaces, al mismo tiempo que denuncia la grandilocuencia y la mistificación como herramientas políticas.

Con este breve recuento procuramos mostrar cómo en las protoutopías la inevitable contradicción entre modelo y anti-modelo subyace a todo pensar utópico. Toda crítica de la sociedad en pos de una mejor sociedad (eutopismo) tiene un necesario movimiento racional y dialéctico de crítica de la crítica (distopismo). Como se afirmó en el capítulo octavo en la comparación con Jonas, ya hay en Platón un conflicto entre las perspectivas filogenética-eutínica y la ontogenética-epimelética que se resuelve a favor de la primera diáda por la cual el liberto de la cueva, pudiendo irse a su antojo, se empeña en mostrarles la luz del conocimiento a sus pares. Ya Aristófanes por medio de la *ὑβρις* de sus personajes, reclama la defensa de las perspectivas ontogenéticas y epimeléticas por medio de Evelpides y Pisterero, preanunciando del modo inverso la discusión de Moro-personaje y Rafael Hitlodeo en su afirmación y rechazo respectivamente, de la responsabilidad del filósofo o en

²¹⁵ LUCIANO. *Storia vera/Dialoghi dei morti*. Trad. M. Vilardo. Milán, Mondadori, 1991, I.4, p. 5.

²¹⁶ *Ibíd.*, I.3, p. 3.

su caso del intelectual humanista de servir a los reyes o no. Pero para que ese diálogo sea posible han tenido que pasar más de una decena de siglos en los que las perspectivas de la responsabilidad ontogenética y epimelética no fueran vistas como una *ὑβρις* sino como un derecho natural del individuo.

9.3. El problema del alcance de la responsabilidad en la obra de Moro

*No creo que se pueda obtener
Verdadera justicia o prosperidad
Mientras exista la propiedad privada y
Todo sea juzgado en términos de dinero...*
Tomás Moro, Utopía²¹⁷.

Podemos dividir la obra de Moro en tres grandes períodos, el primero caracterizado por las inquietudes predominantemente humanistas (1500-1520). Este incluye, además de la utopía que interesa a este capítulo, sus traducciones del protoutopista Luciano de Samosata que datan de 1506, publicadas en vida y póstumamente, y su traducción de *La vida de Pico della Mirandola* que data de 1510. También sus *Poemas latinos* de 1518 y su *Historia del rey Ricardo III*, de 1518 publicada póstumamente. La segunda etapa está marcada por las disputas religiosas (1520-1533): *Respuesta a Lutero* de 1523, *Diálogo sobre las herejías* de 1530, *La confutación de la respuesta de Tyndale* de 1532, *Respuesta a un libro venenoso* de 1533, entre otros. Y por último, el período de consolación cristiana (1533-1535) que marca el refugio del autor en su fe hasta su muerte: *Tratado sobre la pasión* de 1534, *Diálogo de la consolación contra la tribulación* del mismo año y, *Tratado sobre el cuerpo bendito, Las instrucciones y plegarias y De la tristeza de Cristo* (los tres de 1535).

El *Libellus... deque nova Insula Utopia* tal como su nombre lo indica parece haber sido considerado desde su concepción una obra menor (*libellus*). Es la obra de un humanista afecto a Luciano de Samosata y por tanto tiene la forma de la sátira antigua. Sin embargo, al mismo tiempo tiene una lúcida crítica de Inglaterra en su época. Esta dualidad nos presenta un gran problema hermenéutico ya que es pasible

²¹⁷ MORO, T. *Utopía*. Buenos Aires, Losada, 2003, p. 84.

de múltiples interpretaciones, según consideremos los aspectos estructurales que se expondrán a continuación.

La *Utopía* moreana es un diálogo dividido en dos partes, la primera presenta una crítica al sistema económico y penal de Inglaterra en el siglo XVI y la segunda, la descripción utópica propiamente dicha. De esta bipartición se extraen las dos funciones principales de la utopía como modo de pensamiento: por un lado, la función crítica con respecto a la realidad del autor de lo cual constituye un ejemplo el libro I y, por el otro, la función fictiva que describe una sociedad ideal para contrastarla con la real, el libro II. Según el testimonio histórico dado por las cartas, Moro escribió la segunda parte previamente a la primera.

En ambos libros la figura central es un imaginario marino portugués, con la particularidad de ser también un humanista: Rafael Hitlodeo (*Raphael Hytlodaeus*). Él habría sido abandonado durante la expedición de Américo Vespucio en las tierras americanas. Lo que da cuenta del conocimiento de Moro de los diarios de viajes, un saber que pudo haber acrecentado durante su estadía en los Países Bajos en donde escribió *Utopía*. Hitlodeo, en su vagar por el nuevo continente, dio con un pueblo que excedía moral y técnicamente a los contemporáneos europeos. Los otros personajes centrales del libro son el propio Moro (*Morus* en el texto latino) y su amigo Pedro Egidio (*Petrus Aegidius*). El hecho de que el autor se muestre también como un personaje, supone uno de los primeros problemas hermenéuticos al que se enfrenta todo lector de la obra: ¿el personaje-Moro, en adelante «*Morus*», representa las ideas del autor-Moro? La respuesta a este problema es crucial porque la postura de «*Morus*» en el texto es la de una defensa del *statu quo* y un deseo, pero al mismo tiempo un escepticismo muy marcado, con respecto a la posibilidad de que los europeos lleven un modo de vida utópico. Si la respuesta a este problema fuera positiva el alegato en contra de las injusticias de su tiempo, que está presente en todo el libro I, se vería relativizado. En cambio, si la respuesta fuera negativa y se asociase a Moro-autor con Hitlodeo en una suerte de *alter ego*, se genera un nuevo problema: ¿cómo hacer coincidir los ideales que el autor sostuvo a lo largo de su vida con los que expresa el marino portugués en la utopía? El más llamativo de ellos es el paganismo de los utopianos con el catolicismo a ultranza que hace que Moro pierda la vida. En otras palabras, en este aspecto entra en juego la primera problemática de la relación entre el utopismo y la responsabilidad: el problema del alcance de la responsabilidad del utopista con respecto a su obra. ¿Moro escribía para deleitar a

sus amigos humanistas con chistes neohelénicos, como se sigue de la onomástica del libro y pueblos imaginarios con costumbres risibles? O, ¿escribía para eludir una realidad social que era imposible de cambiar pero que, en su fuero interno, como humanista y ser racional sensible al padecer ajeno, necesitaba sublimar en arte? O, por último, ¿Creía en el ideario estoico-epicúreo que sostenía la óptima república de Utopía y consideraba que de él podría surgir el programa que lograra la aplicación especular en Inglaterra y Europa en su época?

Argumentos probatorios de la primera postura serían los nombres de etimología griega: la república de *Utopía* y su fundador el general *Utopo* (no lugar), el navegante *Hitlodeo* (quien habla patrañas), la ciudad capital *Amaurota* (envuelta en nieblas), el río *Anhidro* (sin agua), el príncipe *Ademos* (sin pueblo), los *alaopolites* (ciudadanos sin pueblo), los *nefelogenetas* (originados en las nubes, término usado por Luciano de Samosata y acuñado por Aristófanes). De la traducción que podría hacer cualquier humanista contemporáneo de Moro que tuviese nociones de griego, resultaría algo así como: «acerca de la república que no tiene lugar en ningún lado, fundada por quien tampoco tiene lugar en el mundo, contada por un divulgador de patrañas, que narra acerca de la ciudad envuelta en nieblas, el río que no tiene agua, el príncipe que no tiene pueblo, incluso los vecinos ciudadanos que carecen de pueblo y los que han surgido de las nubes». El delirante resultado hace pensar en que, además, hay una *intentio ludica* en la escritura moreana.

Esto se ve apoyado por los términos latinos que elige para el título *Libellus aureus non minus salutaris quam festivus de optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia*. El hecho de que sea un *libellus*, un librito, un libro menor. *Aureus*, áureo, de oro, algo contradictorio si se lo compara con el desprecio de los utopianos por el oro, al que usan para sus letrinas y, por último, el carácter *festivus*, festivo, alegre, que hace pensar en la finalidad *salutaris*, saludable, de criticar por medio de la risa más que adoctrinar sobre un programa de cambio social. Sin embargo, no se sigue del hecho de que Moro tiñese de humor sus páginas que no hubiera una crítica de su sociedad, pero sí alerta sobre el valor que el modelo fictivo propuesto pueda tener en su cosmovisión y, por lo tanto, del grado de responsabilidad que pueda atribuírsele a la hora de pensar esa república como un programa político.

La segunda pregunta puede convivir con la respuesta dada a la primera. Si se piensa en la sensibilidad de Moro ante la injusticia social y su frustración a la hora de

procurar generar un cambio, la escritura y sobre todo el humor ofician de remedio del alma (*επιμέλεια*). Así como Robert Burton descubriera que pensar su república poética lo ayuda a curar su melancolía, Moro al imaginar su utopía haría lo mismo, como se atribuye a Epicuro: “es preciso filosofar y reír”. No es casual que Moro apele a una hedonística epicúrea al establecer el placer como eje de la vida de los utopianos, ordenado en placeres superiores e inferiores, al tiempo que lo casa con el ideal de virtud estoico: “vive según la naturaleza”. Los utopianos, cual paganos virtuosos, viven en austera pero colectiva felicidad. El problema de esta interpretación surge de doble forma: primero, ¿por qué la exigencia de verosimilitud? Es decir, ¿por qué Moro se toma tantas molestias para hacer reír a sus amigos humanistas creando un sistema verosímil y no se dedica como su querido Luciano a inventar estados en el Sol, mundos del revés donde todo lo que ocurre es el opuesto exacto de lo que ocurre en la Tierra? La otra incógnita sería, ¿por qué Moro afirma que Hitlodeo tiene la intención de cristianizarlos? ¿Qué rol juega el elemento persa en los utopianos presente en su mitraísmo, su lenguaje y en términos como *barzanes* y otros?

Ante la pregunta de si él creía en ese sistema y estaba dispuesto a aplicarlo en el modo de un programa, hay dos interpretaciones vigentes y en cierto sentido conciliables. Por un lado, la “interpretación católica”²¹⁸ de la obra de Moro propuesta por uno de sus biógrafos, R. W. Chambers, que tiende a ver en el texto una sátira de corte lucianesco que retrata a unos paganos viviendo en un Estado de austera felicidad, lo cual hace más ominoso aún el estado de los cristianos en época de Moro quienes, pudiendo superar esa austera felicidad, se encuentran peor que los mismos utopianos. Es decir, esta interpretación remarca que la *Utopía* no es el máximo ideal de su autor, sino que es una construcción lo más virtuosa posible dentro del ámbito del paganismo pero que puede ser superada con la revelación cristiana. Por otro lado, está la interpretación que podría llamarse de la “complejidad vital de Moro” sostenida por R. Trousson, quien afirma que en él estaban en pugna tres funciones e ideales distintos: el religioso, el político con conciencia social y el humanista. En este trabajo se da preeminencia a la primera interpretación porque permite dar cuenta de la relevancia del *libellus* al tiempo que justifica el tono satírico. No obstante, la

²¹⁸ Desde la biografía crítica de R. W. Chambers sobre Moro, esta interpretación fue ganando más adeptos en el mundo anglosajón, H. W. Donner le dio el nombre de «the Roman Catholic interpretation» cf. ELLIOT, R. C. “The Shape of Utopia” en: MORE, Thomas. *Utopia*. Nueva York, Norton Critical Edition, 1992, p. 181.

interpretación de la complejidad vital de Moro no es despreciable, puesto que tenerla en cuenta ayuda a no buscar una excesiva coherencia entre obra y biografía.

Siguiendo con el detalle del argumento en el primer libro se ponen en cuestión principalmente dos temáticas: el cuestionamiento del gobernador filósofo tal como lo propuso Platón o, en la versión gobernador asesorado por filósofo, y el problema de las penas capitales que buscan disolver las consecuencias de un voraz sistema económico en ascenso. Con respecto a la primera temática, en el texto Rafael es anti-platónico, el filósofo no tiene nada que hacer con el rey, este último es caprichoso en demasía y su asesor se juega la vida en cada consejo. En cambio “Morus” en el texto, propone una especie de justo medio entre el desinterés y el compromiso, optar por el mal menor acompañando y aconsejando mientras el temperamento del rey lo permita. La historia le dará la razón a Rafael. En cuanto a la segunda temática, Rafael hace una lúcida crítica del sistema de los *enclosures*. Este sistema privilegiaba el aprovechamiento de las tierras para el pastoreo del ganado lanar y dejaba a una gran cantidad de trabajadores agrícolas junto con sus familias en la condición de mendigos. Este problema se veía agravado por las milicias inactivas y desencadenaba problemas de inseguridad. La solución de la época era la pena de muerte tanto para el que robara como para el que cometiese homicidio u otro acto criminal. El razonamiento expuesto por Rafael comienza con una metáfora:

Vuestras ovejas (...) que tan mansas eran y que solían alimentarse con tan poco, han comenzado a mostrarse ahora, según se cuenta, de tal modo voraces e indómitas que se comen a los propios hombres y devastan y arrasan las casas, los campos y las aldeas²¹⁹.

Es decir, los hombres al ser expulsados de sus trabajos y de las tierras de las que subsistían para hacer pastar el ganado lanar, que era más redituable y necesitaba menos mano de obra, se ven obligados a delinquir para sobrevivir y por ello son ajusticiados con la pena capital. Para Rafael, y en esto coinciden los presentes, ese *modus operandi* no tiene nada de justicia e incluso insta a que los crímenes sean mayores, puesto que se juzga con la misma pena tanto el robo menor como el homicidio. Aquí se da el punto que le permite a Moro-autor incluir la descripción

²¹⁹ MORO, T. en Ímaz, E. Ob. cit., p. 53.

utópica, puesto que se compara ese procedimiento cruel llevado a cabo en Inglaterra, con el sistema utopiano.

El epígrafe usado en esta sección está en las últimas páginas del libro I y es por boca de Hitlodeo que se hace el vínculo con el libro II y con Platón mismo: el comunismo de Moro en *Utopía*. Los utopianos, así como los guardianes de Platón en la *República*, tienen todo en común pero, a diferencia de estos, aún mantienen una institución fundamental para un católico como Moro: la familia. Se cree que su comunismo está inspirado en la comunidad de bienes de los primeros cristianos, tal como argumenta el mismo T. Campanella cuando defiende su *Ciudad del Sol* en las *Cuestiones Políticas*²²⁰. Hitlodeo comienza describiendo ese Estado óptimo, austeramente feliz y justo, empezando por algunas indicaciones geográficas que juegan con la imprecisión y la precisión. No se sabe dónde está ubicada la isla, pero se sabe su tamaño y que en el pasado era una península llamada Abraxa. Posteriormente, se detiene en la forma de sus ciudades estructuradas bajo un sistema de clanes al estilo romano. Estas ciudades son todas idénticas a su capital, Amaurota. Luego, describe a los magistrados que rigen la isla con su jerarquía (nacida del mismo núcleo familiar) para ir, *a posteriori*, a los oficios realizados en el país, las relaciones familiares, los viajes, los esclavos, los enfermos, los matrimonios, la guerra y la religión. Sería ocioso detenerse detalladamente en cada uno de los aspectos, para no extender en demasía esta sección lo mejor será desarrollar, explícitamente, aquellos que permitan delinear la concepción de responsabilidad de Moro en su “utopía”.

El eje de toda la obra está en la familia entendida como el núcleo social de la república utópica. Recuperando y adaptando una idea de L. Mumford, puede decirse que el modelo social paradigmático en Moro es el familiar-humanista, así como en Platón lo es el del soldado-filósofo, en T. Campanella el monje-soldado y en J. V. Andreae, el familiar-artesano²²¹. Tomando como punto de partida esta clave, podemos proseguir a analizar el resto de los factores. En principio, los magistrados se nombran a partir de la misma familia y reproducen el rol del *pater familias*. El hombre maduro tiene el mayor poder en la familia, luego siguen los jóvenes, las mujeres y los niños. Cada treinta familias eligen un *filarca* o *sifogrante* para su

²²⁰ CAMPANELLA, T. en Ímaz, E. Ob. cit., pp. 211-219.

²²¹ MUMFORD, L. *The Story of Utopias*. Nueva York, Boni & Liveright, Inc., 1922, p. 105.

representación, y cada diez filarcas, un *protofilarca* o *traníboro* que los preside. Éstos, reunidos en asamblea con los otros magistrados, eligen un *ademos*, antiguamente llamado *barzanes*, una especie de alcalde²²² de la ciudad. En esta rígida estructura notamos el poder de la tradición. Las jerarquías tienen grados de responsabilidad asumida por el escalafón que ocupan. Estos escalafones son una combinación entre la estructura de la República Romana y la de los monasterios como el de los cartujos al que el propio Moro estuvo cercano.

Consideramos que tanto en su utopía como en su vida, Moro dio privilegio a la perspectiva eutínica por sobre todas las otras. Es lógico que lo hiciera como jurista y como amante de los clásicos. Es por ello que notamos una cierta coherencia entre su relato utópico y su biografía. Sin embargo, su ficción tiene una ventaja por sobre su vida. En ella él pudo resolver no sólo los conflictos interspectivales para darle prioridad a la ley positiva del general Utopus, sino que evitó el conflicto intraperspectival dentro de la perspectiva eutínica. En su vida no logró encontrar la convergencia entre la ley divina y la ley del monarca por lo cual, sacrificó la perspectiva ontogenética, es decir, la autoconservación en pos de una forma de la eutínica, el respeto por la ley de su religión.

9.4. El problema de la presencia/ausencia de la responsabilidad entre los utopianos

Siguiendo con la descripción de la responsabilidad utopiana, es decir en el marco de la ficción de Moro, es importante que exponamos el papel que juega el trabajo en el contexto de la fundamentación de la presencia de la responsabilidad entre los utopianos. En *Utopía* hay dos tipos de trabajos, por un lado, el trabajo agrícola en las afueras de la ciudad y, por el otro, los oficios prácticos en el interior de cada urbe. Todo utopiano tiene que saber un oficio del mismo modo que todo ciudadano está obligado a trabajar también en el campo. La jornada laboral en Utopía es de seis horas y el trabajo del ciudadano promedio está organizado de un modo cíclico: trabaja dos años con su familia en la ciudad, realizando el oficio que

²²² Se prefiere el término “alcalde” de Nicolini (Losada), al de “jefe” de Millares Carlo (FCE), aunque ambos buscan traducir el original *princeps* en un sentido no monárquico, puesto que Moro está describiendo una república y usa la palabra latina en el sentido de *primus inter pares*.

aprendió de su padre y dos años va a al campo, también con su familia. De este modo, todo habitante es responsable por la producción de las materias primas que sostienen a la población de la isla y al mismo tiempo de la manufactura de las principales herramientas y los derivados de esas materias primas. No obstante, no hay lugar para ninguna clase de especulación económica puesto que el comercio está prohibido, el oro y las piedras preciosas son despreciados y vistas como artículos de niños o de esclavos y el libre tránsito de una ciudad a otra (o fuera de la isla), debe estar previamente autorizado por el Estado. Todos están obligados a hacer ese trabajo rotativo para sostener la economía de la isla; salvo aquellos que, luego de haber aprendido un oficio, en las horas de ocio aprovecharon las lecciones gratuitas y demostraron aptitud para el estudio. Los mismos, alrededor de quinientos por ciudad, se encuentran exentos del trabajo cíclico y son destinados a las magistraturas. Los otros que permanecen exentos también son los sacerdotes que según Hitlodeo no llegan a superar los trece por ciudad. Por último, están aquellos que realizan los peores trabajos: que van desde faenar animales hasta limpiar letrinas, estos son los esclavos²²³. Pero antes de exponer el tema, es importante notar cómo los magistrados constituyen una *élite* ilustrada en las letras y se asemejan a los guardianes-filósofos platónicos, puesto que detentan el conocimiento, toman las decisiones y están exceptuados del trabajo manual. Es en este sentido en el que la responsabilidad de la totalidad de los habitantes es matizada en distintas capas sociales en las cuales podemos reconocer se las considera exentas de responsabilidad: unas por un estatus superior a la media –esto es, la *élite* de los magistrados y el ejemplar grupo de sacerdotes— y las otras por ser consideradas inferiores, degradadas o autodegradadas – los reos y los esclavos—.

No obstante lo anteriormente dicho, podemos entender el tema de la esclavitud en Moro como la respuesta al problema del modo en el que graduar las penas planteado en el libro I. En Inglaterra durante el siglo XVI, tanto el robo como el homicidio estaban penados con la muerte; en Utopía, asombrosamente, sólo amerita esa pena el reincidir en el adulterio, el resto de los delitos menores son sancionados con la esclavitud. Un aspecto a destacar que contradice la necesidad de

²²³ Susana Violante advierte las similitudes entre este tipo de tareas de los utopianos y las que se realizaban en los monasterios medievales. Cf. VIOLANTE, S. B. *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otoloh de San Emeramo*, Tesis Doctoral. <http://www.tesisexnarxa.net/TDX-0322110-092259/> Edición Biblioteca Universidad de Barcelona, 2010, p. 69.

reciprocidad para que podamos hablar de presencia de la responsabilidad, es que hay esclavos no utopianos, que no sólo son prisioneros de guerra o agresores condenados de otros estados sino también extranjeros pauperizados que van a Utopía a trabajar voluntariamente en esa condición con la finalidad de subsistir²²⁴. Dejando de lado la pena de esclavitud, el sistema de castigos se maneja principalmente dentro de la esfera familiar, nucleando la responsabilidad alrededor de un grupo privilegiado con respecto a otros. El paternalismo resalta a continuación:

Ninguna ley fija para los demás delitos determinada pena, sino que el Senado la establece, más o menos grave, según la naturaleza de aquéllos. Los maridos castigan a sus mujeres y los padres a sus hijos, a menos que la falta sea tan grande que convenga al mantenimiento de las buenas costumbres un escarmiento público. Casi todos los crímenes graves se penan con la esclavitud, castigo que consideran más terrible para el delincuente y ventajoso para el Estado que el apresurarse a dar muerte al reo...²²⁵

Este pasaje es ilustrativo para la interpretación del texto en varios sentidos. En primer lugar, con respecto al problema del carácter estático de la Utopía que pareciera contradecir la idea de responsabilidad, podemos argumentar que la fuerte estructura de corte paternalista pone en jaque toda posibilidad de cambio y si bien expone la responsabilidad de ciertos grupos sobre otros, anula o menosprecia la de ellos. Por otro lado, de los castigos y las reparaciones se siguen indicios del estatus moral de los utopianos, puesto que en tanto y en cuanto son capaces de desviarse de un camino correcto es que son sujetos morales de pleno derecho. Ellos tienen que poner su voluntad y su razón al servicio de la *πολιτεία*, es decir, como se vio previamente, ante la ley y las buenas costumbres.

El utopiano tiene organizada toda su vida llegando a un punto en el que se le prohíben libertades que en nuestra contemporaneidad las consideramos propias del ámbito de nuestra responsabilidad individual y social: al utopiano le está prohibido hablar de política y se excluye del funcionariado público a todo aquél que se manifieste en contra de dos dogmas irrefutables: en primer lugar, que hay un Dios que ordena el mundo y, en segundo lugar, que hay un alma inmortal. En otras palabras, un garante y revisor del orden natural —el Padre máximo— y un

²²⁴ MORO, T., en Ímaz, E. Ob. cit., p. 109.

²²⁵ *Ibíd.*, pp. 111-112.

componente de continuidad en el que se anclan las consecuencias de las acciones de los ciudadanos –la ratificación de la conciencia de uno sobre sus actos—.

El principal objeto de la responsabilidad del utopiano es “lo natural” y en segunda instancia, la “objetivación de lo natural” en la relación con el otro que es la República de Utopía. La virtud del “vivir según la naturaleza” se manifiesta desde distintas funciones: el magistrado busca conocer la naturaleza y en el aumento de ese conocimiento se ofrece una devoción hacia la divinidad en tanto que se contempla su creación y su orden. En el ciudadano corriente se manifiesta como *σωφροσύνη*, como placer medido, al estilo de la escuela epicúrea. Pero sobre todo, el vivir según la naturaleza supone evitar la *superbia*, es decir, reconocer que en la propia responsabilidad se juega no sólo el yo-individual sino el todo-*πόλις*. De aquí se sigue inmediatamente la idea platónica de que lo que importa es la felicidad colectiva, la felicidad de la *polis*, y no la del individuo particular. El perderse en el conjunto, se sigue de la homogeneidad de la ciudad y de las vestiduras, de las comidas comunes y del rechazo de la propiedad privada que permite hacer distinciones odiosas al autor.

Recuperando las categorías establecidas en el capítulo II, puede decirse que en Moro hay ciertas perspectivas que son anuladas para privilegiar a otras. El caso más manifiesto es la anulación de toda perspectiva epimelética de la responsabilidad: el utopiano no puede manifestar su opinión política en lo que es una reducción crucial de su libertad de expresión. Su sentir religioso, en el caso extremo de que negase uno de los dogmas, se ve rechazado y considerado una enfermedad mental. Su igualdad legal, en tanto que los sacerdotes padecen de inmunidad absoluta ante toda acusación, su libertad de movimiento, puesto que no pueden salir de la isla sin autorización expresa ni permanecer en ella en el caso de que la población supere la deseada e, incluso, el trabajador corriente no puede pasar más de dos años seguidos en la ciudad. Tampoco puede elegir la vestimenta que lo adornará y para tener un oficio distinto del de su padre necesita muchos vistos buenos que lo avalen. Sin siquiera pensar en el caso de que tenga un padre tiránico al que tendrá que responder indefectiblemente. En cuanto a la perspectiva ontogenética, la merma paradigmática la supone la eutanasia “sugerida” por los sacerdotes como buena costumbre en el caso de enfermedades terminales, forzando al individuo a elegir entre la muerte por inanición avalada por la casta sacerdotal, o la agonía ignominiosa.

De la casi ausencia de estas dos perspectivas de la responsabilidad, se sigue el carácter reactivo de la utopía de Moro al oponerse a las tendencias individualistas

que traía el Renacimiento. Por otra parte, en lo concerniente a la perspectiva filogenética, el hecho de “vivir según la naturaleza” procura asegurar la perpetuación de la especie. La austeridad y autarquía económica son dos de los pilares que permiten asegurar la vida de las generaciones por venir. El tercer pilar es el lugar central de la familia y la relación entre poder y paternidad, de modo que los hijos no sólo suponen el resultado de la relación sexual y mano de obra sino los herederos del poder político. Desde todos esos puntos de vista la procreación se hace necesaria y, por tanto, la optimización de los recursos es clave, de allí la escasez de lujos en ropas reducida a lo indispensable. De allí también las comidas comunes que permiten con menos esfuerzo satisfacer más bocas.

Por último, la perspectiva eutínica es igualmente importante en Moro y probablemente un poco más que la filogenética en tanto que se prolonga *post mortem*. La responsabilidad que tiene ante la naturaleza el utopiano es una responsabilidad doble: en primer lugar, una responsabilidad terrenal para con su familia y sus conciudadanos, pero en segundo lugar, es una responsabilidad para con la divinidad que crea el mundo terreno y que también juzga el accionar en la tierra después de esta vida. El elemento judeocristiano se manifiesta aquí también en Moro, dando argumentos para la interpretación de Chambers, la igualdad buscada en la república pretende replicar la igualdad ontológica de todas las almas con el creador. El conocimiento del mundo intenta emular el conocimiento divino, de allí el lugar privilegiado del erudito en las magistraturas. De este modo para responder al problema de la presencia o ausencia de la responsabilidad de la utopía, puede decirse que no hay una convergencia de las perspectivas responsivas, que no hay una responsabilidad total. Sin embargo, sí hay perspectivas desde las cuales la responsabilidad está presente: la responsabilidad legal, la responsabilidad epistémica, la responsabilidad moral y humanitaria. Dicho de otro modo: los utopianos son responsables ante la ley por sus actos (ya sea la ley utopiana o la ley divina, ambas están fundadas en una forma de *iusnaturalismo*). Son responsables de su voluntad para ampliar su conocimiento y ello les permite acceder a una responsabilidad política, pero si y solo si cumplen ese requisito. Son responsables en su relación para con sus pares y responsables en los términos de la teoría de H. Jonas de contribuir a mantener las condiciones que permiten la subsistencia de la especie, administrando austeramente y prudentemente los recursos.

9.5. El problema de las dicotomías

Las dicotomías de “utopismo y realismo político”, por un lado, y de “utopía y ciencia”, por el otro, surgen a lo largo de la historia de la utopía como fundamento de la irresponsabilidad del utopismo al propugnar un idealismo acientífico. A fin de probar lo contrario, basta con que recurramos al propio texto de Moro. Algunos autores, por ejemplo P. A. Sawada, sostienen que puede fundamentarse una inclinación hacia la *Realpolitik* de Moro a partir de algunas ideas políticas que pueden extraerse de su diálogo²²⁶. En primer lugar, Moro sostiene una política del mal menor a la hora de posicionarse en torno al problema de los filósofos consejeros y los reyes que desoyen sus consejos. Es decir, conserva un pragmatismo político tendiente a buscar una suerte de convergencia entre lo que M. Weber llamó la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción. O, en otras palabras, trata de cumplir con los propios principios, siempre en el marco de lo que el rey esté dispuesto a aceptar. Desde esta lectura, la vida de Moro parece contradictoria con el personaje *Morus* en tanto que sus principios católicos lo llevaron a la muerte. Pero como dijimos antes es el resultado del conflicto interno de la perspectiva eutínica.

En segundo lugar, la política a veces considerada “imperialista” que mantienen los utopianos con sus vecinos, por ejemplo, cuando hay exceso de población en la isla los utopianos conquistan tierras estableciendo colonias donde instalan el excedente poblacional. La relación con los otros pueblos es tan desigual que incluso muchos extranjeros se enlistan en la isla como esclavos, puesto que aún en esa situación se encuentran en mejor estado que en su tierra. Lo llamativo es la aceptación de ese servilismo por parte de Moro en la obra que, para algunos, inaugura la búsqueda de la tierra “perfecta”.

En tercer lugar, las estrategias bélicas que se despliegan en la idea de guerra justa. Los utopianos evitan la guerra, pero cuando entran en ella están bien preparados y buscan terminarla del modo más presto. Una de las principales estrategias que emplean es el magnicidio, ofreciendo bienes y honores a quien mate al rey enemigo. La segunda estrategia es el rechazo total de los utopianos a firmar

²²⁶ Cf. SAWADA, P. A. *Was More a Utopian or a Realpolitiker?* en: *Moreana*, XXIII, 91-92, nov. 1986, pp. 21-29.

pactos, porque consideran que si hay buena voluntad lo acordado se cumplirá, sin embargo eso también les da la capacidad de romper los acuerdos a su antojo.

La oposición “realismo político” y “utopismo” surge de una mirada esquemática al polarizar en un mismo período, el Renacimiento, dos voces: la de Tomás Moro y la de Nicolás Maquiavelo. No obstante, como vimos en los ejemplos precedentes, ni Moro es tan idealista político ni Maquiavelo es tan realista extremo como se sostiene comúnmente. Hay en las lecturas de L. Strauss y, sobre todo en quienes contrasten *Il Principe* con los *Discorsi della prima decada di Tito Livio*, un afecto por el republicanismo y una confianza en la figura del legislador dignas de un utópico.

Por otro lado, en lo concerniente a la dicotomía entre “ciencia” y “utopía” es importante que resaltemos la concepción utópica de la ciencia como conocimiento en el sentido de *παιδεία*. Estas concepciones utópicas, herederas de las escuelas del *ludus* renacentista, se empeñan en hacer notar, siguiendo a Platón, que el hombre se forma por y para la *πόλις*. De este modo, el papel del conocimiento y su distribución va a ser central. La preocupación socio-científica se observa en el libro II. En *Utopía* el conocimiento y las instituciones están construidas a partir de la moral utopiana de corte epicúreo que pregona una vuelta a lo natural en tanto que creación divina y la búsqueda del placer elevado como gratificación del individuo. B. Baczko hace un breve resumen del programa moreano:

La educación y la doctrina moral de los utópicos están en perfecta armonía con sus instituciones y sus hábitos. Como ya hemos visto, pocas personas particularmente dotadas se consagran sólo al estudio. Todos los niños, sin embargo, son iniciados en las bellas artes, mientras que buena parte de los adultos participa en una suerte de formación continua²²⁷.

El llamado “privilegio intelectual” consiste en el carácter limitado del número de quienes se dedican exclusivamente al estudio. Esta es una consecuencia práctica, no obstante, ellos y sólo ellos son quienes acceden a las magistraturas y por lo tanto, quienes tienen poder de decisión en la república de Utopía. Hay una valoración importante de los lenguajes clásicos, Moro insinúa que el utopiano está emparentado con el griego y con el persa procurando así dar un aura de antigüedad a sus

²²⁷ BACZKO, B. Ob. cit., p. 63.

ciudadanos imaginarios haciéndolos herederos lingüísticos, y por lo tanto también conceptuales, de los pueblos rivales de los tiempos clásicos.

En *Utopía* encontramos una *élite* gubernamental que también detenta el conocimiento, algo que nos recuerda a la figura del filósofo-gobernante platónico. En la *παιδεία* moreana al igual que en la platónica, existe una suerte de conocimientos prácticos imprescindibles para cualquier habitante, sin embargo, se espera que sólo unos pocos se aboquen al estudio porque es necesario que el resto trabaje en labores agrícolas y artesanales. No obstante, tenemos que evitar los anacronismos y no debemos juzgar a Moro con los parámetros actuales. Lo relevante es, como señala Roberto Rojo, la ruptura humanista con el paradigma de la escolástica logicista alejada de la praxis cotidiana:

Su formación [la de los utopianos], valiéndose de su rico idioma, comprende la música, aritmética, geometría, dialéctica, no así la lógica, pero sí la astronomía cuyos conocimientos fueron gracias a los instrumentos que inventaron. En conformidad con sus ideales educativos, la *filosofía* que sustentan está muy lejos de las disquisiciones escolásticas...²²⁸.

Podemos observar, si se tiene presente la *παιδεία* platónica, que hay una recuperación de la misma en la *παιδεία* moreana. Platón ponía en la cumbre luego de la música y la gimnástica comunes a todos los ciudadanos, en la educación de los filósofos-gobernantes, las disciplinas matemáticas: cálculo y aritmética, geometría plana y sólida, astronomía, armonía y en la cumbre la dialéctica. Aquél que alcanzara la dialéctica alcanzaba el *summum* del conocimiento y como tal entraba en deuda con su comunidad y debía, como en la alegoría del libro VII, regresar a la caverna para guiar a sus compañeros.

Esta concepción del deber del intelectual está planteada en el libro uno, con la discusión entre Moro y Rafael Hitlodeo, en la cual el primero sostiene que el filósofo y el humanista deben intentar asesorar a los reyes aún cuando estos no acepten los consejos. Todavía en Moro hallamos muchos resabios de la obra de Platón, no obstante, están adaptados a un estilo propio y problemáticas de su tiempo como las de los *enclosures* y la gravedad de las penas en la Inglaterra de la época. Como

²²⁸ ROJO, Roberto. *Más allá de la utopía*. Serie Tesis. Vol. 4. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1999, p. 79.

afirma Trousson, Moro toma muchos elementos de Platón pero “...dista de enfeudarse servilmente”²²⁹ en su obra. Es difícil negar las similitudes entre Moro y Platón: un fuerte *dirigismo* que no deja demasiado espacio para la diversidad, la diferencia, la libre expresión, recuérdese las ciudades idénticas, la ropa idéntica, la prohibición de hablar sobre política. Otro rasgo afín es la *felicidad colectiva* por encima de la felicidad individual concreta. Otro, la *importancia de la educación* entendida como una formación que determina no sólo la integración posible para el sistema utópico sino la función propia de cada ciudadano según el desarrollo de sus capacidades naturales e intereses. Por último, una jerarquización de la comunidad según sus capacidades cognitivas, ligadas a sus valores morales por una forma de intelectualismo socrático que hace que el aumento del conocimiento del ciudadano (ya sea por adquisición mediante lecturas y estudios o ya sea por reminiscencia), sea directamente proporcional a su rigurosidad moral. Un caso especial lo presentan los sacerdotes utopianos que por su moral de santos tienen inmunidad del Estado, algo contradictorio en apariencia, puesto que si son incapaces de cometer delitos no necesitan esa inmunidad.

No obstante, las diferencias no son despreciables: la comunidad de hijos y de mujeres que presenta Platón para sus guardianes no está en la *Utopía* moreana. El comercio y la propiedad privada, permitidos para las clases inferiores en la *República*, son inaceptables para los utopianos de Moro. Sin entrar en las diferencias discursivas: puesto que, pese a que ambos son diálogos, en Moro hay una pretensión satírica de verosimilitud que no aparece en el diálogo platónico, dado que Sócrates pone de manifiesto constantemente que están haciendo un experimento mental. Sin embargo, las similitudes siguen apareciendo porque Sócrates cumple para su auditorio el papel de un Utopus, un *fundador* de una comunidad utópica. Podría también objetarse que hay una diferencia geográfica, puesto que la *República* no es una isla, ni siquiera un país, es una ciudad. Pero a esto se puede responder que la característica de la utopía no es la insularidad geográfica sino el *aislamiento* con el fin de que las costumbres de sus habitantes no se perviertan²³⁰.

²²⁹ TROUSSON, R. Ob. cit., p. 84.

²³⁰ Otras utopías que no son presentadas como islas son Icaria de Cabet y los estados globales de Wells, Zamyatin, Huxley y Orwell. En el autor francés del siglo XIX, el aislamiento está dado por la región montañosa que la rodea, en Wells por ser considerado todo el orbe como si fuese una isla en el vasto universo y en los distópicos del siglo XX porque el individuo se encuentra aislado del resto del

Consideramos que entre los utopianos de Moro impera claramente la perspectiva eutínica por sobre las otras, las leyes procuran ser pocas pero es así para que sean respetadas con absoluto rigorismo. Se le da predominio a la ley positiva por sobre las leyes divinas de las religiones. No obstante, se establecen dos principios sagrados que conforman un dogma minimalista para todas las religiones: existe un Dios creador y cada utopiano cuenta con un alma inmortal. Es aquí donde se justifica el rechazo de la escolástica explicitado por Moro en sus preferencias pedagógicas. Puesto que son los mismos escolásticos los que aún en el marco de las universidades cristianas se permiten cuestionar ideas como la de la inmortalidad del alma²³¹. Otra excepción a favor de la ley divina es la constituida por inmunidad sacerdotal: los sacerdotes en tanto que responden piadosamente a la ley divina están más allá de la ley positiva. Consideramos que estos aspectos, aunque sutiles, aún conservan la conflictividad que se manifiesta en sus últimos días entre su responsabilidad política y sus convicciones religiosas, ambas enfrentadas a partir de dos leyes de dos mundos diferentes. Moro eligió la vida ultraterrena situándose, como los sacerdotes utopianos, más allá de la ley positiva impuesta crudamente por Enrique VIII. Nosotros desconocemos qué ocurriría entre los utopianos si un sacerdote cometiera alguna pena castigada con la muerte, como por ejemplo el adulterio repetido. ¿Conservarían la inmunidad los sacerdotes? Independientemente de estos posibles dilemas dentro del plano eutínico, entre los utopianos de Moro cada conflicto se resuelve a favor de la perspectiva eutínica, dado que las leyes fueron concebidas del mejor modo posible y permanecen inmutables. Es una ley que entremezcla lo natural con lo divino en la sencillez de una vida austera pero placentera. Los magistrados e intelectuales no estudian para innovar sino para descubrir las glorias del pasado y las maravillas de la naturaleza. No hay idea de progreso en su conocimiento sino descubrimiento en el sentido griego de la palabra *αλέθεια*, develación. Es con los casos de Campanella y Bacon que la sed de novedad y avance del conocimiento son encumbrados como valores dentro del espíritu de una nueva época. Con Moro nace un género pero también se clausura una época. Es por ello que para autores como

mundo, cada personaje es una "isla" (D-530 en *Nosotros*, Bernard Marx y John "el salvaje" en *Un mundo feliz*, y Winston Smith en 1984).

²³¹ Nos referimos puntualmente al caso de Pietro Pomponazzi, aunque no es el único, pero sí el más notorio por darse en el marco universitario.

H.G. Wells, su utopía se caracteriza por el estatismo, por la ausencia de cambio y de disenso.

CAPÍTULO 10.

CAMPANELLA Y LA PERSPECTIVA FILOGENÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

Seguimos el camino previamente trazado para mostrar cómo la responsabilidad se manifiesta en alguna de sus perspectivas dentro de las utopías más paradigmáticas. El caso siguiente es el de Tommaso Campanella y su esfera de influencia dentro del género utópico. Comúnmente se considera tanto a la obra de Campanella, como las de Moro y Bacon, en una tríada homogénea bajo el rótulo de “utopías del Renacimiento”²³². Esto tiene su razón de ser en tanto y en cuanto las tres principales obras de corte utópico de los tres autores: *Utopía*, *La ciudad del Sol* y *La Nueva Atlántida*, han sido comentadas y editadas en conjunto en innumerables oportunidades. Sin embargo, nos vemos obligados a hacer algunas distinciones importantes. La primera tiene que ver con el hecho de que dos de los tres autores comparten un acervo cultural común al ser ingleses y, otros dos de los tres, comparten el mismo espíritu de su época al ser contemporáneos. Estas distinciones parecen brindarnos un argumento para su unión pero, no obstante, entre unos y otros hubo muchos años y producciones utópicas que marcaron un influjo y unas rupturas que, por ejemplo, no estaban previstas en Moro.

Pese a que, en un análisis somero las vinculaciones entre Moro y Campanella son directas, en tanto que Campanella reivindica a Moro e imita muchas de las medidas que él considera platónicas y propias del cristianismo primitivo, Bacon también es un lector de Moro y hace lo mismo, aunque las diferencias con Campanella se remarcan en lo político y lo religioso. La línea de unión se nos presenta a partir de la concepción gnoseológica y antropológica. Un recurso que sirve como guía hermenéutica a la hora de abordar estas complejidades, surge a partir de la distinción de la historia del arte entre Renacimiento y Barroco. Entendemos por este último, el período de producción cultural occidental en el cual, por oposición al renacimiento de los ideales clásicos y de la *sophrosyne*, aparece una *hybris* que se

²³² Un clásico en el mundo de habla hispana es la edición de Eugenio ÍMAZ *Moro / Campanella / Bacon. Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1941, con catorce reimpresiones hasta 1999. Actualmente esa caracterización perdura en trabajos como el de M. HOPENHAYN que reproduce la terminología para la tríada en “Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella y Bacon”. *Estudios públicos*, N° 39, 1990, CEP, Chile, pp. 301-334.

manifiesta como desmesura en el uso de los recursos, líneas diagonales, claroscuros, movimiento, dialéctica sueño-vigilia y polifonía. Esta desmesura barroca tiene que ver también con la extensión de nuevas voces dentro de la esfera cultural europea. Por un lado, el fenómeno del Nuevo Mundo ya está consolidado y el americano empieza a tener una voz problemática, voz que se manifiesta por ejemplo en el horror que le produce a Campanella el proceso de colonización²³³. Pero a su vez, hay otro matiz político-religioso que mantiene en pugna las nuevas voces, y es el fenómeno de la Contrarreforma y las luchas religiosas del período. Puesto que a partir de la difusión de nuevas formas de cristianismo el catolicismo tiene que buscar nuevos tonos para dar respuesta a los desafíos, ya no de los infieles (musulmanes, americanos), sino a las nuevas sectas cristianas que aducen haber recuperado el sentido más prístino del ser cristiano.

Mientras que en el contexto de Moro la idea de tolerancia sustentada en un principio común de creencia en un ente supremo, y en un alma inmortal, servía como factor de cohesión²³⁴, las respuestas que tendrán que dar Campanella y Bacon serán de mayor complejidad. Así y todo, los caminos tomados ante ese problema serán muy distintos y es por eso que consideramos a Campanella un barroco y a Bacon ya un moderno en sentido estricto. Campanella se imbuje en el problema mientras que Bacon hace *epojé* del mismo, amparado en lo que constituye la esencia del futuro alegato de la objetividad y neutralidad de la ciencia moderna.

10.1. Utopías barrocas contemporáneas a Campanella

De acuerdo con la nueva división de las tres utopías clásicas, la de Campanella se enmarca en las utopías barrocas. Las mismas suelen ser consideradas desde la historia del arte como ejemplos de *città ideali*, es decir, idealizaciones urbanas. Tal es el caso de nuestro principal comentarista el filósofo español Evelio Moreno Chumillas²³⁵. Sin embargo, por responder tanto en el aspecto literario como en el programático a las formas arquetípicas del utopismo es que preferimos hablar

²³³ CAMPANELLA, T. *Monarquía de España*, en: Íd., *La política*. Trad. M. González García. Barcelona, Altaya, 1997, p. 153.

²³⁴ *Vide infra* III.9.5.

²³⁵ MORENO CHUMILLAS, E. "Utopías de la mediocridad" en: *Revista Ágora – Papeles de Filosofía*, ISSN 0211-6642, 1995, Vol. 14, N° 2, pp. 99-111.

de utopismo barroco. Él mismo toma el problema de la diversidad religiosa y lo combate a partir de un ordenamiento urbanístico de alto contenido dirigista y regulador de la esfera íntima del ciudadano. De esa forma los pensadores barrocos, herederos de los renacentistas, mantienen una confianza en la capacidad del ser humano pero siempre y cuando ésta sea dirigida a desarrollar la virtud cristiana y no la *virtù* pagana. Es en ese marco en el que Campanella y otros autores se enfrascan en luchas teóricas contra el creciente maquiavelismo, equiparándolo a la impiedad religiosa en el campo de la teoría política. En adición a los esfuerzos del fraile calabrés, la península itálica ofrece una serie de obras que entremezclan el ideal urbano con el ideal contrarreformado, a continuación mencionaremos alguno de esos casos que son el caldo de cultivo de muchas de las ideas posteriores y que resuelven su conflicto con un nuevo giro del utopismo secularizado y universalista que supera las distinciones religiosas, proceso lento y muchas veces penoso.

Durante el período previo a la escritura de la *Ciudad del Sol* de Campanella, se ciernen sobre la península itálica dos movimientos que pueden calificarse de utópicos. El primero de ellos es un movimiento de contrarreforma espiritual, que cala en el género que entrecruza la parábola cristiana con la novela utópica. Ejemplos de este tipo son *La ciudad feliz* de Francesco Patrizi (1553), *La forma de una república católica* de Francesco Pucci (1581) y *La República Imaginaria* descrita por Lodovico Agostini en su diálogo *El infinito* (1591)²³⁶. En los tres aparecen las virtudes religiosas en el marco de una fuerte organización social sustentada a partir de mecanismos de fuerte exclusión. El segundo movimiento, que trataremos en la sección siguiente, tiene que ver con la idea de una unificación del poder cristiano en un imperio universal. Ambos son antecedentes que surten efecto en el pensamiento de Campanella, el primero corresponde a la tipología de las utopías literarias y el segundo al de las utopías programáticas.

En lo concerniente a esta primera influencia, la contrarreformista, las novelas moralizantes de estos autores italianos tienen la finalidad de ejercer un efecto de reacción ante la crítica moral de los reformados. Ellas suponen una autocrítica y un autoelogio. Una autocrítica porque se reconocen los vicios de las ciudades reales con las que conviven, pero también, un autoelogio en tanto que ellos y solo ellos, tienen

²³⁶ De estos textos se puede encontrar traducción al castellano en la compilación de MORENO CHUMILLAS, *Las ciudades ideales del siglo XVI*. Barcelona, Sendai Ediciones, 1991. Para Patrizi véase también mi traducción en revista *Prometheus*, N° 28, Buenos Aires, 2009, pp.75-93.

la capacidad de seguir el camino correcto. La influencia entre los dos frentes críticos, el Reformado y el Contrarreformado, redundando en el éxito de esos géneros produciendo en el primer bando, a inspiración del segundo, obras como las de J. V. Andreae *Descripción de la República de Cristianópolis* (1619) y el *Laberinto del mundo y el paraíso del corazón* (1631) de J. A. Comenio, en ellas el aspecto moralizante se torna ficción edificante.

En el contraste entre “ciudad real” y “ciudad ideal” encontramos un elemento eminentemente agustiniano que subyace a dicha polarización. El obispo de Hipona con su *Ciudad de Dios* había opuesto una ciudad celestial a una ciudad terrenal. No obstante tras el Renacimiento, los intérpretes ven a las dos como posibilidades terrenales. La idea de paraíso se desdobra en un paraíso terrenal y un paraíso celestial. Para el filósofo y sacerdote eslovaco Igor Kišš, el primer paraíso toma el carácter de inmanente en ejemplos como el de Comenio, siendo una preparación para el segundo. Pero esta búsqueda del paraíso no se da en la interioridad del individuo como en el caso del libro de Comenio sino que muchas veces se da en la materialidad propia de la comunidad terrenal, como ocurre con los levantamientos de Thomas Müntzer.

Los escritos utópicos que buscaban un paraíso inmanente en la vida terrena tienen un objetivo moralizante y no rebasan el espacio de la utopía literaria. Pero en Campanella y otros, la utopía literaria está en función de un paraíso en la Tierra. Estas ideas se ligan al milenarismo y su creencia en una segunda venida del Paráclito para establecer un reino de mil años en la Tierra que restablecerá la justicia entre los vivos²³⁷. Las ideas de la reconstrucción del Templo de Jerusalén que subyacen a las obras de los pensadores cristianos del siglo XVII, ligadas al rosacrucismo, al internacionalismo científico y a la creación de colegios de ciencia, reinterpretan la idea de paraíso desde el empirismo moderno. Campanella se muestra como un eslabón en esa cadena, pero un eslabón particular, porque su ciencia aún tiene el nombre de “magia natural”, y su cosmovisión es animista, aunque por otro lado se suma a la nueva corriente de los copernicanos. El milenarismo de Campanella lleva su utopía literaria más allá de los límites de la ficción, en la conjura de Calabria que

²³⁷ Para J.C. Davis la utopía literaria moralizante de este período y las utopías milenaristas no son propiamente utopías sino que constituyen otros imaginarios sociales: al primero lo denomina “República Moral Perfecta” y al segundo “Milenario”. Sin embargo, a partir de la definición sintética y la tipología de las utopías presentada en el cap. I, se considera aquí que constituyen otras facetas de la utopía en un *Zeitgeist* diferente al renacentista o al moderno, en este caso puntual, al barroco con sus luchas entre protestantes y católicos y entre la ciencia medieval y la ciencia moderna.

lo condena a tres décadas de reclusión. Esa conjura es fruto del convencimiento no sólo de que sus compatriotas sufren una injusticia ante los españoles, que es imperativo detener, sino que es inexorable la segunda venida y que ocurre el restablecimiento del orden natural con el aporte humano o sólo con el divino.

En conclusión, Campanella es influido por el milenarismo que baña las utopías barrocas contrarreformistas del siglo XVI e influye profundamente a partir de su ambigua *Ciudad del Sol* en los reformados del siglo XVII, como por ejemplo en las obras de J. V. Andreae y J. A. Comenio. Las utopías contemporáneas a Campanella ponen en juego su doble vínculo entre la ortodoxia y la heterodoxia como veremos más adelante.

10.2. La idea de imperio universal como utopía global

En el siglo XX H.G. Wells presenta uno de los cambios que tiene que tener una utopía cinética o moderna: ser global. No obstante, esa no es una idea novedosa ya que como veremos ya está presente en la obra de Tommaso Campanella. Antes que él esta idea es sostenida por Dante Alighieri quien coincide en la idea de una restauración del Imperio romano²³⁸. Sin embargo, aunque Campanella admira profundamente al Dante tiene una concepción distinta con respecto a la teoría de las dos espadas. Campanella considera en sus obras políticas que el nuevo orden mundial debe ser gobernado por el Sumo Pontífice, sostenido por un brazo armado compuesto en sus primeras obras por el rey de España (*Monarquía de España*) y luego por el rey de Francia (*Documenta ad Gallorum nationem*).

No obstante, antes que Dante hubo otros antecedentes dignos de ser mencionados. Entre los primeros filósofos en imaginar una ciudad universal encontramos a Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica. En su texto, *Πολιτεία* (s. IV-III a.C.), del que solo restan fragmentos, expone una réplica a la obra homónima de Platón. Como ya vimos, el ateniense expone su idea de una *polis* ideal, la Calípolis, la ciudad bella, en cambio, el de Citio supone una Cosmópolis, una ciudad universal, retomando algunas ideas cosmopolitas de los filósofos cínicos e

²³⁸ Cf. ALIGHIERI, D. *De la Monarquía*. Trad. E. Palacio. Buenos Aires, Losada, 2004.

influido por las conquistas de Alejandro Magno. Wilhelm Dilthey en su estudio de los siglos XVI y XVII nos aclara:

...recordamos la *Politeia* de Zenón. Este era apenas un muchacho cuando moría Alejandro, en el año 323. Creció, por lo tanto, bajo la idea de la unión de los estados en un imperio mundial. Sentimos todavía en Plutarco la impresión de cómo la obra de Zenón guardaba relación con las hazañas de Alejandro²³⁹.

La república de Zenón se diferencia de la de Platón en que no sólo se extiende a lo ancho del mundo sino que carece de gobierno y de leyes, aunque mantiene la idea platónica de la comunidad de mujeres²⁴⁰. La gran extensión que abarcara el imperio romano del mismo modo que las conquistas de Alejandro Magno, influyeron en la idea de la posibilidad de regir a todos los hombres bajo un único monarca. Mientras ese imperio se derrumbaba Agustín de Hipona delineó algunas de las características de la monarquía universal en su *Ciudad de Dios*. Dichas características que reaparecerán en Dante Alighieri son la paz y la justicia pero, no obstante, ambas se realizan plenamente sólo en la ciudad divina. Recién con Tomás de Aquino en su *La monarquía* (1265-1267), se sugiere la ventaja de una monarquía universal cristiana en este mundo²⁴¹. Aunque en su opúsculo no se extiende demasiado en este tema y se aboca principalmente a las ventajas y recomendaciones para un reino de menor alcance. Por su parte, Guillermo de Ockham, veinte años después de Dante escribe su *Dialogus* donde promulga las ventajas de una monarquía universal, aunque reconoce la efectividad que podría tener también un gobierno aristocrático²⁴². En cuanto al dilema entre la supremacía del papa o del emperador, la elección de Ockham será el conciliarismo.

Campanella se ve influido por todos estos autores griegos y medievales, para concebir su utopía global cristiana propuesta con la fórmula del Evangelio de Juan:

²³⁹ DILTHEY, W. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Trad. E. Ímaz. México, FCE, 1944, p. 24.

²⁴⁰ DIOGENES LAERTIUS. *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Trad. de C. D. Yonge Londres, H. Bohn, 1853, p. 272.

²⁴¹ AQUINO, T. de. *La monarquía*. Trad. L. Robles y Á. Chueca. Madrid, Tecnos, 2002. Cap. 2, pág. 15.

²⁴² PEÑA EGUREN, E. *La filosofía política de Guillermo de Ockham*. Madrid, Encuentro, 2005, p. 241.

“un solo Rebaño y un solo Pastor”²⁴³. Rodolfo de Mattei cree que Campanella se inspira en Isaías para titular su utopía *Ciudad del Sol*, en Isaías 19.18:

Aquél día, habrá en la tierra de Egipto cinco ciudades que hablarán la lengua de Canaán y jurarán por el Señor de los ejércitos; una de ellas se llamará Ciudad del Sol²⁴⁴.

Vemos claramente cómo en la idea de un papa dominando un Imperio romano reestablecido a partir de la cristiandad y con un brazo armado secular conforma dos aspectos centrales de la idea de la utopía global del barroco. Por un lado, la relación con la tradición cultural occidental de corte eurocéntrica que busca imponer sus creencias sobre el resto de los pueblos. Por otro lado, pero sosteniendo teológicamente a la primera, el espíritu milenarista del cristianismo ha asentado la idea de ese imperio universal o utopía global como un hecho inexorable de la Providencia.

10.3. El problema del alcance de la responsabilidad en la obra de Campanella

La obra del fraile Tommaso Campanella alcanza el centenar de volúmenes y aún no ha sido terminada la edición crítica completa, de hecho, los intentos más cercanos fueron los de los italianos Luigi Firpo y de Romano Amerio. El primero dejó una clasificación provisoria de su obra en seis grandes grupos: en primer lugar, los escritos publicados en vida de Campanella –veinticuatro obras–, en segundo lugar, las obras póstumas –veinticinco–, en tercer lugar, las manuscritas –tres–, en cuarto lugar, los trabajos perdidos –cuarenta y ocho–, en quinto lugar, las cartas que sobrevivieron –ciento veinticuatro– y en sexto lugar, las perdidas –sesenta y ocho cartas–²⁴⁵. En vistas de la producción ciclópea de este autor y de la tarea inacabada de la crítica y clasificación de sus escritos, decidimos acotar el panorama de su obra al de sus escritos políticos, tal como es llevado a cabo por el traductor español

²⁴³ JUAN, 10.16, en: *La Biblia*. Madrid, San Pablo, 1996, 14^o edición, p. 1550.

²⁴⁴ ISAÍAS, 19.18 en: *La Biblia. Ob. Cit.*, p. 489.

²⁴⁵ Cf. FIRPO, L. *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*. Pubblicazione promossa dalla R. Accademia delle scienze di Torino nel III centenario della morte di T. Campanella, Turín, Bona, 1940, pp. VIII-255.

Moisés González García, quien divide las obras del filósofo de Stilo, tanto conservadas como perdidas, en cuatro grandes períodos según la fecha estimada de su confección.

El primer período, va desde su fervor juvenil hasta la conjura de la que es culpado (1593-1599) y de él destacamos, primordialmente, los *Discorsi ai Principie d'Italia* de 1593 y la ya mencionada *Monarquía de España* de 1593-1594. El segundo período incluye las obras escritas en los primeros años de cárcel (1600-1604), y que forman parte de lo que el mismo Campanella edita bajo el nombre de *Philosophia realis*, las más notables son: los *Aforismos políticos* de 1601 y la *Ciudad del Sol* de 1602. El tercer período comprende la segunda etapa de prisión hasta el año de su liberación, en el cual sus pretensiones de un gobierno universalista devienen en un teocratismo (1605-1629), ejemplos del proceso son: la *Monarquía del Mesías* de 1605 y los *Discorsi della libertà e della felice soggezione allo Stato ecclesiastico* de 1627. Por último, el período que va de la liberación a su muerte en Francia (1629-1639) en el cual el gendarme de su Estado eclesiástico imaginado, deja de ser España y pasa a ocupar ese rol Francia, ejemplo de ello lo constituyen los *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia* y las *Monarchie delle nazioni* ambos de 1635²⁴⁶.

Como puede observarse, el texto que nos ocupa *La ciudad del Sol*, es de una etapa en el desarrollo de su pensamiento político, por lo cual la importancia que el mismo reviste en el marco de la comprensión general de su obra, ha sido fuertemente cuestionada. Francesco Grillo en *L'Eresia reformatrice di Tommaso Campanella*, advierte que la postura de los principales críticos con respecto a este tema se divide, por un lado en las de R. Amerio y Giovanni di Napoli, para quienes el fraile dominico fue un católico ortodoxo y, en consecuencia, esta obra tiene un valor menor; y la postura que sostienen Luigi Amabile, Léon Blanchet, Ján Kvačala y el propio Grillo, según la cual representa prístinamente su pensamiento político que luego es contaminado por sus intereses de liberación y supervivencia²⁴⁷.

²⁴⁶ GONZÁLEZ GARCÍA, M. "Introducción", pp. 39-41 en: CAMPANELLA, T. *La política*. Barcelona, Altaya, 1998.

²⁴⁷ Cf. GRILLO, F. *L'Eresia cattolica e riformatrice di T. Campanella*. Roma, Studi Meridionali, 1973.

Si esa controversia ocurre en el marco de los estudiosos del pensamiento de Campanella, también ocurre de modo similar, en el de los utopógrafos que sostienen opiniones encontradas en torno al valor original de la *Ciudad del Sol*. Según Lewis Mumford:

Bacon y Campanella, quienes tienen una gran reputación como utopistas, son poco más que ecos de los hombres que estuvieron antes que ellos²⁴⁸.

Un buen número de especialistas, además de Mumford, por ejemplo Trousson, tienden a no considerar el aporte de Campanella al utopismo principalmente por sus limitaciones estilísticas. Sucede que Campanella no ha sido formado como un humanista, tal como lo fue Moro, sino en la escolástica, y es por ello un teólogo y, por *motu proprio*, un filósofo de la naturaleza. Sus ideas políticas, naturales y religiosas se pueden englobar bajo su afecto por la Metafísica, que es la guía para comprender su pensamiento, sobre todo la doctrina de las primalidades que une a Dios y al ser humano desde la óptica de sus atributos metafísicos.

Así como en Moro está el problema de la interpretación particularmente en lo religioso, a la hora de contrastar la *Ciudad del Sol* con otras obras políticas del autor, suele aparecer la problemática que el escritor Rodolfo De Mattei llama el “Campanella bifronte”²⁴⁹. Esto es porque una cara del autor calabrés parece la de un católico ortodoxo y otra cara la de un heterodoxo recalcitrante oculto en la retórica de una fingida ortodoxia para contentar a sus captores. Si bien De Mattei se pronuncia al igual que Grillo y los otros teóricos a creer que Campanella sólo tiene una cara y es la segunda. Estamos de acuerdo con este segundo grupo, aunque hacemos una salvedad en tanto que la *Ciudad del Sol* difiere en algunos puntos con las otras obras políticas pero en todas se conserva la idea de un rey-sacerdote, una teocracia global encarnada en una figura que aglutina el ámbito de lo terrenal y de lo

²⁴⁸ MUMFORD, L. Ob. cit., p. vii y desarrolla la idea en el cap. V, pp. 101-109. “Bacon and Campanella who have a great reputation as utopians, are little better than echoes of the men who went before them”. La traducción es nuestra.

²⁴⁹ DE MATTEI, Rodolfo. “Sulla Città del Sole di Tommaso Campanella” en: AA.VV. *Tommaso Campanella: Miscelanea de Studi nel IV centenario della sua nascita*. Nápoles, F. Fiorentino, 1969, p. 143.

celestial. Esa figura es en la *Ciudad del Sol* el Metafísico y el Papa en el resto de las obras.

Recuperando nuestro problema del alcance de la responsabilidad. Primero destacamos que, como veremos en la siguiente sección, la perspectiva dominante en la *Ciudad del Sol* es la filogenética. El *phylum* que propone conservar Campanella sobre cualquier otra cosa es el cristiano, no obstante, para el calabrés cristiano es más que el dogma. Es por eso que como afirma De Mattei defiende a los americanos nativos aún cuando no estén bautizados. Entonces podemos decir que es propiamente la humanidad, la conservación de la especie lo que importa al calabrés y el mejoramiento de sus condiciones de vida. Es en este marco en el cual el cristianismo se presenta como un instrumento, una herramienta de cohesión. Tal como lo afirma en los *Aforismos políticos*:

La comunidad de la religión es la que más unifica de todas, porque une a naciones muy diversas; de ahí que, en virtud de tal lazo de unión, un Pontífice Romano ejerce dominio sobre los cristianos de Asia, de África, de Europa y de América²⁵⁰.

Esta idea no es lejana a la del “impío” Maquiavelo cuyas ideas procuró combatir en todos sus escritos. Dado que el florentino afirmaba algo similar al escribir en sus *Discursos de la primera década de Tito Livio* lo siguiente:

Realmente, nunca ha habido un organizador de leyes extraordinarias para un pueblo que no recurriera a Dios, porque de otro modo esas leyes no serían aceptadas...²⁵¹

La religión se muestra al servicio de la ley y organización de un pueblo. Esto estaba claro en las flamantes teorías políticas de estos pensadores italianos. Pero especialmente en Campanella hay una coherencia entre su pensamiento y su biografía en tanto y en cuanto él intenta convertir su utopía literaria en una utopía práctica. Tal es la conjura en Calabria que lo tiene a él como líder político-religioso, es decir, un Metafísico de su meridional Ciudad de Sol. Esta incursión en el campo de la praxis revolucionaria le vale casi tres décadas de prisión por gentileza de los

²⁵⁰ CAMPANELLA, T. *Aforismos políticos* en: *La Política*, Ob. cit., aforismo 7, p. 164.

²⁵¹ MAQUIAVELO, N. *Discursos de la primera década de Tito Livio*. Trad. R. Raschella. Buenos Aires, Losada, 2004. Parte I, cap. XI. De la religión de los Romanos, p. 89.

españoles. Puesto que Italia meridional constituía un dominio hispano y por tanto tenía jurisdicción sobre él. Son sus hermanos dominicos los que logran mantenerlo con vida y le procuran lo necesario para seguir escribiendo. Es allí cuando la utopía literaria y práctica es revisada en una utopía programática. Campanella advierte que no puede lograr el cambio deseado en las condiciones de sus compatriotas si ese cambio no es global. Es por ello que ofrece a su enemigo, el Rey de España, el lugar de brazo armado del Papa en su nuevo esquema utópico. Volviéndonos a hacer la pregunta de esta sección ¿hasta qué punto está unido su pensamiento con su obra? Podemos decir que en Campanella alcanza el grado máximo de cohesión y coherencia.

10.4. El problema de la presencia/ausencia de la responsabilidad entre los solarianos

Para comprender cómo se presenta el problema de la responsabilidad en el contexto fictivo de la utopía campanelliana es necesario adentrarse en la ficción del calabrés considerando a sus fictivos habitantes como si fuesen veraces. Con la descripción y análisis del ordenamiento de su sociedad no sólo entra en juego el modo en que el autor intenta resolver los conflictos entre las distintas perspectivas responsivas sino también el sustrato filosófico que es interpretado y reinterpretado desde los estudios utópicos y desde los futuros utopistas críticos. En principio, los solarianos, al igual que los utopianos de Moro, son descriptos a través de un diálogo tendiente a sustentar la verosimilitud del relato. En el caso de la *Ciudad del Sol* el diálogo discurre entre un maestro de la orden de los Caballeros Hospitalarios y un almirante genovés que es huésped suyo y que seguramente esté inspirado en Colón. Este último le narra en un monólogo las principales características de la tierra de los solarianos, y el maestro solo interrumpe indicando el cambio de rasgo a describir. Primero, al igual que en Moro, se habla de la estructura particular de la ciudad -siete círculos concéntricos de murallas-, ubicada en Trapobana, la actual Sri Lanka y el mismo sitio donde transcurre la primera *Ciudad del Sol* escrita por Yámbulo como vimos anteriormente²⁵². Como el utopismo campanelliano forma parte del utopismo

²⁵² *Vida infra* III.9.2.

barroco, es importante que nos detengamos en el urbanismo y la planificación de su ciudad ideal, dado que la constitución de la misma brinda una alegoría de su sistema filosófico y social. La sociedad se nutre del conocimiento de un centro dual, el templo, el cual representa al sol y a la luz del saber que se despliega en los distintos muros concéntricos no sólo para proteger sino también para ilustrar a los ciudadanos.

Al igual que los utopianos de Moro los solarianos son paganos. En la descripción del templo se hacen referencias a uno de los intereses fundantes de Campanella, la astronomía, incluyendo aún a la astrología²⁵³. Luego se describe la forma de gobierno, con el rey-sacerdote (Hoh), sus triunviros (Pon, Sin y Mor) y sus funciones. El rey sacerdote representa ese mismo núcleo y sus triunviros son los primeros muros de la ciudad. Hoh, también llamado el Metafísico, tiene bajo su mando las dos esferas que aparecen en el templo representando, por un lado, la ley divina y, por el otro, las leyes terrenales. En Campanella el mentado libro de la naturaleza no contradice a las escrituras sino que lo complementa. En la *Ciudad del Sol* la responsabilidad ante lo terrenal no puede estar escindida de la responsabilidad ante lo divino. Es por esto que imagina un régimen teocrático posicionando, a diferencia de la postura católica de su época, el saber de la nueva revolución copernicana a la par del poder religioso.

Los muros pintados con ejemplos de los reinos animal, vegetal, mineral y las más destacadas invenciones humanas muestran el lugar preponderante de la educación entre los solarianos. Esta idea de Campanella dejó una profunda marca en otro utopista, J. A. Comenio quien más tarde diseñó el *Orbis Pictus Sensualium*, un manual didáctico basado en representaciones icónicas de todas las ciencias y entidades conocidas en el siglo XVII. En esta idea de los solarianos se manifiesta el conocimiento como algo abierto a la plebe, el saber está en los muros sólo basta con sentir la suficiente curiosidad. *Prima facie*, parecería que ellos fueran responsables directamente por la adquisición del conocimiento enciclopédico de su época, no obstante, podemos objetar que esos muros del saber sólo pueden leerse intramuros y que los otros habitantes de Trapobana carecen de ese beneficio. Esto marca las limitaciones de la responsabilidad de los utopistas barrocos que muy seguido

²⁵³ Campanella cita a Tomás de Aquino para avalar el uso de la astrología-astronomía que hacen los solarianos. El elemento astrológico es fundamental en el milenarismo numerológico de Campanella. Incluso salva su vida por el interés del papa Urbano en sus horóscopos. No obstante, De Mattei aclara que aún cuando los solarianos honran a los astros lo hacen *ut statuæ divinae*, es decir, como representaciones de la divinidad pero sin adorarlos para evitar la idolatría. DE MATTEI, R. Ob. cit., p. 145.

imaginaban soluciones destinadas a un grupo selecto de la humanidad. Sin embargo, en Campanella consideramos que esto no se trata de elitismo sino del aspecto modélico que la ciudad de los solarianos representa para el resto del mundo. Es por ello que su *Ciudad del Sol*, como encontramos reconoce en sus *Cuestiones Políticas*, continúa por medio de la ficción la discusión teórica que intenta resolver la oposición entre Platón y Aristóteles. Podemos decir que los solarianos se inclinan a favor del primero, por repetir la comunidad de bienes de los calipolitanos. Campanella lo hace manifiesto en sus *Cuestiones políticas* al defender la necesidad de una república ideal que sirva de modelo regulativo para fortalecer los vínculos sociales y mejorar la distribución de recursos en la sociedad cristiano-católica de su época. Con la misma finalidad, también son descriptas las austeras vestimentas que tienen el objeto de igualar a los ciudadanos; la noción de belleza solariana alejada del lujo y la ostentación —llegando al extremo de considerar punible con la pena capital el que las mujeres se maquillen—; la mentada comunidad de mujeres e hijos por los mismos argumentos que Platón; la disposición constante para la guerra propia del espartanismo y de algunas órdenes religiosas; el trabajo por pocas horas para remarcar el carácter paradisíaco de la isla; los procedimientos judiciales dirigidos dentro de los gremios; el método directo de elección de sus gobernantes, sus comidas conjuntas y sus festividades religiosas que tienen el objetivo de forjar el espíritu comunitario.

Entre los solarianos se equiparan las influencias de los utopianos de Moro con las de los calipolitanos de Platón, puesto que se recupera la comunidad de hijos y de mujeres al tiempo que se controla la reproducción con métodos eugenésicos sustentados en fundamentaciones astrológicas (la ubicación de los astros), y naturales (la complejión de los cuerpos y las edades). Este aspecto eugenésico es el que nos lleva a sostener que es la perspectiva filogenética la que impera por sobre las otras en la *Ciudad del Sol*.

Volviendo a la idea de modelos sociales paradigmáticos establecidos por L. Mumford, el modelo al que corresponde la utopía de Campanella es el del monje-militar. Esto no es un dato menor, puesto que el monje calabrés establece la garantía de la conservación de su utopía a partir de una *dispositio bellica* de su comunidad. El grueso de los solarianos está constantemente preparado para la guerra:

Aunque la Ciudad del Sol nunca hubiera de entrar en guerra, sus habitantes se ejercitan en el arte militar y en la caza, para no perder el entrenamiento ni verse sorprendidos por acontecimientos inesperados²⁵⁴.

Esto podemos explicarlo con dos fuentes. La primera de ellas es la de cuño espartano heredada de Platón y la otra es la de los dominicos, conocidos peyorativamente en el mundo cristiano como los *domini canes*, los perros del Señor, por su ferocidad al momento de defender la fe. Este carácter militar-religioso está al servicio de la supervivencia del grupo de solarianos, si están preparados para la guerra nunca serán sorprendidos por ella. Mientras que si mantienen su religiosidad estarán más unidos en su comunidad y por tanto, serán más difíciles de vencer.

Los solarianos no sólo son buenos militares sino también son duchos en diversos oficios, tienen comidas en común como en la isla de Moro y llevan una existencia austera como los mismos utopianos. La vestimenta recuerda, al igual que en *Utopía*, al hábito de los monjes, pero en la *Ciudad del Sol* en lugar de ser del color del lino y la lana, la llevan blanca de día y roja por la noche (o cuando permanecen extramuros). De la educación que se lleva a cabo desde la infancia se extraen los más aptos naturalmente para cada oficio. Los trabajadores, quienes cumplen una jornada de cuatro horas diarias, son divididos en distintos grupos según su disciplina y tienen un jefe que a veces denominan rey del oficio que lleven a cabo. Estos mismos son vigilados por una suerte de guardianes de la virtud y todos ellos responden ante los tres principales magistrados: *Pon*, o Poder, el encargado de los asuntos bélicos; *Sin*, o Sabiduría, el encargado de las artes y las ciencias; y *Mor* o Amor, que se ocupa de la reproducción, el alimento, el vestido y la educación. Estos tres responden solo ante *Hoh* o el Metafísico y tienen a su servicio tres magistrados cada uno.

El sistema político es complejo porque por un lado pretende ser una república con participación activa de todos sus ciudadanos en la asamblea pero, no obstante, la mayoría de las decisiones son tomadas por el Metafísico, quien es considerado sumo pontífice y a sus triunviros se los considera sacerdotes. La actitud es paternalista aunque, no obstante, el Metafísico es elegido por los solarianos sobre la base de su insuperable conocimiento. Este elige a sus triunviros y controla la actividad y las faltas cometidas mediante un sistema de confesión que va, desde el solariano corriente pasando por su jefe, al maestro en su especialidad que suele llevar el

²⁵⁴ CAMPANELLA, T. en ÍMAZ, E. Ob. cit. 170.

nombre de la misma, por ejemplo el Gramático. El Gramático comunica las confesiones que ya tiene a su superior *Sin* y éste a *Hoh*. En cuanto a la administración de justicia en principio sigue el sistema de la confesión:

Cada individuo es juzgado por el Maestro supremo de su propio oficio. Por eso, todos los primeros artífices son jueces y castigan con el destierro, con azotes, con el deshonor, con la privación de la mesa común, con la prohibición de asistir al templo y con la abstención del comercio carnal. Cuando el hecho culpable es injurioso se castiga con la muerte. Si la culpa ha sido voluntaria y reflexiva, se paga (según la ley del Talión) (...) si ha mediado riña y no ha precedido reflexión, la sentencia se atenúa, mas no por el juez sino por el triunvirato. Éste recurre a Hoh (...) para implorar perdón²⁵⁵.

Los solarianos no tienen cárceles y la aplicación de justicia está determinada por el cumplimiento de sus funciones en el estrato de la jerarquía que le corresponde, manteniendo el decoro y cumpliendo con su deber. Este es un dato especialmente sensible al momento de evaluar la presencia de la responsabilidad en la *Ciudad del Sol* puesto que de él se sigue un cierto estatus moral especial de sus habitantes. El mismo está sostenido en la dureza de las penas y por una estructura panóptica dentro de cada uno de los espacios públicos y privados. La vigilancia de los individuos es escalonada: el solariano corriente es vigilado por su jefe, este por un maestro supremo, aquél por un triunviro y todos por el Metafísico. Podríamos preguntarnos usando la frase de Juvenal “¿Quién custodia a los custodios?”: ¿Quién vigila al Metafísico? Según Campanella, la totalidad de los solarianos y su misma sabiduría que es garantía de bondad.

De nuevo se hallan las mismas constantes que en Moro, las distintas jerarquías sociales cumpliendo su función encabezadas por una minoría ilustrada que debe ser excelente moralmente como efecto de su superioridad intelectual. Por su parte, la jerarquía toda se deriva de la *paideia*, es decir, la educación en los primeros años es determinante de la función que ocupará el mismo en la jerarquía. El desarrollo de sus dotes naturales puede hacer de él un soldado, un agricultor o un magistrado. Campanella, en esta obra, hace una particular combinación entre naturaleza e instrucción, uniendo la estimulación temprana audiovisual de los muros

²⁵⁵ CAMPANELLA, T. en ÍMAZ, E. Ob. cit. 184.

con la eugenesia. Por esta razón los racistas italianos del siglo XX han visto en él un precursor, conforme aclara adecuadamente Ágnes Heller:

Es cierto que Campanella habla de la “educación” de la especie humana (...) pero Campanella no distinguía *dentro* de la especie humana entre razas superiores e inferiores ni recomendaba ningún tipo de élite preceptora, sino que se limitaba a sugerir que *todo el género humano* podía estimularse biológicamente mediante métodos eugenésicos²⁵⁶.

La educación, según Campanella, debe complementar a la eugenesia estimulando adecuadamente a los niños para que cada uno de ellos desarrolle sus aptitudes naturales. El conocimiento es considerado la cúspide del poder y la virtud.

Campanella, como después Comenius, considera el saber como un todo orgánico; sólo un saber enciclopédico permite una adquisición no mnemónica y mecánica, sino aquella en que cada parte se conecte lógicamente con el todo (...) Los jefes son los más sabios²⁵⁷.

La naturaleza determina el lugar del individuo en la Heliópolis de Campanella, pero ésta es complementada con la instrucción adecuada. Así como en Platón, la importancia no está dada por los individuos, sino que es el grupo el que prima. Este carácter orgánico muestra en Campanella la existencia de un proyecto integral. Si bien Campanella reproduce la metáfora de los dos códigos: el de la naturaleza y el de la Escritura, el sentido del término “naturaleza” no tiene la connotación matematizante de su amigo Galileo Galilei. La naturaleza es también metafísica. Es por eso que su búsqueda del saber está sustentada metafísicamente, las *primalitates* divinas están en el ser humano en tanto que creación a imagen y semejanza de Dios, por lo tanto, la sabiduría es uno de sus elementos constituyentes junto con el poder y el amor. El amor supremo es el amor a la divinidad, y en segundo lugar, el amor en general es el principio de conservación de la especie a modo de honrar la creación divina. Así como Moro despreciaba la *superbia* de sus contemporáneos, en Campanella se rechaza el *amor sui*. Esto descarta las perspectivas individuales de la responsabilidad en beneficio de las sociales.

²⁵⁶ HELLER, Á. Ob. cit., p. 443.

²⁵⁷ GARIN, Eugenio. *La educación en Europa, 1400-1600*. Barcelona: Crítica. Trad. de M^a Elena Méndez Lloret, 1987, p. 201.

Como dijimos, en esa fundamentación metafísica aparece una metáfora bíblica que también emplea Galileo, a quien Campanella, ferviente copernicano, intenta defender en su *Apología de Galileo* en la cual aboga por la *libertas philosophandi*. La metáfora en cuestión es la de los dos libros: las Sagradas Escrituras por un lado y el libro de la naturaleza, por el otro. En sus cartas arremete contra Giovanni Pico della Mirandola como ejemplo del saber escolástico puramente libresco:

Aquí está pues lo que diferencia mi filosofar del de Pico: aprendo más anatomía de una hormiga o de una hierba [que] de todos los libros que se han escrito (...) luego que aprendí a filosofar y a leer el libro de Dios. Según este ejemplar, corrijo los libros humanos, copiados mal y caprichosamente, y no según es, del universo, libro original²⁵⁸.

Podemos observar cómo el conocimiento directo de la naturaleza es privilegiado por el calabrés en detrimento del mediado o libresco considerando así nuevamente la idea campanelliana de responsabilidad directa del ciudadano con el conocimiento del mundo. La magia natural que Campanella sostiene en varios de sus escritos como un conjunto de influencias mutuas entre las distintas entidades, se convertirá en la ciencia moderna cuando esté liberada de su componente hermético. No obstante, podemos ver cómo en este pensador, la indagación de lo natural se convierte en una búsqueda mística, dado que al igual que en Moro, cuánto mejor se conozca a la creación (naturaleza), más se conocerá al Creador. Esa búsqueda de ampliar el conocimiento es, al igual que Bacon, una forma de poder, en su *Monarquía de España* afirma: “El conocimiento del mundo es la mitad de su posesión”²⁵⁹.

Por extraño que parezca donde encontramos el elemento filogenético más explícito de los solarianos no es ni en su política-metafísica ni en su educación innovadora sino en sus prácticas reproductivas. Como adelantamos en la *Ciudad del Sol* la reproducción es una cuestión de Estado. Hay un ministro, Mor, encargado de elegir a las parejas, ellas pueden tener relaciones en días específicos según sea más apropiado por la posición de los astros. Generalmente el ministro busca

²⁵⁸ CAMPANELLA, T. *Lettere*. Bari, 1927, pp. 133-134. Citado en GARIN, E.. *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona, Crítica, 1984, p. 91.

²⁵⁹ CAMPANELLA, T. *Política*. Barcelona, Altaya, 1998. Trad. M. González García, p. 9.

complementar los rasgos uniendo a un obeso con una flaca, un alto con una baja y así sucesivamente. El argumento de Campanella es que si nos preocupamos de los cruzamientos de los animales para obtener razas resistentes, más aún debiéramos preocuparnos por la reproducción de la especie humana. Esta conclusión que parece aberrante ante la idea contemporánea de la libertad sexual pone de manifiesto el profundo predominio del *phylum* por sobre un *ontos*, es decir, la responsabilidad filogenética sobre la ontogenética. En su ausencia de respeto por el deseo individual hace lo mismo con la epimelética y en su rechazo de las costumbres de su época y del sacramento del matrimonio deja de lado la perspectiva eutínica tan cara a Moro. Si bien esta idea está inspirada en la práctica utopiana que permite a los novios observarse desnudos antes de casarse, va aún más allá porque recupera la idea platónica de la comunidad de mujeres e hijos.

10.5. El problema de las dicotomías en la *Ciudad del Sol*

Las dicotomías “realismo-utopismo” y “ciencia-utopía”, se dirimen a favor de la superación del conflicto religioso. En la isla de Campanella se regresa a una política teocrática que pone a la prudencia como un aspecto superador de la *virtù* maquiavélica en particular, el Metafísico reúne en su investidura el *súmmum* moral pero también el sapiencial. Es elegido por sus pares lo cual lo legitima y es el encargado de exonerar a los mismos en ceremonias expiativas. Hay cierta candidez en el planteo de Campanella puesto que padece de lo que en un artículo dimos en llamar el “complejo de Cincinato”²⁶⁰, esto es, la tendencia a creer que existe un salvador político que una vez cumplida su tarea vuelva a una actividad más modesta como lo hizo en la Antigüedad Cincinato tras volver a la granja luego de ser designado tirano para defender a Roma. Es decir, en el hipotético caso de que crezca entre los solarianos un hombre más sabio, nada garantiza que el actual Metafísico esté dispuesto a reconocerlo como tal y dejarle el que hasta ese momento fuera su lugar. Por la dialéctica macro-microcosmos la Tierra deviene reflejo de los Cielos y en un viso milenarista, el Metafísico prepara la monarquía del Mesías que a su vez no es más que un grado intermedio hacia la monarquía del Padre divino. Tres

²⁶⁰ MISSERI, L. “El complejo de Cincinato: utopía, revolución y tiranía” en: BARRIO, C. y CRELIER, A. (comp.). *Ética y revolución*. Mar del Plata, UNMDP, 2010, pp. 143-160.

grandes etapas que recuerdan: por un lado, al hermetismo y su teoría de los tres dioses y por el otro, a la filosofía de la historia de Joaquín de Fiore²⁶¹, fuentes que de seguro influyeron en el fraile calabrés. Podemos decir que aún cuando Campanella se acerca a Maquiavelo en varios aspectos, su utopismo está sustentado en una concepción antropológica demasiado optimista como para poder ser considerada realista. Probablemente sea por esta razón por la cual aún cuando el calabrés insistía en ser considerado el padre de la filosofía política ese título es compartido por N. Maquiavelo y Thomas Hobbes.

Con respecto a la segunda dicotomía, la de ciencia y utopía, la relación es compleja. Dado que la magia natural que constituye la ciencia de Campanella está sumergida en un profundo hermetismo que juega un rol destacado en el optimismo de su concepción antropológica puesto que a partir de su sistema metafísico considera al hombre un “segundo dios”. Esta criatura se autolegista, es autónoma, pero si la comparamos con el primer dios, o en términos cristianos el único y verdadero Dios, no es más que un microbio en el universo. La idea de semejanza es la que permite al stignanense adscribir a una magia natural que liga a todas las cosas por medio de dos principios, teoría que toma de Bernardino Telesio a quien admira profundamente. Si bien estos aspectos herméticos y la precariedad del sistema telesiano nos hablan de una ciencia que no se puede distinguir de la pseudociencia por la dificultad de ser corroborada y la ausencia de experimentación, Campanella contribuyó de otro modo con la ciencia moderna. Su labor fue la de un divulgador y defensor de la libertad de pensamiento. Como ya dijimos escribió una defensa de Galileo mientras ambos estaban en prisión. Allí aboga no sólo por el derecho del científico a investigar el código de la naturaleza independientemente de lo que digan las Escrituras sino que también ofrece pruebas bíblicas para sostener su copernicanismo. De este modo, se suma a la revolución copernicana y no teme citar a Giordano Bruno aún cuando este ha sido quemado vivo en la Piazza dei Fiori, en Roma. La ciencia campanelliana es una ciencia puente entre el medioevo y la modernidad, al igual que en Moro es una ciencia en el sentido de *scientia*, de conocimiento en sentido amplio y omniabarcante que está presente en los inventos de su *Ciudad del Sol* y en su *Del sentido de las cosas y de la magia*.

²⁶¹ Giocchino de Fiore (1134-1202), compatriota de Campanella, famoso por inspirar el movimiento joaquinita en la región y por su filosofía de la historia compuesta por tres estadios nombrados con las tres personas de la Santísima Trinidad (Edad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo). Su pensamiento, al igual que el de Campanella, presenta rasgos milenaristas.

En resumen y para concluir este capítulo, en lo concerniente a la dicotomía utopismo-realismo, Campanella es un utopista idealista. Aunque suele coquetear con las teorías realistas como las de Maquiavelo, su sistema político se sustenta en la religión y en la creencia en la bondad del más sabio. En tanto que con respecto a la segunda dicotomía, utopía-ciencia, hay en Campanella elementos que podemos considerar como de transición en el pasaje de la ciencia medieval a la ciencia moderna. Sus contribuciones, a veces demasiado ligadas a una argumentación de tipo medieval como su apelación a la Biblia para defender el heliocentrismo, no obstante, su argumentación es desplegada para defender el avance de la ciencia moderna. Su carácter de divulgador coloca a su utopía como un estadio previo hacia el más puro baconismo indispensable para pensar la ciencia en sentido estricto de nuestros días.

CAPÍTULO 11.

BACON Y LA PERSPECTIVA ONTOGENÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

Con Bacon completamos la tríada clásica de los denominados “utopistas del Renacimiento”, como aclaramos en los capítulos previos, se considera que los tres representantes de esa tríada constituyen, pese a sus semejanzas estilísticas y conceptuales, íconos utópicos de distinta clase en el marco de un enfoque de tipo histórico-epocal. Si a Moro le aplicamos la categoría de fundador del género literario en un contexto eminentemente humanista como el del *Cinquecento*, con Campanella enfatizamos los conflictos político-religiosos entre cristianos, judíos y musulmanes, que caracterizan el período considerado como Barroco. En el caso de Bacon al tiempo que recupera la labor de los anteriores, lo definimos como ícono del utopismo moderno. Pero “moderno”, no en el sentido del utopismo crítico que mencionaremos en el último capítulo, sino en el sentido de las utopías de la Modernidad que ponen el acento en una nueva forma de ciencia ligada a la experiencia, en el marco de una filosofía de la historia con una fuerte creencia en la idea de progreso. Esto se plasma en Bacon como un aumento del conocimiento y, por ello mismo, del poder del hombre sobre la naturaleza.

El reconocimiento de Bacon como ícono científico moderno no se lo otorgamos tanto por los alcances de su *instauratio* sino por la retórica fructífera que subyace a sus trabajos y que influye poderosamente en el contexto científico de Europa en el siglo XVII y se traslada al resto del orbe, en lo que podría considerarse el mito fundacional del carácter objetivo, neutral y ascético del pensamiento científico moderno. Son varios los ejemplos que nos ofrece la obra de Bacon de este elemento de escisión entre lo político y lo científico, pero es su *Nueva Atlántida* el ejemplo más patente de ello y, por tanto, un hito en el pensamiento utópico. Pese a ser contemporáneo de Campanella y a compartir elementos herméticos y, para algunos incluso rosacruces²⁶², Bacon no propone un Estado comunista. Al contrario, se preocupa poco del aspecto político de su isla imaginaria, a favor de un colegio del saber: “el Colegio de los Seis Días” o “Casa de Salomón”. Pero aún en el aspecto científico se diferencia de Campanella, porque si bien la retórica baconiana le brinda un lugar en el panteón de la ciencia moderna, él no aceptó el copernicamismo y no se

²⁶² YATES, F. *El iluminismo rosacruz*. Trad. R. Gómez Ciriza. México, FCE, 2001.

hace célebre por sus experimentaciones las que, según afirman sus biógrafos, lo llevan a la muerte. La fructífera retórica de su nuevo método se expande rápidamente de Inglaterra a Francia y Prusia. Es la misma la que aboga por el poder del hombre sobre la naturaleza y la capacidad del mismo para perpetuarse en la Tierra. Imagina invenciones de todo tipo que aquí consideramos están al servicio de la responsabilidad ontogenética, es decir, para la autoconservación de la vida individual.

Una pregunta que nos surge a partir del cuestionamiento de los éxitos del método baconiano es ¿por qué Bacon tiene un lugar privilegiado en la ciencia moderna si no forma parte del movimiento copernicanista que renueva la cosmovisión en el ámbito no sólo científico sino del conocimiento en general y su método está lejos de cumplir con las expectativas de esa ciencia? En principio podemos hipotetizar que el aporte baconiano enfrenta desafíos del siglo XVII con elementos nuevos que nutren a la comunidad científica y que decantan en un aporte indirecto a los propios copernicanos, como es la creación del *College of Philosophy* y la *Royal Society* inglesas. Sin embargo, consideramos que una clave hermenéutica posible puede ser el punto de bisagra que constituye su pensamiento y que lleva a que sea clasificado como un “utopista del Renacimiento” por las características de transición que suelen adscribirsele a ese período en particular, tal como concluimos con su contemporáneo Campanella.

Pero en Bacon se trata aun más de una brecha histórica en tanto que, si bien los elementos renacentistas, particularmente elementos italianos, son notables, su obra genera una reacción entre sus pares ingleses, los franceses, e incluso otras naciones de Europa central. Entre esas naciones, que generan y reciben los efectos de la Reforma Protestante de modo más directo, el Renacimiento se desarrolla de un modo distinto, de forma que algunos especialistas distinguen entre un Renacimiento inglés o isabelino, uno francés y uno germánico o gótico, por las características dispares en lo económico, lo lingüístico y sobre todo lo religioso que presentan esas naciones. El baconismo con su idea de neutralidad de la ciencia y de experimentación directa sobre el mundo circundante carga contra una dialéctica escolástica de corte clasicista. Este es un elemento que cala hondo en muchos pensadores de esas naciones que buscan alternativas de universalización y desarrollo del conocimiento, en un marco distinto al de la catolicidad, pero que aún tienen al cristianismo como elemento aglutinante. A continuación abordamos ese carácter

especial del pensamiento baconiano desde la perspectiva de sus antecedentes ítalo-renacentistas en la concepción del hombre y en la constitución de un Reino del Hombre y la influencia que generó en los pensadores de Europa central su propuesta de una nueva *via* para alcanzarlo.

11.1. El Reino del Hombre y el método baconiano

La concepción antropológica de Bacon es subsidiaria de la concepción renacentista en tanto que acepta como uno de sus principales preceptos el *dictum* de Apio Claudio Ceco: “el hombre es artífice de su propia fortuna”²⁶³. En otras palabras, recupera la idea de virtud, en sentido renacentista, que se opone al azar. La excelencia y determinación del hombre (*virtù*) es su pasaje hacia la liberación de los condicionamientos de la naturaleza. Es el avance del conocimiento lo único que puede garantizar el dominio del hombre sobre su entorno, sobre la naturaleza.

Perez Zagorin nos menciona que Bacon conoce los trabajos de M. Ficino, Paracelso, N. Copérnico, T. Brahe, Agripa, G. Cardano, F. Patrizi, B. Telesio, T. Campanella, P. Ramus, Gilbert y Galileo²⁶⁴. Este dato no es menor porque podemos notar que entre estos autores la mayoría son italianos renacentistas, varios de ellos copernicanos, dos son autores de utopías literarias (Patrizi y Campanella) y otros dos son impulsores nuevos métodos para la ciencia al igual que él (Ramus y Galileo). Estos autores son las fuentes de dos de sus principales ideas que se entremezclan: la idea de la instauración de un reino del hombre (*regnum hominis*) y de un nuevo método (*novum organum*).

Ambos conceptos se hayan entrelazados a partir de la idea que el segundo instaure al primero. Es decir, evitando el derrotero aristotélico-tomista Bacon considera que se puede ir más allá de la idea de un Reino de Dios y así como sostuvieron algunos milenaristas implantar un Reino del Hombre en la Tierra que precede a los bienestares del Reino Celestial. Según Zagorin:

²⁶³ “Homo faber suae fortunae” citado por el pseudo Salustio en sus *Epistulae ad Cesarem senem de re publica*.

²⁶⁴ ZAGORIN, P. *Francis Bacon*. 1998, pp. 28-29.

...Bacon soñaba a veces con revertir las consecuencias del pecado original y restaurar a la humanidad a través del poder de la ciencia a su prístina condición antes de la Caída. Así no asombra que él previera su proyecto como la entrada al reino del hombre. Esta misma esperanzada visión de la regeneración humana esta en conflicto con la religión de su tiempo y su propia herencia calvinista²⁶⁵.

Este reino del hombre supone una concepción redentora de ciencia, según la cual el hombre obtiene los medios para su supervivencia y bienestar en la Tierra. Este aspecto que Molnar considera herético del utopismo es extraño que sea expuesto tan abiertamente por Bacon, quien se cuida de apelar a la teoría de la doble verdad para justificar sus disquisiciones científicas. Él desea evitar el conflicto religioso pero sin embargo se permite pensar más allá del dogma en una sociedad en la cual los pesares de la Caída sean subsanados. El nuevo órgano que propone no es un método como el de la dialéctica de sus contemporáneos escolásticos sino una *ratio*, es decir, una razón destinada al descubrimiento de nuevas formas de interpretar y dominar a la naturaleza. En el dominio de la naturaleza se manifiesta el poder del hombre, puesto que toma a su cargo la máxima creación de la divinidad modificándola a su antojo para crear cultivos y curar enfermedades. Para Bacon esto se logra no con discusiones especulativas sino con la *via* de la observación, la experimentación y el recuento de los resultados en tablas de presencia y ausencia de elementos.

Esta idea de Bacon fue reproducida por pensadores reformados como J. A. Comenio quien por medio de la creación de un método que él denominó *pansophia*, probablemente por Plotino a través de Patrizi, desarrolló la idea de un paraíso inmanente. Es decir, un paraíso en la Tierra como preparación para el paraíso eterno o del Cielo. Planteos como estos se reprodujeron en innumerables ocasiones garantizándole a Bacon no sólo un lugar en la historia del pensamiento sino a su retórica del Reino del Hombre un lugar en el proceso de secularización que proseguirá a los siglos venideros. Podríamos pensar que este Reino del Hombre es el antecedente directo del Reino de la Libertad sostenido por los marxistas, sin embargo, la crítica de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica del iluminismo* nos advirtió que este dominio del hombre sobre la naturaleza se tradujo también como dominio del hombre sobre el hombre. De este modo la segunda idea pretende no solo

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 45. La traducción es nuestra.

independizar de los dogmas religiosos sino de la explotación del hombre por el hombre, aunque desde las obras de Marx y Engels se reconoce el valor positivo de la obra de Bacon en el autoproclamado “socialismo científico”.

11.2. Prometeo como mito de la ciencia moderna

Dijimos al principio que Bacon, pese a conservar elementos renacentistas, constituye para nosotros el primer utopista moderno. Esto lo encontramos reflejado no sólo en su *novum organon* y en su idea del reino del hombre sino también en sus escritos alegóricos. Consideramos que, así como en Platón podíamos explicar la idea del filósofo-gobernante a partir de la alegoría de la caverna, del mismo modo el mito de Prometeo representa al hombre moderno en su búsqueda del avance del conocimiento y la mejora de las condiciones materiales de la existencia humana.

El uso filosófico de este mito podemos remontarlo a la obra de Platón. En su diálogo *Protágoras* lo narra por boca del sofista epónimo, describiendo cómo el titán debe paliar la desprotección del hombre, fruto del olvido de su hermano, Epimeteo, al repartir los recursos a los seres vivos:

...Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego (...) y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. (...) a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus (...) En cambio, en la vivienda en común, de Atenea y de Hefesto, en la que aquéllos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre²⁶⁶.

La onomástica del titán refiere directamente a las ideas de pensamiento, prevención, previsión con un probable origen indoeuropeo en el morfema *man/mandh*, esto es, “pensamiento, reflexión, sabiduría”. Esta raíz es similar a la que se encuentra en el apelativo védico del dios Agni: *prámatih*, el previsor²⁶⁷.

²⁶⁶ PLATÓN. *Diálogos I*, Protágoras. Gredos, Madrid, 1985, p. 525 (321c-322a).

²⁶⁷ Cf. SÉCHAN, Louis. *El mito de Prometeo*. Eudeba, Buenos Aires, 1960, p. 11.

Por ello no es casual que el mito de Prometeo sea el más extenso de su libro *La sabiduría de los antiguos*. En él se representa su idea de que la técnica puede paliar la desprotección del hombre, o en términos judeocristianos, revertir la Caída del Edén. Aunque Bacon repite la historia del robo del fuego apela a otro mito hesiódico de Prometeo en el cual éste crea al hombre de arcilla. Él describe la queja de los hombres ante Júpiter de que el fuego no es suficiente, que su condición no es suficiente. Según P. Zagorin, Bacon se identifica con esos hombres inconformistas y sostiene que:

...aquellos que abundan en quejas acerca de la naturaleza y las artes son mucho más útiles y modestos que aquellos que son complacientes acerca de lo que poseen y creen que las ciencias son perfectas, porque son los primeros los que están estimulados perpetuamente hacia nuevos descubrimientos²⁶⁸.

En el intento de abuso de Atenea que lleva a cabo Prometeo, Bacon sitúa el problema de la impiedad en la búsqueda del conocimiento. Prometeo falla en “distinguir entre cosas divinas y humanas, de este modo engendrando una religión herética y una filosofía fabulosa”²⁶⁹. Zagorin advierte que las fiestas prometeicas caracterizadas por el relevo de antorchas son una metáfora del trabajo de la ciencia que no se realiza a partir del trabajo de un solo hombre, sino de la sucesión de distintos hombres que mantienen la luz encendida.

No obstante, el mito también habla del castigo. Prometeo es encadenado por su robo y paga por su arrogancia. Es esto lo que le sirve a Hans Jonas para criticar lo que él considera que es el neobaconismo, es decir, la herencia contemporánea del optimismo cientificista del conde de Verulam. La ciencia redentora de Bacon supone para el filósofo judeo-alemán “la prometeica arrogancia del ideal utópico”. La pretensión de salvar a la humanidad con la ciencia, el conocimiento y la técnica es, desde su punto de vista, un ideal utópico, puesto que ya se han demostrado los peligros que entraña la técnica y que no es redentora *per se*. También podría reconocerse en el filósofo alemán una protesta religiosa al estilo de Molnar, como

²⁶⁸ ZAGORIN, P. *Ob. Cit.*, p. 72.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 72.

vimos anteriormente²⁷⁰. Pareciera haber, en la “heurística del temor” de Jonas, una reivindicación de la naturaleza como espacio sagrado y en la técnica no sólo una explotación desmedida sino un abuso de lo sacro. El hombre tiene que pensar siempre en el peor horizonte posible. Así Jonas establece un pesimismo pragmático opuesto explícitamente a la esperanza utópica de autores como su compatriota Ernst Bloch.

Jonas atribuye a Francis Bacon el prometeísmo en la utopía en tanto que él imagina en su *Nueva Atlántida* una sociedad en la cual los flagelos de la humanidad han sido erradicados gracias al avance de la ciencia, ya no hay malos cultivos, no hay enfermedades que no se puedan curar con una píldora, no hay disputas entre lo religioso y lo científico probablemente porque lo científico adquiere un *status* religioso. Los maestros de luz son una suerte de sacerdotes que no tienen autorización de comunicar al resto de los bensalemitas todos sus descubrimientos. La política también se ve subsumida a la ciencia en tanto que esos maestros de luz en forma de tecnócratas tienen más poder que los gobernantes. La crítica de Jonas se condice con la de los frankfurtianos al reconocer la derivación de este avance en un dominio del hombre sobre el hombre y una destrucción de la naturaleza.

Tomando esos planteos Jonas equipara lo que él llama neobaconismo en el marxismo del siglo XX. Él reconoce que los soviéticos retoman el ideal prometeico sostenido por Bacon y dan al utopismo la promesa de la abolición del trabajo y de la llegada de un Reino de la Libertad posterior al contemporáneo Reino de la Necesidad. Para Jonas hay una ingenuidad subyacente al pasaje de ambos reinos, y es que la libertad necesita de la necesidad y viceversa. Por tanto, considera que el neobaconismo soviético es aún más atroz que el baconismo en tanto que aliena a los seres humanos bajo la promesa de una sociedad por venir que jamás llegará. El principio de la esperanza puede suponer el fin de la humanidad. El neobaconismo sacrifica generaciones en pos del ideal de una sociedad tecnificada y esa misma técnica, como el águila de Prometeo, no hace más que comerse las entrañas de la humanidad.

²⁷⁰ *Vide infra* I.3.2.

11.3. El problema del alcance de la responsabilidad en la obra de Bacon

La obra de Francis Bacon ha sido recopilada en varias ediciones siendo las primeras la de Basil Montagu de 1852 y la más completa de Spedding, Ellis y Heath de 1857-1874. Gran parte de su obra es publicada *post mortem*, por lo cual la primera distinción que podemos hacer a la hora de clasificarla es: obras publicadas en vida y obras póstumas.

En la primera categoría encontramos algunos escritos de corte religioso y político, entre libelos contra opositores y apologías del anglicanismo. Destacamos en el orden filosófico las tres ediciones de sus *Ensayos* (1597, 1612 y 1625) que lo colocan junto a M. Montaigne como uno de los fundadores de ese género moderno de transmisión de ideas. Descollan también sus estudios científicos miscelánicos y sus prolíficas historias naturales: *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature* (1603), *Cogitationes de Natura Rerum* (1604), *The Advancement and Proficiency of Learning Divine and Human* (1605), *Temporis Masculus Partus* (1605), *Filium Labyrinthi sive Formula Inquisitionis* (1606), *Cogitata et Visa de Interpretatione Naturae* (1607), *Redargutio Philosophiarum* (1608), *La sabiduría de los antiguos* (1609 y su versión revisada de 1625), su incompleta *Instauratio Magna* (1620) y el *Novum Organum Scientiarum* (1620).

En la segunda categoría, sus obras póstumas incluyen la inacabada *Nueva Atlántida* (1627) publicada junto con la *Sylva Sylvarum, or Natural History* (1627) y entre algunos escritos de corte político agónico sus: *Scripta in Naturali et Universali Philosophia* (1653), *Scala Intellectus sive Filum Labyrinthi* (1653), *Prodromi sive Anticipationes Philosophiae Secundae* (1653), *Cogitationes de Natura Rerum* (1653), *The Mirror of State and Eloquence* (1656) y algunas obras menores y cartas.

De esta selección del extenso listado de obras de Bacon destacamos dos puntos. El primero es el carácter prolífico de su escritura, muy similar al de su coetáneo Campanella, lo que da testimonio de una forma de “pensar escribiendo”. Probablemente de esa práctica surja la idea de un “ensayo”, es decir, aquello que no tiene el *status* epistemológico de un tratado pero que colabora con el pensamiento. El segundo punto, está ligado al debate de si la *Nueva Atlántida* está completa o no, lo que sirve a algunos para justificar la ausencia de temas explícitamente políticos como el ordenamiento del gobierno, y tópicos económicos. Esta obra póstuma tiene una directa relación con otras obras publicadas por Bacon, por ejemplo, con el *Novum*

Organum, el cual constituye la primera parte de su *Instauratio Magna*. Esa instauración de una nueva forma de administración del conocimiento para su avance es un proyecto también incompleto y, la *Nueva Atlántida*, en tanto que mostración de ese proyecto coparticipa de esa incompletitud. Ese carácter proyectual incompleto es el que recogen y del que se nutren los baconianos del siglo XVII (G. Plattes, S. Hartlib, J. A. Comenio, etc.).

La Nueva Atlántida es problemática por su brevedad y su aparente carácter inconcluso. No obstante y pese a su brevedad, cuenta con una introducción, un nudo y un desenlace claramente definidos. En la introducción se describe un grupo de marineros intentando ir de Perú a China, pero que son llevados por unas tormentas hacia una isla antes desconocida: una nueva Atlántida o, como la llaman sus habitantes: *Bensalem*. Esta isla es prácticamente un continente, porque cuenta con dimensiones similares a las de Australia y su ubicación no está demasiado lejos de ella. Al sur de la Trapobana mencionada por Yámbulo y Campanella. Los marineros son recibidos por un contingente de oficiales políglotas con turbantes que les informan las leyes que regulan la hospitalidad en la gran isla. Hay un tiempo de aceptación y un juramento que deben hacer antes de entrar a la Casa de los Extranjeros, el lugar destinado a los foráneos, donde los enfermos son sanados con píldoras y alimentos alterados genéticamente. Allí, el encargado de la casa les narra las principales características de su isla, comienza con una exposición histórica que busca justificar el carácter especial de los neoaatlantes. También explica cómo han sido evangelizados milagrosamente por una aparición de San Bartolomé y cómo, por el diluvio, perdieron contacto con los atlantes (americanos) que permanecen desde ese entonces, en extrema ignorancia. Estos rasgos unidos al bienestar de la isla hacen que un gran monarca, Solamona, casi dos milenios antes dictamine la creación de un Colegio de los Seis Días, también llamado Colegio de Salomón, y unas severas leyes de aislamiento con el fin de desarrollar al máximo el bienestar con el dominio sobre la naturaleza y evitar, al mismo tiempo, que la isla se pervierta con el contacto con los degradados americanos. En Bacon encontramos una postura diferente a la de Campanella, puesto que los nativos de América no son considerados dignos de ser tenidos en cuenta en su utopía.

El desarrollo del texto está estructurado a partir de tres entrevistas de los naufragos con tres neoaatlantes distintos: el encargado de la mencionada Casa de Extranjeros, el judío Joabín, y un honorable padre de la Casa de Salomón. Como ya

se expuso, la primera entrevista es la presentación histórica de la Nueva Atlántida y sus costumbres. La segunda, expone la tolerancia, la caridad y los matrimonios puros que llevan a cabo entre los bensalemitas. En cambio, la última, es una pormenorizada descripción de la Casa de Salomón, su objeto y sus actividades; esta institución tiene la primacía en el Estado y es la detentora de la responsabilidad del bienestar de todos los habitantes de la gran isla. El gobierno no está descrito, pero Bacon se detiene en narrar cómo los tecnócratas de esa Casa disponen qué se informa y qué no a la población. Son ellos quienes determinan los descubrimientos que aportarán bienestar a la comunidad y quienes los distribuyen y comercian con la “luz”. Asimismo, la Casa de Salomón cuenta con un grupo de espías que se encargan de estar al tanto de los avances de otras civilizaciones estableciendo una suerte de panoptismo que parece ir en contra de los principios de publicidad del conocimiento que se adscriben a la *Royal Society* y otros organismos “baconianos”. Puesto que los neoatlantes conocen sin ser conocidos, asegurándose de este modo, de tener poder sobre los otros pero sin ofrecerle esa posibilidad a los extranjeros que desconocen su existencia. Podemos interpretar este hecho bajo la clave del aislamiento, propio de las utopías literarias, no obstante, aquí el aislamiento es en una sola dirección debido a que los neoatlantes se cuidan de no estar ajenos a los desarrollos científicos de otros países. Estos hechos nos conducen a pensar que en esta utopía predomina la perspectiva ontológica sobre la filogenética. Nos parece lógico pensar que los avances técnicos ideados por los maestros de luz de Bensalem están al servicio del Reino del Hombre, de la humanidad toda. Sin embargo, este es un beneficio que si bien puede ser extendido a la humanidad toda, se centra en vidas puntuales, en individuos concretos a los cuales se les puede extender la vida. Bacon parece haber dejado de lado el rechazo de Moro y Campanella por el individualismo y se propone justificarlo y premiarlo con los beneficios de un Edén restituido para un grupo selecto de Adanes y Evas. Podemos reconocer un componente elitista en su pensamiento sin embargo, y a favor del aspecto público del conocimiento, añadimos que dentro de esa *élite* hay una necesidad de que el conocimiento sea distribuido para el mejoramiento de las condiciones de toda la isla. Esta *élite* recuerda, por un lado, a la de los guardianes platónicos y a la que propone el propio H. Jonas al hablar de un grupo privilegiado encargado de responder a las cuestiones más imperiosas ligadas al futuro de la especie.

Retomando la pregunta de esta sección, ¿hasta qué punto Bacon se hace cargo de la responsabilidad, tal como aparece en la *Nueva Atlántida*? Aquí consideramos que sí, que Bacon se responsabiliza de lo que sostiene en su utopía. Pero para entender cómo lo hace hay que tener en cuenta las dos facetas principales de su vida: la pública y la privada. Por un lado, con respecto al ámbito público, Bacon comparte con Moro el haber sido canciller de Inglaterra, incluso el haber tenido que pasar un tiempo encerrado en la Torre de Londres. Estos hechos pueden considerarse como condicionantes de su libertad de expresión y se plasman primeramente en la *Nueva Atlántida* mediante el secretismo de sus científicos y en segundo lugar en el plano secundario que toma el gobierno político, detrás del “gobierno” científico. Por otro lado, en el ámbito privado, Bacon desarrollaba sus estudios, experimentos y escribe sus historias, tratados, ensayos y utopías por afición; puesto que, como muchos humanistas del siglo anterior, la tarea del filósofo inglés se realiza fuera de la universidad. Por tanto, consideramos que en su utopía se conjugan, en parte, los dos ámbitos de su vida; para ello nos valemos de la hipótesis del especialista Stephen A. McKnight quien sostiene que hay una simbología religiosa subyacente a toda la obra utópica y que la fundamenta²⁷¹. Si Bacon es en público un político piadoso, en privado es un irreverente hombre de ciencias. Estos dos aspectos se conjugan en la exaltación bíblica de la nueva isla. Si bien el nombre nos obliga a referirnos a Platón y a sus descripciones de la Atlántida en el diálogo *Critias*, gran parte de la onomástica de la Nueva Atlántida es bíblica y hasta probablemente milenarista. Para McKnight, en el texto hay una dedicatoria velada al rey Jaime I quien representa allí el nuevo Salomón, el único capaz de reconstruir el templo de Jerusalén y de liberar a los ingleses del yugo del pecado original. Podemos proyectar que Bacon sugiere en ese esquema ser el maestro de luz de la Casa de Salomón, si este colegio lograra materializarse en Inglaterra, en el siglo XVII, como de hecho ocurre tras su muerte. Entendemos que Bacon hizo lo posible por materializar su utopía, aún cuando no la haya difundido sí hizo lo propio sosteniendo a Jaime I como viabilizador de la misma llegando a aceptar en silencio las penas por malversación de fondos que según algunos historiadores como Zagorin le correspondían al monarca y no a su canciller.

²⁷¹ Cf. McKNIGHT, S. A. *The Religious Foundations of Francis Bacon's Thought*. Columbia, University of Missouri Press, 2006.

Para puntualizar, reconocemos que en la utopía de Bacon existe un compromiso del autor con la responsabilidad entendida onto-filogenéticamente. El predominio de esas perspectivas es coherente con el resto de sus obras en donde el avance del conocimiento se da al servicio de la especie y del individuo. Su proyecto constituye una nueva tierra prometida, en ella todo hombre de ciencias es responsable del nuevo paraíso terrenal, pero para ello su conocimiento debe tener el poder suficiente para tornarse en rey del nuevo reino del hombre. Es decir, hacerse cargo de su lugar en la Tierra, de su responsabilidad por sobre su propia supervivencia a partir de su dominio de la naturaleza. El aspecto innovador de Bacon es que, no sólo imagina una utopía científica como se ha señalado en los principales estudios de utopías sino que, al secularizar la idea de paraíso también reconoce la necesidad de salvación personal dentro de la utopía. Por ello destacamos el lugar del individuo como sujeto utópico, que intenta converger con la utopía macro del mismo modo que el filósofo inglés intentó encuadrar su pensamiento en el espíritu de su época, buscando auspicio y evitando la confrontación con otros grupos de interés.

11.4. El problema de la presencia/ausencia de la responsabilidad entre los neoatlantes

Como anticipamos en la sección anterior consideramos que con Bacon se despliega la importancia del aspecto ontogenético de la responsabilidad, el cual abrirá el camino para los contemporáneos reclamos de considerar a la epimelética en el marco de la responsabilidad utópica. Sin embargo, no sólo la perspectiva ontogenética está presente sino que de un modo complejo están también la filogenética y la eutínica. Para su mejor comprensión es preciso analizar cómo se dan las mismas en el contexto ficcional de la *Nueva Atlántida*. Primeramente, la dinámica de la responsabilidad la encontramos explícita en las principales instituciones: las Casas. Aludimos nuevamente a la teoría de S. A. McKnight²⁷² según la cual Bacon ofrece su escrito al rey inglés buscando que él sea un nuevo Salomón y que reconstruya el templo, pero el templo en este caso no es religioso sino es un templo de luz, y no en sentido místico, sino entendido como el conocimiento de lo natural.

²⁷² McKnight, Stephen A. "Francis Bacon's God" en *The New Atlantis Journal*, 2005, pp. 73-100. <http://www.thenewatlantis.com/publications/francis-bacons-god>.

“Solamona” es una clara alusión a Salomón, incluso el *Colegio de los Seis Días* toma el nombre de “Casa de Salomón” en su honor. Por otro lado, *Bensalem*, el nombre que los neolatinos dan a su isla, puede ser traducido como “Hijo de la Paz” y en este caso referiría al carácter santo de los bensalemitas que superan en virtud a los utopianos que se ven obligados a hacer la guerra para mantener su relación con los vecinos y contener el crecimiento demográfico. Sin embargo, McKnight, prefiere traducir “Hijo de Salomón”, esto es, como un reino nuevo establecido por la voluntad de su fundador, con esto justificaría al monarca absoluto que parece leerse entre líneas en el texto y la aceptación de la propiedad privada, puesto que el cambio no es ni político ni religioso sino “científico”. Tal como se suele decir, la *Casa de Salomón* es un Estado dentro del Estado, tiene un sistema de jerarquías bien marcado donde cada aprendiz responde a un superior y estos a los padres del colegio.

Para extraer los aspectos distintivos de la configuración de la concepción de responsabilidad entre los neolatinos es preciso compararlos con los solarianos y los utopianos. Con la interpretación de McKnight, es difícil dejar de lado la imagen de la utopía de Campanella al ver cómo se recuperan elementos autocráticos con una velada retórica de la caridad cristiana. El mismo Campanella, aunque no se lo propone en su *Ciudad del Sol*, también busca separar la esfera científica de la esfera religiosa en sus obras. Tanto él como Bacon presentaron formas similares de empirismo en lo que se considera que han sido afectados por la obra de B. Telesio, tienen una preocupación política ligada indisolublemente al avance del saber. Ambos poseen rasgos herméticos ya sea en los intereses astrológicos del calabrés o en los alquímicos del inglés. En ambos hay una revalorización de lo que Campanella llama el *codex naturae* en detrimento de la cultura libresca de corte escolástico para reafirmar la responsabilidad mediante la eliminación de mediaciones en la adquisición de saberes:

Campanella por una parte y Bacon por otra trazaron, contra la decadencia gramatical y retórica del humanismo literario, dos instituciones en las que se acogía dignamente la herencia válida de la posición humanística: una escuela “media” donde todos, hombres y mujeres, se prepararan para la vida y el trabajo; una cultura superior concebida como búsqueda efectiva para el dominio del hombre sobre la tierra²⁷³.

²⁷³ GARIN, E. Ob. cit., p. 203.

Con matices políticos distintos, con perspectivas religiosas diversas, tanto Bacon como Campanella coinciden en el poder transformador que tiene en sus sociedades utópicas el desarrollo tecnológico acentuando el aspecto cognitivo de la responsabilidad por encima del aspecto político, pero sin llegar en ninguno de los dos casos a vulnerar el aspecto religioso. Al igual que los solarianos los neoafricanos manipulan cultivos, poseen pastillas medicinales, inventaron un proto-teléfono, entre otras tantas invenciones fomentadas con fervor en la isla, Bacon se lleva la palma de hito de la utopía tecnocrática y tecnológica porque, como se dijo, la figura del monarca absolutista aparece en un lugar tan secundario que ni el mismo Bacon se dignó a describirlo. A diferencia de los solarianos de Campanella que no hacen más que destacar las virtudes, ya no como en Bacon, de un colegio de iluminados sino de un único iluminado, el Metafísico. Hay aquí un nuevo giro no advertido por algunos notables utopógrafos como L. Mumford quien considera en su *Story of the Utopias*, que las obras de Campanella y Bacon son prácticamente irrelevantes para el género. Resumiendo estas ideas, entre los solarianos de Bacon al igual que en Campanella hay una responsabilidad de los ciudadanos en relación a la adquisición del conocimiento. Pero a diferencia de la *Ciudad del Sol*, los personajes de Bacon carecen del beneficio de un acceso directo al conocimiento. Para hacerlo deben introducirse en los escalafones burocráticos y casi sectarios de la Casa de Salomón. Del mismo modo que quienquiera que entre a la isla debe hacer lo propio en la Casa de los Extranjeros. Estas instituciones garantizan que el panóptico baconiano no sea reversible, que quien conoce no sea conocido. Nuevamente se manifiesta, como en Campanella, un mecanismo de exclusión en el cual podemos marcar la ausencia de la responsabilidad aplicada a ciertos individuos, en el caso puntual de la *Nueva Atlántida*: de los extranjeros y los no iniciados.

Lo más relevante de uno de los aspectos responsivos está en el plano educativo, donde la Casa de Salomón conforma una suerte de universidad o sociedad científica que patrocina a expertos para que recorran el mundo buscando novedades a desarrollar, emular y superar. Estas investigaciones se hacen en secreto y la isla se mantiene en un cuidadoso aislamiento, aunque puede ser visitada por extranjeros con previo aviso debido a que ellos también son cristianos, puesto que fueron convertidos por un milagro de san Bartolomé. Aún para Bacon, para muchos el primer exponente de la ciencia moderna, la utopía tecnológica no puede eludir el aspecto religioso como factor de cohesión de la comunidad. A diferencia de Moro, los ciudadanos

imaginarios de Bacon no pueden ser paganos, pero al igual que aquél el rol del *pater familias* es muy importante, en tanto que procreadora, es honrada en una extraña ceremonia del vino para agasajar al padre de treinta hijos con vida. De modo que Bacon y Moro comparten un modo paternalista de comprender la responsabilidad, ya sea en los aspectos políticos como religiosos y morales.

Las ideas del *Novum organum* aparecen realizadas en la utopía de Bacon, los neoaatlantes dominan a la naturaleza conociéndola, porque conocer es poder. Ellos investigan el mundo para luego manipularlo a su antojo, principalmente con la finalidad de mejorar la calidad de vida. Los hombres imaginados por Bacon son fácticamente independientes del *pater maximus* puesto que con los avances técnicos pueden restablecer el regreso futuro al Edén, sin embargo, son simbólicamente dependientes, en tanto que lo necesitan para conservar la unidad y moralidad de sus habitantes.

Como balance de la visión que puede extraerse de estas comparaciones, con respecto al concepto de responsabilidad que manejan los neoaatlantes, es un concepto clásico que no se diferencia en su forma del que sostiene H. Jonas. Al mismo se lo podría definir como un concepto asimétrico de la responsabilidad que tiene como paradigma la relación padre e hijo. El paternalismo es evidente en las tres obras de Bacon, Campanella y Moro pero la forma en que se resignifica la figura del padre en cada una de ellas es diferente. Si para Moro el padre es un *pater familias* humanista, un jefe de clan instruido en los *studia humanitatis*, en Campanella lo es un sacerdote guerrero con una visión enciclopedista del conocimiento. En cambio, en Bacon es la figura del tecnócrata y tecnólogo una suerte de burócrata del conocimiento *avant-la-lettre* que detenta un lugar privilegiado por los conocimientos adquiridos y por su responsabilidad de la distribución de los mismos. Este tipo de responsabilidad exagera la perspectiva filogenética, una *elite* científica ocupándose del bienestar colectivo a partir no sólo del estímulo de las invenciones, sino del ocultamiento de verdades incómodas. La perspectiva ontogenética también es respetada puesto que busca conservar la vida física de cada uno de los individuos y, de hecho, se premia al padre que tiene treinta descendientes, un carácter excepcional en la casta sociedad que describe el utopista inglés. Por otro lado, la perspectiva eutínica tiene una presencia mínima en la vida corriente muy a la par de la idea de leyes simples para la gente simple que se sigue de la obra de Moro. Sin embargo, si las leyes consuetudinarias son simples, las leyes que rigen el ámbito científico de la Casa de

Salomón son extremadamente complejas generando un conflicto entre las leyes dentro de esa casa de altos estudios y fuera de ella. Probablemente podamos justificar que a mayor conocimiento mayores responsabilidades. Para Bacon no era necesario que toda la población estuviera al tanto de todo el conocimiento y por ello las leyes para la mayoría se mantienen simples, pero a medida que se asciende en la Casa, las normas que rigen el secretismo y la distribución de las nuevas invenciones y descubrimientos se multiplican. Por último, el aspecto epimelético parece casi anulado al igual que en los dos utopías analizadas en los capítulos anteriores puesto que es la *elite* mencionada la que decide qué es lo mejor para los individuos y no los ciudadanos en su fuero interno.

11.5. El problema de las dicotomías de la responsabilidad en la Nueva Atlántida

Con respecto a las dicotomías entre “realismo político y utopismo” y “ciencia y utopía”, es aquí donde se encuentra el aspecto propiamente “moderno” de Bacon. Para Bacon parece no haber contradicción aparente entre la idea de una política viable, factible, hasta maquiavélica y el utopismo, puesto que la utopía literaria es tan solo un modo de mostración de su teoría del avance del conocimiento. El poder del conocimiento suple las dificultades del orden político, por lo cual no son necesarios nuevos sistemas sino actualizaciones y avances sociales fruto de la ciencia. Esta última se establece como la solución política, prístina y “desideologizada” a todos los problemas contemporáneos. Esta concepción mostrativa o didáctica de la utopía es recuperada por los socialistas franceses del siglo XIX, quienes la emplean para mostrar la transformación del progreso científico en el ámbito de lo social.

Explícitamente en lo concerniente a la primera dicotomía, utopismo-realismo, podemos decir que la tecnofilia baconiana suple el idealismo político de sus predecesores utópicos. Sin embargo constituye una idealización de la ciencia y la técnica, aunque al servicio de una *Realpolitik*. Bacon es admirador de Maquiavelo y en sus historias se vale del mismo método que el florentino para justificar sus teorías a partir de eventos e hitos históricos. El pesimismo del “realismo político” sigue estando presente en el filósofo inglés, pero la nueva variable que supone la ciencia viene a compensar la debilidad humana. Su utopía no se asienta sobre leyes perfectas, sobre ciudadanos piadosos sino sobre un complejo sistema de transmisión

del conocimiento y un estímulo constante de descubrimientos tecnológicos. Es en este sentido en el que es admirado por los tecnofílicos de los siglos posteriores. Sin embargo podríamos decir, luego de Hiroshima y Nagasaki, que no basta con el avance del conocimiento científico para la realización de la utopía. Es allí donde el aspecto religioso y en cierto sentido santo de los habitantes de la Nueva Atlántida sigue estando apegado a una concepción del hombre positiva. En otras palabras, la dicotomía en Bacon se mantiene como tal, no es meramente aparente sino que es parte de su conflicto interno entre el hombre público y el privado. Aún cuando ambas esferas se conjuguen en su utopía, el conflicto permanece porque una de las partes se nos muestra como irrealizable por lo menos a nivel global: el carácter sagrado de los hombres de ciencia. Los maestros de luz intentan argumentar en favor de la neutralidad científica de su accionar pero muchas de sus actividades ponen en juego a la ética y a la política en un punto en el que el avance no basta y se necesita de un aparato crítico que contenga las consecuencias de ciertos descubrimientos. Es en este contexto en el cual el secretismo de la Casa de Salomón, es una posible solución pergeñada por Bacon.

Siguiendo con el tema de la neutralidad ideológica de la ciencia es que aquí ligamos la respuesta a la primera dicotomía con la segunda: utopía-ciencia. El utopismo de Bacon intenta despegar su discurso del discurso político en favor del discurso científico. Para algunos, como V. I. Comparato²⁷⁴, con Bacon nace la utopía científica, por ende, la dicotomía se disuelve en una nueva categoría. La utopía con Bacon se vuelve en apología de la ciencia moderna, del método científico, de la investigación experimental. Disociar a esta clase de utopías del ámbito de la ciencia es un error que ni los propios socialistas científicos se atreven a hacer. Bacon es un modelo de nueva utopía socialmente aceptable en el mundo técnico, en tanto que estimula una praxis directa y no una mera teoría de la república perfecta. Es por eso que ha sido una clara inspiración para muchas utopías prácticas no sólo en el mundo anglosajón sino también entre los franceses. Entre estos últimos se escribieron varias secuelas de la Nueva Atlántida transformándola en un tópico de cómo debía ser la nueva sociedad que trae la tecnología. Poco a poco esto deriva en un nuevo género que Renouvier llama “ucronía”. Es decir, la idea de progreso infinito presente en seguidores de Bacon como Condorcet, genera una nueva forma de pensar a la utopía:

²⁷⁴ COMPARATO, Ob. cit., cap. V. “Nueva ciencia e imaginación utópica”, pp. 105-114.

hacia el futuro. Es por eso que H. Jonas denomina neobaconismo a la utopía soviética, porque encuentra en Bacon el origen de esa nueva dimensión temporal para el utopismo. Hasta los tiempos de Bacon, las utopías constituían modelos regulativos o preventivos en un presente histórico o en un pasado mítico; eran ideas de cómo modificar el aquí y ahora de una sociedad. Pero con la batería teórica de las obras del filósofo inglés esa idea se extiende a siglos y hace evolucionar el pensamiento utópico hacia un escalafón más. Para Jonas esto obliga también a modificar la ética, porque el levantar la mirada hacia un nuevo horizonte temporal constriñe a evaluar las consecuencias de nuestras acciones en un plazo mayor del imaginado. Esto ocasiona un cambio muy grande que, como veremos en el próximo capítulo, se manifiesta como una crítica de los peligros que suponen las utopías realizada desde el formato del mismo género utópico: el utopismo crítico.

CAPÍTULO 12.

EL UTOPISMO CRÍTICO Y LA PERSPECTIVA EPIMELÉTICA

Y tú, ¿cuál última revolución quieres? No existe última revolución, las revoluciones no tienen fin. Es decir, la última es para los niños: El infinito asusta a los niños y es necesario que los niños duerman tranquilos de noche...

Evgeni I. Zamyatin. *Nosotros*.

Como ya mencionamos anteriormente la historia de la utopía en tanto que historia de los productos de crítica y transformación social alcanza incluso la crítica de la crítica, es decir, hay utopías que se vuelven contra otras utopías en sus críticas. Es por varios factores, en principio, porque algunas ideas de las utopías del pasado se cristalizan en las sociedades contemporáneas de los utopistas críticos y muchas de ellas se vuelven anacrónicas. Imaginemos la solución de Moro según la cual todos debemos trabajar rotativamente en el campo y en la ciudad, o que cuando se exceden de población los utopianos deben colonizar a otras naciones. Son ideas que aún cuando han sido aplicadas en ciertos contextos históricos en nuestro tiempo parecen difíciles de contar con las condiciones para alcanzar alguna clase de consenso en sociedades posteriores.

El proceso de crítica comienza primero como sátira, entre los siglos XVI y XVIII, algunos escritores comienzan a burlarse de las propuestas subyacentes a las utopías literarias de Moro, Campanella y Bacon. Esta crítica se exagera con la llegada del siglo XX en lo que denominamos el esplendor del utopismo crítico, también llamado “distopismo”. Autores como H.G. Wells, E. Zamyatin, A. L. Huxley y G. Orwell, ponen en juego mediante ficciones, la anulación de la individualidad que se sigue de la aplicación de los modelos utópicos de los tres utopistas clásicos en un contexto hipérbolico y contemporáneo. Este utopismo crítico remarca la necesidad de atender a una perspectiva que es dejada de lado tanto por Moro como por Campanella y Bacon: la perspectiva epimelética. Esta perspectiva de la responsabilidad no sólo liga al individuo con la necesidad de autorrealización sino que expone el carácter variado de las personalidades humanas, mostrando que el deseo de homogeneización anula esa posibilidad. En otras palabras, el utopismo

crítico ataca la idea clásica de “felicidad colectiva” para mostrar que aún cuando el mundo pueda ser calificado como feliz, los individuos que viven en él pueden ser profundamente infelices. Esta perspectiva ofrece nuevos problemas ligados a la necesidad contemporánea de convivir con el disenso y con distintos modos de vida que van más allá de las categorías de pensamiento que los clásicos se permitieron usar. Es por ello que a continuación haremos un paneo breve sobre este tipo de utopismo que se manifiesta de modo tenue con el nacimiento del género pero que va ganando presencia en las utopías contemporáneas, al punto de ser la perspectiva responsiva dominante.

12.1. La sátira utópica como antecedente del utopismo crítico

Autores como Northrop Frye advierten del componente satírico que ya posee toda utopía, no obstante, utopógrafos como Trousson, hablan de “sátiras utópicas” como un género mixto entre la sátira y la utopía en el cual la ficción sólo parece estar al servicio de las concepciones utópicas pasadas, sin llegar a proponer una solución ficcional para los problemas que aquellas enfrentan. Por este último aspecto es que las consideramos un momento de transición hacia el utopismo crítico pero sin llegar a pertenecer a lo que otros autores denominan como distopismo. Siguiendo con la tríada de autores clásicos de la utopía (Moro, Bacon y Campanella) proponemos otro trío satírico que ridiculiza a las anteriores estos son: Joseph Hall, Cyrano de Bergerac y Jonathan Swift. A continuación analizaremos sucintamente sus sátiras utópicas focalizándonos especialmente en la crítica que deslizan a los mencionados utopistas.

En primer lugar, Joseph Hall (1574-1656)²⁷⁵. Su sátira utópica es llamada *Mundus alter et idem sive Terra Australi ante hac semper incognita longis itineribus peregrini Academici nuperrime lustrata* y es publicada por primera vez en 1605, noventa años después de la obra de Moro y bajo el pseudónimo de “Mercurius Britannicus”²⁷⁶. En la versión alemana de 1613, Gregor Wintermonath la presenta

²⁷⁵ Obispo anglicano y escritor satírico inglés. Al igual que Moro viaja a los Países Bajos en misiones diplomáticas (1610 y 1618). Mientras se publica la *Nueva Atlántida* de Bacon, es nombrado obispo de Exeter, posteriormente lo es de Norwich, al tiempo que repite el destino de Bacon y Moro, pasando un año recluido en la Torre de Londres, acusado de alta traición

²⁷⁶ HALL, J. *Un mondo diverso e identico*. Trad. G. P. Zucchini, Nápoles, Guida Editori, 1985, p. 6.

como la continuación de otro texto traducido por él: la *Utopia* de Moro y, para escapar a la inquisición, la atribuye al jurista italiano Alberico Gentile²⁷⁷. Algo similar ocurre en la edición de 1643 de Utrecht, donde el texto latino es reimpresso “*propter affinitatem materieae*” con la utopías de Bacon y Campanella²⁷⁸. Hall, recrea su Tierra Austral en la cual el vicio se ve organizado por países. Entre los países se encuentra *Crapulia*, “alegoría de la viciosa incontinenencia en el comer y en el beber”²⁷⁹ dividida en dos estados: *Ivronia*, tierra de los ebrios y *Pamfagonia* tierra de los glotones. Estas dos divisiones hacen pensar en Alemania y Francia. El término *Pamfagonia* parece estar creado por imitación del de *Patagonia*, región cercana a la Tierra Austral. Mientras que *Viraginia* o *Nova Ginia*, hace pensar en las regiones de *Virginia* y de *Nueva Guinea*, en la cual se juzga la femineidad sobre todo entendida como un disvalor y ligada a la homosexualidad, particularmente en la descripción de la isla *Hermafrodítica*. En tercer lugar se encuentra *Moronia*, del término inglés *moron*, idiota, y también refiere a Moro cuya vinculación con el término griego *moros*, origen del peyorativo inglés, ya había sido descubierto por Erasmo de Rotterdam. *Moronia*, emulando a los mapas árabes, se divide en *Moronia Pia*, *Moronia Mobile*, *Moronia Aspra*, *Moronia Fatua* y *Moronia Felice*. Para Zucchini *Moronia Pia* representa una “violenta sátira anticatólica” particularmente cuando se refiere al pontífice máximo, el Papa, como “Bufón óptimo máximo”. *Moronia Mobile* recuerda a la *Nueva Atlántida* de Bacon por su interés en la ciencia, en la invención y en los descubrimientos. Por último, *Lavernia*, es la tierra de los ladrones. El nombre de la tierra de *Moronia*, herencia del juego lingüístico descubierto por el amigo de Moro, Erasmo de Rotterdam. Erasmo descubrió que había cierta homofonía entre *Morus/More* y *Moira*, locura. Esa homofonía es la que permite también asociar el término peyorativo inglés *moron*, estúpido, con *Moronia* y por extensión con *Moro*. La toponimia de Hall pone de manifiesto explícitamente la imitación de los recursos de Moro. Así cuando habla del río “*Sans-eau*” y del “monte Anilo”²⁸⁰, esto es respectivamente, “sin agua” en francés y “sin árboles/madera/bosque” (*an-hylé*) en griego. Del mismo modo que hizo Moro con su río *Anidro*, “sin agua” (*an-hyder*).

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 18. *Utopiae pars II. Mundus alter et idem*.

²⁷⁸ *Ibíd.*, 24.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 32.

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 189.

Otra referencia directa es la “ciudad de *Abraxia*”²⁸¹, puesto que recuerda el antiguo nombre que el general *Utopo* le diera a la isla de Moro: “*Abraxas*”.

El escrito de Hall no entra en conflicto directamente con Moro, pero se vale del recurso que aquél empleó para exagerarlo y cargar no sólo contra los vicios de su sociedad sino contra las sociedades imaginarias. La idea de una utopía pagana es a los ojos de Hall una *República Moronia*, algo de estúpidos, dado que el verdadero reino virtuoso está entre la divinidad y no entre los hombres. La sátira utópica constituye una crítica de la crítica, pero una crítica escéptica que no llega a establecer una parte constructiva desde la cual seguir creando. La morónica república de Utopía, siguió inspirando a pensadores de todas las épocas, mientras el eco crítico de Hall se ahogó en su tiempo. En palabras de Trousson “Hall se complace en forzar la carga satírica subyacente a toda utopía”²⁸².

En segundo lugar tenemos la sátira de Campanella realizada por Hercule-Savinien de Cyrano de Bergerac (1619-1655) en su obra póstuma *Historia cómica de los Estados e imperios del Sol* (1662). Debemos subrayar que el filósofo calabrés muere en Francia, pero su influjo se expande en esa tierra donde trabaja para el futuro Rey Sol escribiendo panegíricos e investigando hierbas curativas. La figura del autor de la *Ciudad del Sol* se mantiene con tanta fuerza que Cyrano lo elige como *cicerone* de Dyrcona²⁸³, su alterego ficcional. En su sátira utópica se mezcla el cosmos como tema de disputa científica con los otros astros como espejo crítico para la Tierra, en la figura literaria del “mundo al revés”. En el marco del copernicanismo, la descripción de los Estados Solares de Cyrano no sólo representa la llegada de la ficción al espacio exterior sino que representa un acercamiento al centro de ese mismo espacio. Una vuelta al núcleo del universo para obtener un lugar privilegiado desde dónde contrastar la realidad terrenal y, por tanto, criticarla por medio del ridículo de los voceros del pasado:

...me llamo Campanella y soy calabrés de nacimiento. Desde que he venido al Sol he empleado mi tiempo visitando las regiones de este

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 236.

²⁸² TROUSSON, *Ob. cit.*, p. 103.

²⁸³ Anagrama de D’Cyrano.

gran globo para descubrir sus maravillas: está dividido en reinos, repúblicas, estados y principados, como la Tierra²⁸⁴.

La clave hermenéutica para que visualicemos el aspecto crítico de Cyrano sobre la obra de Campanella está dada por una nueva concepción antropológica. En el Sol no encontramos otros humanos a excepción de Campanella. Las costumbres de Dyrcona son reprobadas por los solares. En su defensa Dyrcona alega:

...contesté, pues, que era natural de un pequeño mundo que se llamaba Tierra, y del cual podrían hablarles el fénix y otros que, según yo veía, estaban en la asamblea; que el clima en que había nacido era el de la zona templada del polo ártico, en un extremo de Europa que se llamaba Francia, y que en lo que a mi especie se refería, yo no era un hombre como ellos lo sospechaban, sino un mico; que unos hombres, siendo yo muy joven, me habían robado de mi nido y me habían criado con ellos; que su mala educación era la causa de que yo tuviese una piel tan delicada; que me habían hecho olvidar mi natural lenguaje para que aprendiese su idioma; que para complacer a aquellos animales feroces yo había aprendido a andar en dos pies, y, finalmente, que como es más fácil degenerarse que superar nuestra especie, el modo de ser, el vestido y el alimento de esta inmundas bestias se habían arraigado tanto en mí, que ya ni mis padres, que eran muy honrados monos, me podrían conocer²⁸⁵.

Cyrano cambia la imagen del hombre como un segundo dios, un ser poderoso y autónomo descrito por Campanella. Dyrcona reniega de su ser hombre en post de su vida, intenta demostrar que es un mico, un primate, no un humano. La dignidad del hombre no tiene lugar, este ya no sólo no se encuentra en el centro del universo, sino que ni siquiera es una creación privilegiada. La civilización animal frente a la barbarie humana será remarcada también por Jonathan Swift cuando haga que Gulliver conozca el país de los Hoyoimns donde los hombres son *yahoos*, salvajes, y los caballos seres racionales.

En tercer y último lugar, tenemos a Jonathan Swift (1667-1731), uno de los primeros escritores en criticar los principios retratados en la *Nueva Atlántida* de Bacon. Como anticipamos el escritor anglo-irlandés parte de una concepción antropológica similar a la de Cyrano, extremadamente desconfiada de las capacidades humanas de superación ante las otras especies animales. Su *Gulliver's*

²⁸⁴ CYRANO de Bergerac, Savinien de. *Historia cómica de los Estados e Imperios del Sol*, Ediciones El Aleph, Buenos Aires, [sine data], p. 65.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 41.

Travels (1726), describe la odisea de Lemuel Gulliver en su recorrido por siete regiones fantásticas: *Liliput* y *Blefuscu*, ambas una burla a Inglaterra y a Francia respectivamente, al ser vistos sus habitantes como enanos que se mantienen en guerras cruentas por cosas tan insignificantes como el lado más adecuado para romper un huevo. *Brobdingnag*, la tierra de los gigantes, el opuesto de las anteriores en el cual se evidencia el recurso distinguido por Pierre-François Moreau del “mundo del revés”. Los brobdingnagueses se espantan al oír de las maquinarias de guerra humanas y prefieren mantenerse virtuosos e ignorantes antes que conocer cómo matar. Por comparación, la enorme virtud de los colosos de *Brobdingnag* hace aún más pequeños a los miserables liliputienses. En tercer lugar, visita *Laputa*, la isla flotante que imita a la *Nueva Atlántida*. También están *Balnibarbas*, *Glubbdrib* y, por último, *Luggnagg* y el país de los *Hoyhnhnms*, que es el país de los caballos racionales y de los *yahoos* u hombres irracionales. Recordemos la *Casa de Salomón* de la *Nueva Atlántida*, allí los maestros buscan la luz del conocimiento interpretando la naturaleza para poder, por tanto, dominarla a su antojo y de este modo liberar al hombre. En la isla de *Laputa* se manifiesta explícitamente la sátira ya desde la onomástica, puesto que Swift conocía el significado que el término tenía en español y parece criticar una cierta perversión o rebajamiento del conocimiento. En esa isla los sabios se abstraen del mundo que los rodea, al punto que necesitan esclavos que los golpeen con palos para traerlos a la realidad y evitar que, como Tales, caigan en pozos, de este modo el conocimiento contemplativo es satirizado como demasiado divorciado del resto de la sociedad, divorcio que el propio Bacon propugnó al mantener el principio platónico de que no todos los conocimientos son aptos para los legos, e incluso esa duplicidad panóptica por la cual los neotlantes pueden espiar a las otras naciones pero se cuidan de ser espiados. La luz de Bacon es para Swift una luz que ciega y el avance en la expectativa de vida es satirizado con los inmortales. Swift parece poner de manifiesto su piedad religiosa al cuestionar con esos aspectos satíricos la futilidad del paraíso terrenal que Bacon promete. A fin de cuentas la vida física, aunque eterna, siempre será un detrito frente a las posibilidades del espíritu y el pensador, siempre aislado no será más que un zombi en tanto no comparta su conocimiento. Este segundo argumento puede ser cuestionado en tanto que el baconismo propugna el intercambio científico, no obstante, siempre estuvo reducido a un grupo selecto de sabios. La razón sostenida por Swift tiene que manifestarse en todos los hombres en mayor o en menor medida, sino estos devendrían en meros

yahoos. Puede leerse la crítica swiftiana como un rechazo conservador a la idea de progreso sostenida por unos pocos, el “progreso” que imagina Swift no está en el futuro sino en la capacidad para convivir racionalmente a la espera de una existencia menos salvaje y una vida ultraterrena promisoría. Esto parecería poner de manifiesto cierta impiedad del filósofo que dijo que: “un poco de conocimiento genera escepticismo y mucho conocimiento, fe”. Autores como McKnight y F. Yates destacan el carácter religioso de Bacon ligándolo a ciertos movimientos y tendencias milenaristas. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de las utopías, la reacción de Swift es una crítica conservadora ante la introducción de otros elementos al problema de la responsabilidad: el aspecto proyectivo de la dimensión cultural de la responsabilidad (las perspectivas eutónica y epimelética).

En resumen, la crítica de Hall a Moro es una crítica a su biografía y a su utopía. Se burla del papismo que lo lleva al cadalso y de las costumbres bárbaras de sus utopianos, impropias a los ojos puritanos de un obispo anglicano. La crítica de Cyrano a Campanella es probablemente la más respetuosa de las tres, puesto que el filósofo calabrés es el único visionario que puede convivir con los otros habitantes del Sol. Sin embargo, Cyrano le critica su optimismo antropológico y compara a la humanidad con los monos. En último lugar, la crítica de Swift a Bacon denuncia el carácter impío y especulativo de los maestros de luz de su utopía, porque ese aislamiento destinado a no filtrar los conocimientos se transforman para él en la bestialidad de sus *yahoos*, al perder la esfera explícitamente religiosa manifestada también en la interacción entre los distintos ciudadanos y en las virtudes teologales. No obstante, estas críticas no son constructivas porque parecen dejar pocas opciones a los utópicos:

A las dos opciones de la vida –ser un tonto o un bribón, o retirarse de la raza humana a Utopía o la tierra de los Houyhnhnms–, Moro y Swift proponen una tercera: uno puede vivir en el mundo haciéndose el tonto pero no siéndolo, al mantener la utopía como una ciudad de la mente, donde Rafael Sinsentido [Hitlodeo] y Lemuel Gulliver puedan vivir²⁸⁶.

Las críticas de los satiristas siguen moviéndose entre las tres perspectivas responsivas ya nombradas. Hemos de esperar hasta el siglo XX para que la crítica

²⁸⁶ TRAUGOTT, Ob. cit., p. 564.

sea profundizada por los nuevos utopistas críticos y que propongan en sus novelas la necesidad de considerar la perspectiva epimelética.

12.2. El utopismo de Wells como crítica del de Moro

Herbert George Wells nace en Bromley, Inglaterra, en 1866, hijo de una familia de clase media, según G. Orwell: "...Wells, como Dickens, pertenece a la clase media no militar"²⁸⁷. Wells es un apasionado de la biología y de las ciencias empíricas en general, las que procura divulgar en sus obras a modo de postura política, puesto que abraza un socialismo aristocrático que confía en el progreso de la humanidad solo si este se basa en el avance científico. Muchas de sus novelas científicas cuentan con elementos utópicos. Estas novelas y sus recursos literarios forman a una generación de grandes escritores distópicos como son el ruso Evgeni Zamyatin y los ingleses Aldous Leonard Huxley y Eric Arthur Blair, conocido por su pseudónimo de "George Orwell". Entre sus obras se pueden destacar los siguientes relatos: *The Time Machine* (1895), *When the Sleeper Wakes* (1899), *A Modern Utopia* (1905), *Men like Gods* (1923) y *Shape of Things to Come* (1933) que interesan al utopismo por su extraña combinación de confianza en la ciencia y pesimismo en la humanidad. De estos relatos, que mezclan la utopía con la ucronía y la eutopía con la distopía, se forja una nueva era dentro del utopismo: la utopía cinética.

Así como Moro con su *Utopía* inaugura el género utópico, del mismo modo la obra fictiva de H. G. Wells, genera en el siglo XX un cambio de paradigma dentro del utopismo. La obra de Wells es ambivalente con respecto al utopismo y es esa ambivalencia la que nutre el siglo dado que, por un lado, confiaba en los avatares del neobaconismo en la relación hombre-máquina y por otro lado, alertaba contra la degradación humana y los peligros de la aplicación del darwinismo a la teoría social. El sociólogo indio Krishan Kumar considera que Wells engrandece al utopismo al considerar que esta forma de pensamiento constituye el método sociológico por excelencia. Sin embargo, se reconoce en textos del propio autor inglés que él no se considera un utopista, sino un profeta de la ciencia. Entrando de nuevo en juego la

²⁸⁷ ORWELL, G. "Wells, Hitler and the World State" en: *Critical Essays*, Londres, Secker & Warburg, 1946, p. 85.

dicotomía ciencia-utopía heredada de Engels, probablemente vía el círculo fabianista al que pertenece. Entre sus compañeros en ese grupo socialista hallamos a G. B. Shaw y O. Wilde, quienes también se manifiestan equívocos ante el utopismo, Shaw en su obra *Back to Metuselah* y Wilde con la frase tantas veces citada de que: “no aceptará ningún Atlas en el que no figure el país de Utopía”.

La relación de dependencia y rechazo de la utopía por parte de Wells, corresponde a su época, en tanto que una variación notable en la concepción antropológica y en el *pathos* de la humanidad. Al investigar sus escritos encontramos un pesimismo con respecto a las capacidades del hombre para cumplir con la perspectiva filogenética: Wells imagina innumerables destrucciones de la humanidad por la humanidad misma, por extraterrestres, etc. Al mismo tiempo, se impone un mandato moral según el cual el hombre debe enfrentarse éticamente al fenómeno físico y biológico, en otras palabras, a la entropía. Según descubren los físicos y biólogos contemporáneos a su pensamiento, el universo tiende al desorden y la naturaleza a seleccionar a los más aptos. En ese contexto Wells considera que el utopismo tiene el deber de ejercer una fuerza proporcionalmente contraria para evitar que esos principios se repitan en la sociedad.

Wells rompe el paradigma clásico de la utopía con dos aportes sustantivos. El primero de ellos se refiere a este posicionamiento distinto con respecto a la ética clásica, ya no se vive según la Naturaleza, como en Moro o en Campanella, o la sentencia baconiana de respetarla para dominarla, sino que se vive en contra de la Naturaleza: mantén tu cosmos aunque espere el caos. Esa inclinación a lo Sísifo es lo que encarna el profundo pesimismo wellsiano pero, sin embargo, no invita a la inacción sino que, como los poemas victorianos *If* de Kipling e *Invictus* de Henley, invita a extender la lucha hasta el alcance de las fuerzas. El segundo aspecto es subsidiario del primero y constituye un cambio en la relación del hombre como utopiano y el tiempo como espacio de la utopía. Ya desde el siglo XVIII aparece la idea de “ucronía” antes de la acuñación de Renouvier. Esta idea moderna de la utopía como progreso en el tiempo se manifiesta en Wells como promesa de supervivencia y apuesta al meliorismo. Como se verá en la siguiente sección con su *Utopía Moderna* (1905), forja la idea de utopía global y cinética que usarán y criticarán los otros grandes utopistas del siglo XX como fueron Zamyatin, Huxley y Orwell.

Con su obra de 1905 produce un quiebre clave que rompe con la explicación reduccionista del declive del utopismo. Este trabajo novelado del autor inglés no sólo

supone una experimentación mental, como lo son mayormente las utopías, sino que es una reflexión y una crítica del utopismo desde dentro. Esta novela-ensayo se inicia cuestionando el valor de las utopías que él llama clásicas: Platón, T. Moro, T. Campanella, F. Bacon e incluye a T. Hertzka, É. Cabet, llegando hasta el siglo XIX. En la crítica intertextual de Wells está el reconocimiento de un nuevo *Zeitgeist*, de una nueva era para el utopismo. Una suerte de neobaconismo autocrítico casado con el darwinismo social. Wells emplea terminología biologicista muchas veces para referirse a su modelo de sociedad ideal que está gobernado por una casta al estilo de los *phylakes* platónicos que él llama *samuráis*, probablemente porque se atienden a un código ético tan estricto como el *bushido* de los guerreros japoneses. La organización de la utopía moderna pese a repetir en cierto modo el problemático modelo de justicia platónico, al fragmentar a la sociedad en castas o clases lideradas por una *élite* que detenta el poder y el conocimiento, presenta dos claves que dan la pauta de que una nueva época para el utopismo ha comenzado con su obra: en primer lugar, la utopía moderna es una utopía global, ese aislacionismo de Platón o de Moro ya no es, no sólo viable, sino ni siquiera imaginable para un pensador del siglo XX. La isla puede ser entendida como el individuo en sí, como una suerte de mónada o el planeta Tierra como una isla perdida en el espacio. En segundo lugar, la crítica a las utopías clásicas deviene en la diferenciación entre utopías estáticas y utopías cinéticas²⁸⁸.

A partir de la distinción wellsiana entre utopías estáticas y cinéticas se filtran dos conceptos físicos en el pensamiento utópico: el de estaticidad o *stasis* y el de movimiento o *kinesis*. El término griego *stasis* aplicado a la utopía se refiere a la pretensión de los utopistas de alcanzar un estado totalmente armónico, feliz, incorruptible. Es el sentido desde el cual se dictamina que la utopía deviene en el fin de la historia, en su realización y culminación. En la total armonía no hay espacio para el cambio ni para nuevas utopías. Este es el sentido más peligroso del utopismo dado que clausura la posibilidad de una superación de los ideales pasados, se cierra al cambio y ve de modo negativo a quienes lo sostienen o lo buscan. En este sentido, la utopía abre la puerta al totalitarismo. Esto es lo que los “discípulos” de Wells, Huxley y Orwell, procuraron hacer notar en sus obras.

²⁸⁸ WELLS, H. G. *Una Utopía Moderna*. México, Océano, 2000, p. 33.

Por su parte, la *kinesis*, el movimiento utópico, es entendido ya en Wells como la posibilidad de disenso, de no estar de acuerdo con la utopía vigente. Es, también, la posibilidad de movilidad social pero no sólo como ascenso de una clase a otra, sino como movimiento de la sociedad toda de un ideal a otro superior: la utopía de las utopías. Peter Sloterdijk dice que esta ha sido la utopía de la modernidad²⁸⁹ y Robert Nozick afirma que es la única utopía lógicamente aceptable: la utopía-marco²⁹⁰.

Cuando el sermón de la montaña ha cedido el sitio al rezo soñoliento, a la trágica frase de Galileo, *E pur si muove* para calmar los cálculos en un oficio recalentado, los herejes deben aportar un remedio para la entropía del pensamiento humano. Uno de estos herejes, creo, fue Herbert George Wells²⁹¹.

De la cita se deduce la admiración del autor ruso Evgeni Zamyatin por H. G. Wells, a quien pone a la altura del gran físico Galileo Galilei y lo propone como un despierto, un hereje en tiempos de merma del pensamiento humano, un cerebro privilegiado y un pensador independiente y, en ese sentido, herético. El “rezo soñoliento”, al que se refiere el autor de la distopía *Nosotros*, 1921, hace pensar en una resignación dogmática a una espera pasiva por oposición a la postura wellsiana que, aunque no siempre optimista, propende a la transformación y desafía a la entropía no sólo del pensamiento sino de la sociedad toda.

Si Zamyatin manifiesta admiración, su compatriota George Orwell es más crítico en sentido negativo, en su ensayo “Wells, Hitler y el Estado mundial”. Para el autor de *1984*, la lucha entre románticos y científicos que garantizaría la victoria de la moral de la mano de esta última sobre la entropía de las pasiones, no se ha visto corroborada por los hechos. Como advierte Orwell, y lo plasma en su renombrada novela, un mayor conocimiento científico no está correlacionado con un trato más humanitario o un progreso moral de la sociedad. El sueño intelectualista wellsiano cae bajo la misma crítica de la razón que hiciera la escuela de Frankfurt: la razón

²⁸⁹ SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo. “Aportaciones a la crítica de la cinética política”*, Barcelona, Seix Barral, 2001.

²⁹⁰ Cf. NOZICK, R. *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires, FCE, 1991.

²⁹¹ ZAMYATIN, E. *Herbert Wells*, 1922, en: la introducción de Mark R. Villegas a WELLS, Ob. cit., p. 7.

deviene un instrumento y como tal puede ser usada tanto para el progreso en los medios de mejorar las condiciones humanitarias de una población, o para dominarla y/o destruirla. El logro iluminista del dominio de la naturaleza por la razón devino en explotación del hombre por el hombre²⁹². No obstante, la crítica que le hace Orwell a Wells es una crítica que también le reconoce la importancia e influencia que tuvo en su pensamiento. Orwell se pregunta si cuestionar al autor de *A modern utopia*, no es una forma de parricidio, dado que:

La gente pensante que nació a principios de este siglo [XX] en cierto sentido es la propia creación de Wells (...) Las mentes de todos nosotros, y por tanto el mundo físico, sería perceptiblemente diferente si Wells nunca hubiera existido²⁹³.

Por otro lado, pero aún siguiendo con la crítica negativa de los “parricidas” Orwell y Huxley, la familia de este último estuvo muy ligada a Wells. Wells fue alumno y seguidor de las ideas de Thomas Huxley, padre de Aldous. Escribió libros en co-autoría con el hermano de Aldous, Julian. Por eso puede leerse sin mayor dificultad el *Brave New World* de Aldous Huxley como la sátira del Estado mundial propuesto por Wells en su *A Modern Utopia* y en artículos en periódicos. Esta idea repugnaba tanto a Huxley como a Orwell, porque ellos preveían que un Estado mundial, lejos de esparcir el progreso y el humanitarismo, extendería la opresión sobre la humanidad toda.

Pese a las críticas, es importante volver a la metáfora de Orwell para referirse a Wells como el “padre” de los grandes autores distópicos del siglo XX. El aporte wellsiano, ya sea desde los conceptos físicos tomados de la termodinámica como de los biológicos que el autor tomó del darwinismo de T. H. Huxley, es irreversible. R. Trousson define el utopismo de Wells coincidiendo con Orwell en que, tras él, la utopía “ya no puede ser lo que era antes de Darwin, es decir, un universo inmóvil en una perfección inmutable”²⁹⁴. Tanto Zamyatin como Huxley y Orwell escriben desde y contra Orwell. Su aportación de una *kinesis* utópica es lo que permite conservar el principio de la esperanza, y no rendirse en el impulso utópico de intentar mejorar las condiciones de vida de la humanidad, aun cuando la entropía pueda vencer al final de

²⁹² Cf. HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.

²⁹³ ORWELL, G. Ob. cit., p. 87.

²⁹⁴ TROUSSON, Ob. cit., 295.

los tiempos. Mientras haya un hombre habrá un sueño y una voluntad al servicio del bienestar humano.

12.3. El utopismo de Orwell como crítica del de Campanella

En este apartado se propone una lectura a partir de ciertas similitudes entre *1984* y la *Città del Sole* en la que se entiende a la primera como la trasposición de la segunda a un tiempo con distintas necesidades y, por lo tanto, con una predominancia de otras perspectivas de la responsabilidad, especialmente aquellas concernientes a la defensa de la individualidad en las comunidades extremadamente dirigidas. Eric Arthur Blair, conocido por su pseudónimo de George Orwell, escribe *Animal Farm*, *Eighteen Eighty-Four*, *Hommage to Catalonia*, *Down and Out in Paris*, entre otras obras, todas cargadas de una vena expresamente política. Orwell fue un intelectual comprometido e incluso llegó a abrazar la lucha armada, por lo cual puede argumentarse que su distopismo encaja perfecto con la idea de modelo preventivo, de un horizonte de sociedad que quiere evitarse con todas sus fuerzas. Sin embargo, para entender gran parte de los alegatos orwellianos en su *1984* hay que volver una vez más a H. G. Wells, el T. Moro del siglo XX, puesto que se considera que la influencia de Wells fue tan grande en los escritores distópicos que, tal como aclara Orwell en sus ensayos, ir contra él como lo harán muchos de esos mismos escritores implica un cierto parricidio:

¿No es sino una suerte de parricidio para una persona de mi edad (treinta y ocho) encontrar alguna falta en H. G. Wells? Los intelectuales que nacieron a principios de este siglo son en algún sentido la propia creación de Wells. Cuánta influencia tiene cualquier mero escritor, y especialmente un escritor popular cuyos trabajos surten efecto rápidamente, es cuestionable, pero dudo si alguien que haya escrito libros entre 1900 y 1920, en cualquier proporción en lengua inglesa, haya influido tanto a los jóvenes²⁹⁵.

Wells marcó un antes y un después para esa generación, generó utopías pero rehuyó ese nombre, despreció a la utopía de Campanella como “utopía clásica” o “estática”, no obstante Orwell, se propone mostrar que el influyente escritor no estaba tan lejos de Campanella, ahora bien, ¿por qué la descripción de la utopía *La città del Sole* de Tommaso Campanella (1611-1623), semejante en varios aspectos

²⁹⁵ ORWELL, G. Ob. cit., p. 87.

socio-políticos a la descripción hecha en 1984 de Orwell (1948-1949) es considerada para un autor barroco el mejor de los mundos posibles y para un contemporáneo el peor imaginable? La respuesta más verosímil la encontramos en el aspecto histórico de las utopías. No todos los productos intelectuales están destinados a ser perennes, muchas utopías responden a ciertas necesidades históricas que luego son superadas o se encuentran mejores soluciones. Otra respuesta está en las limitaciones de un único individuo para dar una respuesta válida para un extenso grupo de individuos. En resumen, podemos decir que los cambios ocurridos en los cuatro siglos que separan a un autor de otro son los que permiten la crítica orwelliana. Pero antes de marcar las diferencias subrayemos primero las semejanzas. En ambas hay un poder autoritario secundado por un grupo de ministros que regula las principales funciones humanas y sociales: el Eros, la violencia y el conocimiento. En los estados utópicos hay una marcada estratificación social, un condicionamiento de la población por medios visuales y un control de las pasiones con fines políticos.

En la obra de Campanella el poder autoritario está representado por la figura del Metafísico cuya autoridad está legitimada por el socratismo ético del calabrés, la excelencia del Metafísico está garantizada por el concepto religioso de *prudencia* que Campanella entiende, ante todo, como respeto por la divinidad y su creación y, en segundo lugar, como inteligencia práctica²⁹⁶, es el opuesto de la *virtù* maquiavélica. Un aspecto que liga a ese poder autoritario con el control de las pasiones es la doctrina del rey-sacerdote, de la cual el Metafísico es un claro exponente, dado que reúne en una sola persona el poder terrenal con el poder divino²⁹⁷.

El aspecto de los ministros es más complejo y también está emparentado con el control de las pasiones con fines políticos. Los tres ministerios campanellianos surgen de su teoría metafísica de las primalidades de la divinidad que, a su vez, se hayan presentes en el ser humano por ser éste creado a imagen y semejanza de aquél. Ellas son: Amor, Poder y Conocimiento²⁹⁸. Eros es entendido como unión heterosexual con finalidad reproductiva, en algunos casos con pautas eugenésicas y el Poder está ligado a la violencia, a la guerra, a la “espada” de sus textos políticos,

²⁹⁶ *Monarquía de España* en: CAMPANELLA, T., Ob. cit., 1998, pp. 82-83.

²⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 82-83.

²⁹⁸ *Vid.* CAMPANELLA, T., *Tutte le opere*. Vol. I. Verona, Mondadori, 1954.

complemento del conocimiento entendido como educación enciclopédica. A cada ministro lo ayuda una gran cantidad de delegados que controlan las diferentes virtudes y vicios del ser humano.

Los aspectos restantes, la jerarquización social y el condicionamiento de la población por medios visuales, se dan del siguiente modo: el primero muestra cómo a partir del Metafísico, el poder disminuye en tanto que aumenta el número de individuos: ministros, delegados, solarianos corrientes, nativos ceilandeses. En cuanto al condicionamiento, los niños son estimulados tempranamente con la enciclopedia de los conocimientos que deben adquirir pintados en los muros de la ciudad. Para Campanella, su eutopía es entendida explícitamente como modelo regulativo²⁹⁹. Hay algunos aspectos milenaristas en su pensamiento que hacen que él considere a su eutopía como un hecho inminente. No es sólo un experimento mental, es un proyecto político que intentará llevar a cabo en su Calabria natal. Tres siglos después de Campanella, tras dos guerras mundiales, la bomba atómica, el nazismo, el fascismo y el comunismo soviético, podemos hallar los mismos aspectos que en Campanella pero resignificados.

En Orwell el “Gran Hermano” constituye al igual que el Metafísico el poder autoritario, pero en tanto que símbolo del poder ya no es necesario que exista empíricamente, sólo basta con su figura de autoridad, con su representación. Los ministerios son cuatro, restando el que se ocupa de la economía, quedan el del amor (control del individuo), el de la paz (guerra) y el de la verdad (falsificación constante de la propia historia)³⁰⁰. En cuanto a la sociedad, en grado descendente de poder y en aumento inversamente proporcional del número de integrantes del grupo, están: el Gran Hermano, los miembros del partido interior, los miembros del partido exterior y el 85 % restante lo constituyen los “proles”³⁰¹. En lo que concierne al condicionamiento visual, las telepantallas que proyectan y filman a la población, ejercen un control absoluto del accionar del individuo tendiente a dominar también su pensar. Por último en cuanto al control de las pasiones con fines políticos, con la

²⁹⁹ “...no por ser imposible de realizar exactamente la idea de tal República, resulta inútil cuanto hemos escrito, pues en definitiva hemos propuesto un modelo que ha de imitarse en lo posible”. CAMPANELLA, T. “Cuestiones sobre la República ideal” en Ímaz, Eugenio, (compilador), 1999, *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica. Trad. A. Mateos, p. 208.

³⁰⁰ ORWELL, George, 1984. Trad. R. Vázquez Zamora. Buenos Aires, Booket, 2006, p. 10.

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 218.

guerra constante y los minutos diarios de odio, unidos a la represión erótica que padecen, los habitantes de Oceanía son arrastrados hacia el fanatismo³⁰².

Teniendo en cuenta el contexto en el que escribe esta obra, y la reiteración de la temática de la misma en *Animal Farm*, es clave que Orwell pretende transmitir un mensaje a su sociedad. En principio, se destaca la pérdida de las libertades individuales en los gobiernos totalitaristas, a pesar de que en ambas obras la crítica está dirigida específicamente contra el gobierno soviético, esta se puede extender al fascismo de entre guerras. Cabe preguntarse por qué si el hombre es ese lobo para con sus congéneres, Orwell escribe esos textos. Para esto será necesario introducir el concepto de “modelo preventivo” manifiesto en *1984* y *Animal Farm* donde se busca advertir de lo que puede ocurrir, confiando en que esa catástrofe inminente pueda ser evitada. Es cierto que algunos países ya no podían ser prevenidos, no obstante, en *1984* es el mundo el que devino en caos asentado en la irracionalidad del poder. La distopía, en tanto que modelo preventivo y a su vez crítica de la eutopía no es anti- ni contra-utopía, es utopía adaptada al *pathos* contemporáneo en el que la concepción antropológica es negativa, la idea del progreso y el paradigma de la razón se hallan cuestionados. El mismo Orwell en *1984* afirma: “A la larga, una sociedad jerárquica sólo sería posible basándose en la pobreza y en la ignorancia”³⁰³.

El socialismo, teoría que apareció a principios del siglo XIX y que fue el último eslabón de una cadena que se extendía hasta las rebeliones de esclavos en la Antigüedad, seguía profundamente infestado por las viejas utopías³⁰⁴.

La idea de un paraíso terrenal en el que los hombres vivieran como hermanos, sin leyes y sin trabajo agotador, estuvo obsesionando a muchas imaginaciones durante miles de años³⁰⁵.

Orwell fue un gran lector y crítico de H. G. Wells³⁰⁶ quien a su vez, fue un fuerte crítico de las utopías antiguas por considerarlas estáticas y a las que opone su

³⁰² *Ibíd.*, p. 141. “Lo más importante era que la represión sexual conducía a la histeria, lo cual era deseable ya que se podía transformar en una fiebre guerrera y en adoración del líder”.

³⁰³ *Ibíd.*, p. 199.

³⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 212-213.

³⁰⁵ *Ibíd.*, p. 214.

³⁰⁶ ORWELL, G., *Critical Essays*. London: Secker & Warburg. “Wells, Hitler and the World State”, 1946, pp. 83-88.

concepción dinámica del concepto. Este cambio de perspectiva de la sociedad minuciosamente ordenada, es un ejemplo de cómo el utopismo en Occidente es una pujante forma de pensamiento que se resignifica con el pasar de la historia, pero que mantiene su aspecto racional.

El proyecto eutópico es racional en todos los mundos posibles, incluso el mismo Orwell respeta la tradición pese a ser un fuerte crítico al mostrar la irracionalidad del régimen totalitario que sostiene principios como el *doublethink* y la búsqueda del poder por el poder mismo. Sin embargo, las distopías en general se plantean el problema de los límites de la razón en su aplicación práctica a una sociedad. El utopismo es uno de los bastiones del pensamiento crítico y tiene que ser una herramienta para la democracia, dado que ésta, incluso en este siglo XXI, adquiere el carácter de utopía. Quien escribe es consciente de las falencias y las generalizaciones osadas que puede tener la comparación entre estos autores, no obstante, también es consciente de que el ejercicio crítico de los autores a pesar de tomar un matiz distinto dado por su *pathos*, o su *Zeitgeist*, o su contexto socio-histórico, es el mismo, dado que es la proyección de un mundo posible con la intención de generar un cambio en el mundo fáctico que el pensar utópico se presenta así como lo opuesto al conformismo y es la búsqueda racional de la perfectibilidad humana.

La postura de Orwell supone lo que T. Moylan denomina “utopismo crítico”³⁰⁷ y que algunos denominan simplemente “distopismo”. Este utopismo crítico se vuelca sobre la misma tradición utópica y busca recuperar el equilibrio social mediante el ensalzamiento de las perspectivas de la responsabilidad más ligadas al individuo: la epimelética y la ontogenética. Lo hace a partir de la manifestación de la lucha interna de los personajes, algo que está expuesto de forma artística en las figuras solitarias de: Winston Smith (1984, G. Orwell), John “the Savage” y Bernard Marx (*Un mundo feliz*, A. Huxley) y D-503 (*Nosotros*, E. Zamyatin). Todos ellos en su defensa de la perspectiva epimelética son dañados en la ontogenética, son aniquilados o diagnosticados como enfermos. La búsqueda del desarrollo de la individualidad en los Estados totalitarios es la garantía de la pena de

³⁰⁷ Cf. MOYLAN, T. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. Nueva York, Methuen Inc., 1986, y *Scraps of the Untainted Sky*. “Science Fiction, Utopia, Dystopia”. Boulder, Colorado, EE UU, Westview Press, 2000.

muerte para todo buscador de esa clase. Ese mensaje pesimista pone de manifiesto o, para usar el término que establecimos al principio, “advierde” a las sociedades contemporáneas de buscar en conjunto la defensa de la individualidad y la diferencia.

Finalmente, el utopismo crítico inaugurado por Wells, abre la puerta a nuevas formas de utopismo como la utopía-marco y los micro-utopismos pero peca por exceso al quedarse muchas veces sólo en la defensa de la perspectiva epimelética que no puede superar el egoísmo interesado en desmedro de toda posibilidad de pensamiento social.

12.4. El utopismo de Huxley como crítica del de Bacon

Aldous Leonard Huxley (1894-1963), fue alumno de H. G. Wells, y no sólo eso sino que su familia estuvo vinculada con el prolífico “profeta científico”. El propio Wells era amigo y admirador de su tío Thomas Huxley. Esta relación entre ambas familias puede dar un indicio de explicación para algunas semejanzas de las ideas de ambos autores: el problema de la entropía estará presente en las distopías y la eutopía de Aldous Huxley, al igual que el reclamo de cuño liberal del libre desarrollo de las inclinaciones del individuo, la libertad negativa de Isaiah Berlin, o de no-interferencia entendida aquí como una reacción ante las sociedades represivas del siglo XX.

Huxley fue autor de algunos textos distópicos entre los que se destaca *Un Mundo Feliz* de 1932, con su secuela ensayística *Nueva Visita a un Mundo Feliz* de 1958. El título está tomado de la obra de William Shakespeare *La Tempestad*. La utopía crítica de Huxley es un despliegue no sólo distópico sino en cierto sentido antiutópico, tal como se sigue del epígrafe de Nikolai Berdiáyev que el autor seleccionó como representación de su parecer y que citamos parcialmente cuando hablamos de los críticos del utopismo:

Las utopías aparecen como más realizables de lo que se creía. Y nos encontramos actualmente ante una cuestión muy angustiante: ¿Cómo evitar su realización definitiva...? Las utopías son realizables. La vida marcha hacia las utopías. Y puede ser que un siglo nuevo comience, un siglo donde los intelectuales y la clase cultivada sueñen con los medios de evitar las utopías y de regresar a una sociedad no utópica, menos “perfecta” y más libre³⁰⁸.

³⁰⁸ HUXLEY, A. *Un Mundo Feliz*. Trad. Ramón Hernández. Barcelona, Plaza & Janes, 1980, p. 7.

Aquí vemos la oposición entre perfección y libertad. La perfección ha sido descrita en las primeras utopías como homogeneidad, igualdad, justicia distributiva. Sin embargo, en un escrito posterior titulado *La Isla* (1962), Huxley propone su eutopía. La isla de Pala se encuentra al sur de Papúa-Nueva Guinea y su carencia de abundantes recursos explotables la mantuvo al margen de las conquistas y colonizaciones europeas que destruyeron a las otras islas. En Pala se unieron los esfuerzos del rajá y de un extranjero, el escocés Andrew MacPhail, quienes dieron a los habitantes una nueva forma de organización que aprovechaba las ventajas del budismo mahayana ya presente en la isla, con el sivaísmo, el tantrismo y la ciencia moderna. Los palaneses son bilingües, todos hablan inglés además de palanés. Pero las propuestas más revolucionarias son la del “yoga del amor”, la “*moksha*” y los “Clubes de Adopción Mutua”. El “yoga del amor” es un conjunto de prácticas sexuales ligadas al tantrismo que produce dos beneficios a los palaneses: canalizar su agresividad y ejercer el control de la natalidad, del mismo modo que lo hacían en *Un Mundo Feliz*, la promiscuidad estimulada por el Estado y los cinturones malthusianos. En segundo lugar está la “*moksha*”, es significativo que Huxley eligiera el término sánscrito para la liberación del *samsara*, es decir, de las reencarnaciones ligadas al *karma*. La *moksha*, como en *Un Mundo Feliz* el *soma*, es una droga, pero en este caso no constituye sólo un estimulante sino que, al igual que la *ganja*, entre los rastafaris es una experiencia religiosa. La apertura de las “puertas de la percepción”, no sólo responde a una inquietud científica o lúdica como en su libro homónimo, sino que permite una sencilla aprehensión del no-yo, en términos hinduistas, una preparación para la unión del *atman* (alma individual) con el *brahman* (alma divina). Por último, los “CAMs” son una de las ideas más originales de Huxley, suponen un conjunto de familias ligadas sólo por vecindad, en las cuales todos los hijos pueden ser readoptados por otros. Es decir, cada niño tiene abiertas las puertas de las casas de los otros padres del CAM al que pertenece, a modo de asegurar a la sociedad que la psiquis del niño no será dañada como en las sociedades contemporáneas. Todo niño puede deambular de hogar en hogar las veces que crea necesario, él y los adoptantes incluso, pueden retornar al hogar. Esto genera una dependencia emocional que buscaría evitar los traumas descritos por Freud. De hecho, los palaneses reescribieron la tragedia de Edipo en su *Edipo en Pala*, en el

cual dos niños palaneses convencen a Edipo y a su madre para que no se flagelen, ni se suiciden.

En resumen la crítica de Huxley tiene algunos elementos interesantes como, por ejemplo, el sexo como experiencia religiosa y la posibilidad de elegir a los padres que uno desea que lo críen, que pertenecen directamente a la esfera epimelética de la responsabilidad. Sin embargo, en el contraste entre su utopía crítica y su propuesta utópica de *La isla* la desesperanza sigue siendo la constante, puesto que al final de su novela todo el paraíso imaginado está a punto de ser destruido por los intereses económicos mezquinos de las naciones vecinas. En otras palabras, aún cuando el utopismo crítico propone reivindicar una olvidada perspectiva de la responsabilidad no brinda demasiadas opciones constructivas o esperanzadoras por lo cual esa tarea es legada al utopismo contemporáneo.

12.5. Nuevos horizontes para el utopismo

La obra de Bacon, entendida como la proyección utópica de un ideal científico-tecnológico de sociedad en la cual el avance del conocimiento responderá a todos los conflictos, ha sido uno de los temas preponderantes durante la Modernidad y la Contemporaneidad. El propio Bacon devino un símbolo de la cruzada de la ciencia contra los flagelos de la humanidad, contra la crueldad de la naturaleza. La ciencia se moralizó en tanto que lucha contra la inevitable entropía, contra la amoral selección natural por medio de la técnica y la tecnología. El neobaconismo es la forma más extrema de tecnofilia tal como es criticada por los autores precedentes, no obstante, la tecnofilia tiene su opuesto, la tecnofobia. Estas dos tendencias se han alternado desde los albores de la modernidad y han encontrado en lo que puede denominarse la “utopía de las máquinas” un campo de batalla discursivo. Mientras Karel Čapek imaginó en *R.U.R.* una rebelión de los robots³⁰⁹, Isaac Asimov se valió de ese término para estipular las leyes de la robótica, en post de mantener a estos seres al servicio de la humanidad. Sin embargo, autores como Raymond Kurzweil recuperaron los miedos de Čapek con su teoría de la singularidad. *In brevi*, puede decirse que la singularidad es aquel punto en el futuro,

³⁰⁹ Término derivado del checo *robotnik*, sirviente. Del verbo *robot*, trabajar.

aquel acontecimiento fasto o nefasto, por el cual una máquina no sólo superará la inteligencia humana sino que creará a otra máquina más inteligente que ella misma³¹⁰. Esto entraría en una proyección casi infinita (como la teoría del tercer hombre, platónica) por la cual esa otra máquina crearía otra más inteligente y así sucesivamente. ¿Cuál sería el lugar de la humanidad en ese marco?

Quien tenga una postura socrática podría creer que los robots convivirán en paz con la humanidad, colaborando con ella. Sin embargo, otros piensan como Čapek, que una sociedad de robots más inteligentes haría de los humanos esclavos o, directamente, los exterminaría. Una tercera opción piensa en la integración del humano con la máquina, el *cyborg*, obteniendo las ventajas de ambas entidades. Ahora bien, ¿cuál sería el *status* ontológico de estos seres mixtos? ¿Cómo se verían transformadas las relaciones humanas y las reproductivas? ¿Cómo influiría esto en la esperanza de vida? El primer atisbo de respuesta a estos interrogantes es el de un nuevo ente inmortal. Sin embargo, los problemas de la inmortalidad de estos nuevos hombres-máquina se manifiestan como un conflicto entre la responsabilidad filogenética y la ontogenética, por ejemplo, si un conjunto de hombres sobrevive por tiempo indefinido en la forma de *ciborgs*: ¿Pueden ser considerados hombres? ¿Ellos salvaron la especie? Probablemente la respuesta más acertada sea un no rotundo, sin embargo sí, como creía G. Pico della Mirandola, el hombre al carecer de esencia puede convertirse en lo que desea ¿por qué habría de excluirse de las opciones a la máquina? Esto nos deja una serie de interrogantes que exceden nuestro tópico pero que son parte de los desafíos que enfrentan los utopistas contemporáneos.

En *La posibilidad de una isla*, Michel Houellebecq³¹¹, imagina un futuro en el cual los hombres se clonan continuamente a modo de mantenerse inmortales. Es inevitable recordar a J. Swift y los inmortales que anhelan morir tras haber probado el gusto amargo de la eternidad. O, como recupera esa idea J. L. Borges con *El informe de Brodie* cuando imagina los padecimientos de los inmortales. El propio H. Jonas afirma que la responsabilidad está vinculada con nuestro carácter de ser mortales. Por su parte, Milan Kundera hace lo contrario al desresponsabilizar al hombre inspirado en el mismo punto: como somos seres finitos no podemos dar

³¹⁰ Cf. KURZWEIL, R. *La era de las máquinas espirituales*. Barcelona, Planeta, 1999.

³¹¹ Cf. HOUELLEBECQ, M. *La posibilidad de una isla*. Trad. E. Castejón. Madrid, Alfaguara, 2005.

respuesta a todos los conflictos puesto que carecemos de experiencia³¹². La experiencia existencialista es muy distinta a la experiencia del neobaconismo que recupera la idea renacentista de una acumulación filogenética de los conocimientos de la humanidad y es aquí donde dos reinterpretaciones míticas modernas se entrecruzan y entran en un conflicto anunciado. Por un lado, el ideal prometeico mayormente eutópico que sostiene que el fuego (conocimiento) entregado al hombre, se transmite lucrecianamente de mano en mano a cada generación. Mientras el mito sisíptico, mayormente distópico, advierte que cada generación debe levantar una y otra vez su propia piedra o, para seguir con la metáfora, encender una y otra vez su antorcha. Tanto en un aspecto como en el otro, el utopismo se muestra como un pensamiento cargado de dinamismo, de mutabilidad, de movimiento, de voluntad y, por tanto, de responsabilidad del hombre como individuo y del hombre como especie. La lucha contra la entropía que plantea Wells cuando acuña el concepto de “utopías cinéticas”, es de corte distópico y sisíptico, pero contribuyó a renovar también las menos difundidas eutopías cinéticas del siglo XX de carácter prometeico.

Se abre aquí un espacio para nuevos horizontes utópicos en tanto que las utopías necesitan constantes reactualizaciones que enfrenten los desafíos de la conflictividad, propios de la inclusividad y la pluralidad, al tiempo que respeten la diferencia. En términos de las categorías forjadas en el segundo capítulo de este escrito: estos nuevos horizontes de sentido tienen que, a partir de un imaginario contemporáneo, buscar convergencias entre las perspectivas filogenética, ontogenética, eutínica y epimelética de la responsabilidad. Haciéndose cargo del problema de la diferencia y de la continuidad de la especie, de la ley y del placer de la autorrealización. No será el intento neobaconiano de F. B. Skinner en su *Walden II*, el que logre presentar una eutopía aggiornada a esta actitud en el siglo XX, sino que estará más ligado a su fuente Henry David Thoreau y su *Walden* que tendrá una profunda influencia en el ecotopismo.

¿Qué se entiende por ecotopismo? Es el reconocimiento de las limitaciones de la felicidad que puede traer la ciencia, es la crítica a ese ideario a partir de principios conservacionistas y ecologistas. En otras palabras, es el apercebimiento de que, para mantener la especie, hay que mantener el medio ambiente. El más destacado ecotopista y refundador del género utópico en el siglo XX, en su modo eutópico, fue

³¹² Cf. KUNDERA, M. *La inmortalidad*. Trad. F. de Valenzuela. Buenos Aires, Tusquets, colección Fábula, 2005, 7° ed.

el norteamericano Ernest Callenbach quien con su *Ecotopia* de 1975, describió una secesión de los Estados Unidos en un nuevo país en el cual los principios del ecologismo son aplicados en la figura de un país-jardín, en él, el desarrollo técnico es controlado al punto de no dañar el medio ambiente, pero sin llegar al ludismo de *Erewhon* de S. Butler donde la tecnología es puesta en el museo, o el primitivismo de *News from Nowhere* de W. Morris donde se vuelve a las técnicas medievales. Esta obra tuvo su secuela en 1981 con *Ecotopia Emerging*. Ambos textos responden al espíritu de una nueva época en donde, pese a la preponderancia de entreguerras y posguerra del modo distópico, abre un nuevo horizonte simbólico para el impulso de nuevos imaginarios basados en la dificultosa tarea de un desarrollo sostenible y economías alternativas.

Otro horizonte expandido entra en concordancia con la tesis de Bloch de que el utopismo es propio de los seres humanos, al mostrar que las utopías no han sido patrimonio exclusivo de los hombres. Desde la defensa de la mujer realizada por Christine de Pizan en *La cité des dames* (1405), las mujeres han empleado tropos utópicos para defender sus derechos. Algunas otras se ajustaron al género como las dos duquesas europeas del siglo XVII: Anne-Marie d'Orléans, duquesa de Montpensier, quien escribió junto con Jean Segrais *La relation de l'isle imaginaire et l'histoire de la princesse de Paphlagonie* (1659), y Margaret Cavendish *The Description of a New World, called the Blazing World* (1666). Pese a estos antecedentes se habla de un horizonte novedoso en tanto que la escritura de utopías fue recuperada por el feminismo hacia finales del siglo XIX y principios del XX, con las obras de Ursula Kroeber Le Guin (*Los Desposeídos: Una Utopía Ambigua*, 1974), Marge Piercy (*He, She and It*, 1991 y *Body of Glass*, 1992), Monique Wittig (*Les Guérillères*, 1969), Rochelle Singer (*The Demeter Flower*, 1980), Sally Miller Gearhart (*The Wonderground: Stories of the Hill Women*, 1978) y Joanna Russ (*The Female Man*, 1974).

La posición de la mujer en las utopías merecería dedicarle un capítulo, puesto que ha sido problemática desde la protoutópica *República* de Platón donde, para algunos, el pensador ateniense ofrece una perspectiva nueva para la mujer pero, para pensadores feministas como Saxonhouse, no hace más que remarcar el dominio del hombre sobre la mujer. Joseph Hall en su *Mundus alter et idem*, imagina una sociedad de Amazonas denominada *Viraginia*, el lugar de la *virago*, las “virgos virtuosas”, las mujeres aguerridas que masculinizándose logran ejercer su propio

dominio. Algo que en el contexto de Hall es considerado como “risible”. Sin embargo, lo que aquí se denomina “ginecotopismo”, se refiere al recurso utópico empleado por pensadoras feministas para proyectar sus sociedades ideales o para prevenir ante la parcialidad de la sociedad contemporánea y de las proyecciones utópicas anteriores y puede enmarcarse en un reclamo más grande que podría denominarse transgenérico. La historia de las utopías literarias reúne algunos ejemplos, siempre centrados en el hermafroditismo, como superación de las diferencias de géneros, tal es el caso de las obras de Gabriel de Foigny y de Arthus Thomas entre otros. No obstante, en los reclamos de las comunidades de gays, lesbianas, transexuales y bisexuales hay otro intento de superar lo que Michel Foucault denomina la máquina binaria³¹³, es decir, el dispositivo social que nos obliga a caracterizar a nuestros pares como hombres o mujeres según sus características biológicas excluyendo cualquier otra opción.

Este nuevo horizonte pone de manifiesto el conflicto entre la perspectiva de la responsabilidad eutínica y la perspectiva epimelética, esto es, lo regulado como “normal” y la inclinación individual hacia la propia autorrealización. Tanto el ginecotopismo como el ecotopismo, son ejemplos de que nuevas imaginaciones utópicas son necesarias para abrir las categorías de pensamiento a una nueva sociedad adaptada a las necesidades y deseos de las generaciones venideras. De este modo se nos plantean una serie de interrogantes que sólo podremos responder a partir del diálogo racional entre el mayor número de personas dispuestas a él. Algunas de las cuestiones son: ¿en dónde estarían los límites de los nuevos utopianos? y ¿cómo preservar una armonía consensuada o frágil a partir de convergencias entre los deseos y derechos de los futuros hombres biónicos, los ambientalistas y las nuevas formas de la sexualidad transgénica? No parece haber límites para el pensamiento utópico pero sí parece que el ser humano como objeto del mismo tiene que ser repensado. El desafío está en crear espacios de convivencia y justicia sin anular la pluralidad y permitiendo que el diálogo prosiga dando fruto a un utopismo vivo y una conciencia histórica que puedan establecer convergencias entre las necesidades humanas que se manifiesten a partir del reclamo y predominio de ciertas perspectivas responsivas. En otras palabras y a modo de cierre, el reconocimiento del hecho de que como seres racionales podemos seguir construyendo utopías más inclusivas

³¹³ Cf. FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. Trad. U. Guiñazú. Madrid, Siglo XXI, 1998.

basadas en las interacciones con nuestros pares y adaptadas a las necesidades de nuestros tiempos.

CONCLUSIÓN

Los filósofos ni siembran ni cosechan, sólo remueven el suelo. No descubren la verdad; pero son necesarios para mantener la energía de la mente viva, para confrontar varias posibilidades de responder a nuestras cuestiones. Para hacer eso ellos – o al menos unos pocos de ellos–, deben confiar en que las respuestas están dentro de nuestro alcance. Aquellos que siguen confiando son los excavadores reales; y aunque no puedo compartir su aseveración de que por excavar más y más profundo eventualmente alcanzarán el Urgrund, el fundamento de todos los fundamentos, creo que su presencia en la continuación de nuestra cultura es vital e indispensable. Ellos son utópicos y los necesitamos.

L. Kolakowski, *The Death of Utopia*

Reconsidered.³¹⁴

Hemos elegido para la conclusión este apologético epígrafe del filósofo e historiador de las ideas Leszek Kołakowski (1927-2009) porque lo consideramos especialmente representativo de la tarea que nos propusimos con nuestra tesis: mostrar, a partir de un enfoque filosófico, que el utopismo está íntimamente relacionado con la responsabilidad. Más aún, que las utopías son el resultado del intento de resolución de conflictos dentro de la concepción de responsabilidad de cada utopista que dan por resultado comúnmente el predominio de una perspectiva sobre otras. Decimos que Kołakowski es representativo porque en sus principales escritos se manifestó en contra del pensamiento utópico así como lo hicieron los ya mencionados F. Engels, K. Popper, T. Molnar y H. Marcuse, entre otros. Así como el filósofo polaco reconsidera la idea de “muerte de la utopía”, esperamos que con este trabajo contribuyamos a que nuestros colegas no abocados al estudio del utopismo también se permitan reconsiderarla.

³¹⁴ KOLAKOWSKI, L. “The Death of Utopia Reconsidered” en: McMURRIN, S. M. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 4, Salt Lake City, University of Utah Press, 1983, p. 232.

Al iniciar nuestra investigación no sólo se nos dijo que la tarea del utópico era una tarea estúpida o que el tema del utopismo no era un tema vigente, o peor aún que no había relación posible entre la utopía y la responsabilidad. Nos reservamos la identidad de los autores de esas afirmaciones, pero recuperamos su desafío en forma de problema teórico: ¿Qué tiene que ver el utopismo con la responsabilidad? Consideramos que esta es una pregunta digna del quehacer filosófico –tal como lo describe el autor polaco—, ella nos llevó por un derrotero variado en el cual tuvimos que cavar en tres campos distintos: el de los multidisciplinares estudios utópicos, en el de la ética y en el de la historia cultural de Occidente. Llegados a este punto en el que aún consideramos que se puede seguir cavando, sin embargo, estamos convencidos de haber hecho nuestro aporte a una revalorización de la utopía al mostrar cómo el utopismo está ligado a las distintas perspectivas desde las cuales puede pensarse la responsabilidad. En otras palabras, reivindicamos el hecho de crear utopías como una tarea responsable con la propia vida, la de nuestros pares, nuestras costumbres y nuestros deseos porque es una tarea posible a partir de la racionalización de los conflictos, el reconocimiento de las necesidades históricas y la predisposición al diálogo o el compromiso a generar espacios de diálogo en situaciones futuras.

Primer momento argumental de nuestro razonamiento

Para mostrar que el utopismo es la respuesta a los desafíos de la responsabilidad estructuramos nuestra tesis como un razonamiento dividido en tres momentos argumentales.

Primero, sostuvimos la premisa mayor según la cual tuvimos que tomar partido en el maremágnum de teorías en el que se sumerge el utopismo. Para ello desarrollamos una definición ecléctica que busca captar el sentido más amplio de los términos utopía y utopismo para poder brindar una visión menos equívoca y más abarcativa del fenómeno. Según nuestra definición *una utopía es un producto intelectual y fictivo de crítica y transformación social que toma la forma de modelo regulativo o de modelo preventivo para la sociedad contemporánea al sujeto que la concibe*. Pusimos esta definición al servicio de un nuevo enfoque que bautizamos filosófico. Con esto no quisimos decir que sea la primera vez que los filósofos se

ocupan del fenómeno sino que, en contraposición a los imperantes enfoques unidisciplinarios, el filosófico intenta ser consciente de los cinco enfoques frecuentemente seleccionados por los distintos especialistas. Llamamos a estos enfoques: literario, ideo-histórico, sociológico, mítico-religioso e histórico-epocal. El reconocerlos contribuyó a que desde nuestro enfoque, podamos buscar convergencias y contrastar las distintas perspectivas disciplinares y las distintas características de los utopistas. En los pensadores utópicos no siempre las fronteras están tan claras y muchos de ellos dan posibilidad de ser analizados desde todos los abordajes. Nuestro enfoque filosófico es la propuesta de una metodología que estimula los cruzamientos y el diálogo entre disciplinas. Es por ello que hemos usado como fuentes tanto a filósofos como sociólogos, historiadores, críticos literarios, etc.

Nuestra definición y nuestro abordaje nos permiten brindar una clara tipología de las utopías inspirada en los trabajos de los otros enfoques. La utilidad de clasificar a las utopías en literarias, instrumentales, programática y prácticas consiste en identificar con claridad el aspecto que queremos señalar de la utopía de cualquier pensador. Puede parecer un mero tecnicismo pero gran parte de las críticas al utopismo se pueden desactivar con una clara tipología porque muchos pensadores antiutópicos tienen una visión confusa de lo que sea una utopía, llegando a mezclar distintos sentidos y tipos de utopía al punto de marcar *ad hoc* contradicciones evitables. El error más común es confundir las utopías prácticas con los otros tipos de utopía y, peor aún, considerar que el utopismo sólo puede conducir a esa praxis concreta. En otras palabras, el hecho de creer que en una comunidad intencional basada en una idea regulativa que podamos considerar utópica se agota la semiosis completa del utopismo. Esta suerte de metonimia de la utopía ocurre por ejemplo con la crítica a la utopía marxista, a la cual se le adscribe el ser la utopía práctica por antonomasia. Esta es otra razón por la que elegimos a Kolakowski para concluir nuestra tesis, porque el propio pensador polaco –testigo del marxismo— fue un fuerte crítico de esa utopía y al final de sus días –ya instalado en Gran Bretaña— logra separar la crítica al utopismo en general de la crítica a las utopías particulares.

Segundo momento argumental de nuestro razonamiento

En lo concerniente al segundo momento argumental diremos lo siguiente: Si el primer momento está caracterizado por la tematización del utopismo para hallar categorías, tipología y enfoque para estudiar el fenómeno, el segundo tematiza la responsabilidad para hallar categorías y un aparato metodológico hermenéutico acorde al primer momento. Para ello hicimos una investigación en torno al concepto de responsabilidad y elegimos dos teorías éticas que consideramos proporcionan elementos para la construcción de la propia teoría de la responsabilidad. Éstas son: la teoría de la responsabilidad del filósofo alemán Hans Jonas y la teoría de la convergencia de su colega argentino Ricardo Maliandi. El primero tematiza puntualmente la noción de responsabilidad y la pone en la cumbre de su propuesta ética mientras que, el segundo, aporta cuatro principios del *ethos* que nos habilitan para restituir la complejidad de las sociedades contemporáneas y de las comunidades imaginadas en las utopías. A partir de la combinación de estas dos elaboramos nuestra *doctrina del prisma de la responsabilidad según la cual a la hora de pensar la responsabilidad hay que atenerse a cuatro perspectivas posibles: la ontogenética, la filogenética, la eutínica y la epimelética*. Inspirándonos en el octógono de la convergencia de Maliandi imaginamos que la responsabilidad del individuo es una condición única que puede ser vista, como en un prisma, desde distintas perspectivas. Según el punto en el que nos situemos podremos darle prioridad a una perspectiva sobre las otras. Estas categorías constituyen el aparato metodológico que aplicamos para el reconocimiento de las distintas manifestaciones de la responsabilidad a lo largo del utopismo. Este aparato metodológico nos condujo a nuestra tesis de la vinculación entre el concepto de responsabilidad y el utopismo, puesto que los intentos de los utopistas a lo largo de la historia de las utopías no hicieron otra cosa que intentar resolver los conflictos interspectivales de sus épocas con los recursos materiales e intelectuales de los que estaban provistos.

Tercer momento argumental de nuestro razonamiento

El tercer y último momento argumental muestra, a partir del análisis de casos puntuales dentro de la historia de las utopías, cómo se vinculan los distintos ideales utópicos sostenidos por distintos utopistas en diversos períodos con la perspectiva responsiva dominante según la cual intentan responder al problema de la

responsabilidad con su ficción. Para ello nos valimos del prisma de la responsabilidad aplicado a tres de los más paradigmáticos ejemplos de utopía: la *Utopía* de Moro, la *Ciudad del Sol* de Campanella y la *Nueva Atlántida* de Bacon. Para analizarlas, hicimos un recuento de los antecedentes históricos de la Antigüedad y el Medioevo que influyeron en ellos. Esto fue posible gracias a nuestro enfoque filosófico, dado que si bien estuvo aplicado a utopías literarias, por su ductilidad no se detuvo exclusivamente en el aspecto formal de esas utopías sino en el hecho de si también constituían programas políticos o experiencias prácticas. Para un mejor análisis en la introducción dividimos nuestro problema original *¿hay una vinculación entre el utopismo y la responsabilidad?* En tres subproblemas que analizamos en cada uno de los tres utopistas: el problema del alcance de la responsabilidad en la relación entre el autor y su obra, el problema de la presencia o ausencia de la responsabilidad entre los utopianos, solarianos y neatlantes y por último, el problema de las aparentes dicotomías que ponen en cuestión la responsabilidad de los utopistas (realismo-utopismo y utopía-ciencia).

En el caso de Moro, consideramos que el tipo de compromiso con su utopía literaria es parcial porque se encuentra en contradicción con su biografía y sus creencias religiosas además de no repetirse en el resto de su obra. Coincidimos con la visión predominante que niega la existencia de una utopía programática entre líneas. Sin embargo, entre sus personajes de ficción, los utopianos, encontramos que impera la responsabilidad eutínica, la cual el propio Moro también sostiene pero de un modo conflictivo. Tal como dijimos en el capítulo correspondiente, Moro se ve ante un conflicto trágico intraperspectival al tener que elegir entre la ley de Dios y la ley del rey y mientras en su *Utopía* elige la segunda, en su biografía elige la primera y con ello pierde la vida. En cuanto a las dicotomías encontramos algunos visos de realismo político en su obra que son difíciles de sostener por fuera de su obra, por la mencionada limitación de su responsabilidad. No ocurre lo mismo con el conflicto ciencia y utopía, encontramos que este no es tal si se entiende a la primera en sentido amplio, incluyendo a los *studia humanitatis* estimulados por la *paideia* moreana no sólo en utopía sino también en su familia. En adición a lo anterior, en el último capítulo establecimos cómo Joseph Hall y Herbert George Wells son críticos de su obra y en el caso de este último, impulsor de una nueva forma de utopía que prepara el terreno para el predominio de la perspectiva epimelética.

En el caso de Campanella, a diferencia de Moro, consideramos que el alcance de la responsabilidad de su utopía excede la ficción. Campanella está comprometido con su utopía más allá de la república de las letras e intenta llevarla a cabo no sólo por la acción política violenta, sino también por medio de estrategias de tipo persuasivo en sus libros. En cuanto a la perspectiva de responsabilidad a la que da predominio, es a la filogenética, dado que sostiene una forma de eugenesia destinada al mejoramiento y la supervivencia de la especie y lo complementa con una educación audiovisual disponible para el desarrollo natural de todos sus ciudadanos imaginarios. En lo concerniente a las dicotomías, Campanella intenta superar la de realismo-idealismo pero hallamos su filosofía política aún atada al intelectualismo socrático y a la religión como factor de cohesión. En cuanto a la segunda dicotomía, ciencia o utopía, vemos que Campanella supone un momento de tránsito entre el utopismo precientífico o pseudocientífico y el utopismo científico de Bacon superador de esta dualidad. Por último, con respecto a sus críticos utópicos señalamos las obras de Cyrano de Bergerac y de George Orwell como instancias que remarcan sus debilidades.

En el caso de Bacon, el alcance de la responsabilidad sin ser tan extremo como el de Campanella es alto puesto que la *Nueva Atlántida* está orgánicamente relacionada con el resto de su obra y con su vida pública y privada. Con respecto a qué cara del prisma sobresale entre los neoatlantes de Bacon, aún cuando hay fuertes razones para considerar a la filogenética nos inclinamos hacia la ontogenética. Principalmente, porque los beneficios desarrollados en la isla no son distribuidos entre toda la especie sino en un conjunto selecto de individuos. Incluso, beneficios como la curación por medio de píldoras o la manipulación genética de los cultivos contribuyen más a la prolongación de la vida de los individuos que de la especie. Puesto que, como se satiriza en algunos casos, seres más longevos enfrentan a la especie al problema de la escasez de recursos. Obviamente, este no es un problema para Bacon quien salva las dicotomías a partir de una profunda confianza en la ciencia, una ciencia experimental al servicio de un realismo político distinto al de Maquiavelo pero inspirado parcialmente en su lectura. En lo tocante a los críticos de Bacon, nos referimos someramente a la crítica que realiza Hans Jonas del legado del baconismo, pero dentro del marco del utopismo destacamos las utopías de Jonathan Swift y de Aldous Huxley.

El análisis de estos tres casos compone una visión diacrónica del problema complementada con ejemplos del predominio de la perspectiva epimelética, los cuales son posteriores al siglo XX. De este modo, este momento queda ordenado según exponentes de distintos períodos “calientes” del utopismo tal como lo exponemos inclinando nuestro enfoque filosófico hacia los hallazgos del enfoque histórico-epocal. En una primera instancia, marcamos el antecedente antiguo griego de la propugnación de la felicidad colectiva y de sociedades homogéneas y dirigistas como las legadas por Platón a los utopistas clásicos. En una segunda instancia, marcamos la labor de Moro como fundador del género literario utópico en el contexto de los últimos años del Renacimiento. Indicando así la consolidación de una forma de expresarse utópicamente pero al mismo tiempo una ruptura con el pasado. Puesto que, si bien los continuadores de Moro establecen el género como tal mediante la repetición de las características de su obra, pocos sostienen su visión arcaizante de la economía según la cual debe mantenerse una forma de producción autárquica y agrícola afín de evitar el comercio y sus flagelos –como las hambrunas fruto de la escasez voluntaria—, característicos del naciente capitalismo. Posteriormente, seguimos con Campanella como exponente del utopismo barroco enmarcado en las luchas religiosas dentro del cristianismo, interesado por el urbanismo y la revolución de la ciencia iniciada con la difusión del copernicanismo. En ese contexto, como dijimos recientemente, Campanella es un pensador de transición entre el Medioevo y la Modernidad. Es recién con la utopía científicista de Bacon cuando nos encontramos con la utopía moderna. No obstante, esto será cuestionado primero por los tres principales satiristas utópicos: los mencionados Hall, Cyrano y Swift pero mucho más aún en el siglo XX con el utopismo crítico. Podemos hacer la distinción entre utopía moderna en el sentido de una utopía del contexto de la Modernidad y una moderna utopía, en el sentido de una nueva forma de pensar el utopismo. Es en este segundo sentido que H. G. Wells arremete contra la tradición utópica desde adentro, abriendo los ojos de los futuros utopistas para que defiendan el disenso, la diferencia y la subjetividad de sus ciudadanos imaginarios. Esta tendencia de Wells se propaga rápidamente en una generación de escritores que va desde Zamyatin a Orwell pasando por Huxley. Estos autores los leemos en clave de renovación y crítica de las utopías renacentista, barroca y moderna de Moro, Campanella y Bacon para mostrar cómo el utopismo se reinventa y realiza autocríticas a lo largo de su historia. Pero no nos detenemos en los autores más

vendidos y estudiados sino que procuramos también mostrar otra clase de utopías de menor difusión: las ecotopías ecologistas como la de Callenbach, las ginecotopías de LeGuin y otras autoras feministas. El utopismo, a partir de la reivindicación de la cuarta perspectiva de la responsabilidad, pone sobre la tarima de la Historia temas que no habían sido expuestos hasta el momento, como el cuidado del medio ambiente o los derechos de las minorías sexuales.

Cumplido el tercer momento podemos confirmar nuestra tesis que sostiene que: *la responsabilidad puede concebirse desde cuatro perspectivas conflictivas y el utopismo ha manifestado, a lo largo de su historia, la totalidad de las mismas, procurando hallar convergencias en los conflictos puntuales derivados de esas perspectivas.*

Principales aportes de nuestra tesis

Ese camino hacia la exposición de nuestro razonamiento nos encaminó a desarrollar nuevos aportes que esperamos sean continuados, criticados y mejorados por la filosofía y los estudios utópicos. Los principales a enumerar son: una definición integradora de utopía, el reconocimiento de la conflictividad dentro de las utopías, un enfoque nuevo del fenómeno utópico, una teoría pluralista de la responsabilidad, la necesidad de convergencia entre distintas perspectivas de la responsabilidad, la acuñación de dos nuevos adjetivos castellanos para definir concepciones de la responsabilidad: lo epimelético y lo eutínico, una fusión de teorías extranjeras y nacionales para mantener un abordaje situado, la demarcación de una línea de continuidad en tres tríadas distintas de utopistas y, por último, una visión diacrónica de esas perspectivas responsivas.

En lo concerniente al primer aporte, como dijimos nuestra definición de la utopía como producto de la ficción creadora y la crítica transformadora de un sujeto, se caracteriza por su eclecticismo y está profundamente influida por los obras críticas de tres pensadores: A. Ciorănescu, F. Aínsa y G. Fernández, pero al mismo tiempo busca ser una superación de las tres. Si bien Ciăranescu recopiló las definiciones europeas, se decantó por dar primacía a un enfoque literario de la misma. Para él la utopía se reducía a un género en el cual la *República* de Platón y otras utopías notables no tienen lugar. Para salvar lo que consideramos un error desde el punto de

vista de los estudios utópicos es que recuperamos el neologismo de protoutopías para hacer lugar a una serie de obras que conforman ideales utópicos y que desde el estricto aspecto formal sostenido por Ciorănescu quedarían afuera del corpus utópico y que por lo tanto, a nuestros ojos, sesgarían el estudio del utopismo. En segundo lugar, si bien Aínsa amplía el estudio de las utopías prácticas recopilando utopías latinoamericanas generalmente dejadas de lado en los estudios europeos, desbalancea su definición hacia ese tipo de utopías de modo tal que muchas veces cuesta distinguir qué diferencia a *La ciudad feliz* de Patrizi de la Reducción Jesuítica de San Ignacio Miní. Este aumento de la semiosis del concepto de utopía consideramos es afín a la postura de K. Mannheim y a la de E. Bloch, esta última sostenida abiertamente por el ensayista hispano-uruguayo. Por último, en el ámbito local, Graciela Fernández estimuló los estudios utópicos con su libro, sus seminarios y sus jornadas pero consideramos que su visión extremadamente politizante del fenómeno diluye el aspecto artístico-creativo que ensalza Ciorănescu. Por esta razón, si bien hay trazas de afinidad explícita entre nuestra definición y las de estos tres pensadores, consideramos que en nuestro intento de salvar sus limitaciones generamos un nuevo aporte.

Nuestra segunda aportación, esto es, el reconocimiento de la existencia de conflictividad en las utopías no es menor. Comúnmente el pensamiento utópico se ve asociado a la idea de armonía, ya sea preestablecida o impuesta por regímenes fuertes que degeneran en totalitarismos. Autores como Servier y Molnar consideran a la utopía la versión secularizada de la idea de paraíso y por lo tanto, le adscriben las características de este aggiornadas al contexto socio-histórico de los utopistas. Sin embargo, desde la obra de Moro por lo menos, ese aggiornamiento incluye la idea de conflictividad a paliar más que la de armonía a instaurar o develar. Como hemos mostrado a lo largo de la tesis, y especialmente en nuestra tercera parte, las utopías literarias contienen conflictos concretos que intentan ser morigerados con distinto tipo de leyes. Los utopianos son pasibles de incumplir esas leyes y por tanto, de ser castigados, pero también como imaginaron autores como Cabet o Wells, hay lugar para los desconformes. Esos desconformes dejan un espacio abierto al disenso, al reconocimiento de la alteridad y, sobre todo, a la conflictividad. Cada vez que una ley castiga una acción en utopía describe la condición de posibilidad de un conflicto concreto. Pero nosotros vamos aún más lejos y consideramos que esa conflictividad no sólo es propia de las utopías sino que es inherente al pensamiento utópico en tanto

que pensamiento humano. Acordamos con R. Maliandi el carácter irrebasable de la conflictividad pero también con él consideramos que eso no hace mermar las fuerzas de la razón para intentar resolver los conflictos concretos. Nuestra originalidad consiste en extender las líneas generales de la teoría de la conflictividad de Maliandi al campo de los estudios utópicos ante los cuales el filósofo argentino se mostró, por lo menos, reticente.

El tercer aporte es el de un nuevo enfoque, si bien varios filósofos se ocuparon del utopismo muchos de ellos lo hicieron basándose en la metodología de la sociología o de la historia de las ideas. Es por ello que nos planteamos la necesidad de un enfoque propio de la filosofía y como tal el mismo no podía encontrarse en los de las otras disciplinas al tiempo que tampoco podía hacerlas a un lado. Por lo tanto, reconocemos que nuestro enfoque está dirigido a excavar hacia el preciado *Urgrund* de lo utópico en el terreno de los distintos campos disciplinares. Este enfoque filosófico no podría existir sin todos los que enuncia el sociólogo Baczkó, pero a su vez en tanto que ofrece una visión sinóptica cuenta con un nuevo matiz semiótico y crítico. Puesto que al plantear la necesidad de complementar los distintos enfoques se presentan problemas de coherencia y contradicción entre las distintas teorías utópicas que no se manifiestan dentro del sesgo de la disciplina. Por ejemplo, el problema que supone intentar integrar las interpretaciones de una utopía-libro, con una utopía-programa y una utopía-comunidad. Consideramos la idea de utopía-instrumento como posibilitadora de una salida a ese atolladero teórico en tanto que engloba a los tres y pone la actividad intelectual creativa –de lo literario— y crítica –de lo programático— al servicio de la praxis transformadora de las comunidades intencionales.

Si hay una consecuencia directa de nuestra tesis es el reconocimiento del pluralismo en las utopías y esto lo descubrimos a partir de la traspolación de una nueva teoría de la responsabilidad al estudio del utopismo. Esta nueva teoría que denominamos prisma de la responsabilidad se vale de la metáfora del cristal de cuatro caras para recoger algunos puntos de vista de la responsabilidad que juegan un rol importante a la hora de la toma de decisiones de los individuos pero que no siempre son considerados parte de la responsabilidad. Esta idea de varias demandas a las que un sujeto responsable tiene que responder al mismo tiempo, nos surgió al contrastar las lecturas del filósofo europeo H. Jonas y el filósofo latinoamericano R. Maliandi. Si Jonas con su teoría de la responsabilidad busca jaquear el *principio*

esperanza de E. Bloch, con la teoría de la *convergencia* de Maliandi consideramos que puede repensarse al utopismo de modo que se supere la falsa dicotomía entre responsabilidad y esperanza o como vimos a lo largo de nuestra tesis, entre ciencia y utopía o entre realismo político y utopismo. Con el prisma de la responsabilidad mostramos cómo las aparentes “locuras” de los utopistas no son más que el intento de mirar el prisma desde otra perspectiva para subsanar un conflicto social insoslayable que interpela a que su razón dé una respuesta. La extensión del compromiso de esa respuesta irá desde la mera ficción a la acción social y política. Con nuestra teoría de la responsabilidad buscamos situar el principio de Jonas como uno más de otras tres exigencias ante las que se enfrenta el ser humano, esto es, no sólo salvar a la especie, sino también a sí mismo como individuo viviente, como sujeto moral y legal y como deseante de autorrealización. Consideramos que esta teoría tiene aún mucho que desarrollar pero que en principio pone como tema de discusión la esfera de lo legal, lo correcto, como algo distinto de la conservación de la especie diferenciando lo moral-cultural de lo moral-biológico. Al tiempo que situamos una nueva perspectiva considerada egoísta o individualista pero que es una necesidad propia de nuestra era de la comunicación: la autorrealización por un medio no dictado directamente por un tercero, una libertad individual que en su despliegue da sentido a una vida y a su vez identidad. Para aquella perspectiva acuñamos el adjetivo de *eutínica* y para esta última, el de *epimelética*. No encontramos registros de estas adjetivaciones que formamos a partir de vocablos del griego clásico y esperamos sirvan para futuros estudios.

El último aporte que consideramos necesario resaltar es el desarrollo de una visión diacrónica del problema que nos situó en un horizonte histórico del mismo. Tanto para las utopías como para la responsabilidad. Por un lado, descubrimos que puede estudiarse el pensamiento utópico en tres tríadas representativas: una utópica clásica (Moro, Campanella y Bacon), una satírica (Hall, Cyrano, Swift) que supone una primera reacción ante la primera y, por último, una utópica crítica (Wells, Orwell y Huxley). Si bien muchos estudios remarcan las semejanzas entre estas utopías no encontramos ninguno que notara las referencias directas que unen en un proceso de desarrollo crítico esas distintas subformas de utopías en un *continuum*: primero Moro-Hall-Wells, luego Campanella-Cyrano-Orwell y por último, Bacon-Swift-Huxley.

En el mismo orden diacrónico de las tres tríadas mencionadas, encontramos una alternancia entre perspectivas responsivas –eutínica, filogenética y ontogenética— que decanta en la necesidad contemporánea de una cuarta perspectiva –epimelética— manifiesta en las utopías desde el siglo XX en adelante. En Moro, por ejemplo, vemos los desafíos de la perspectiva eutínica, en Campanella los de la filogenética, en Bacon se repiten los de esta última pero también los de la ontogenética y por último, desde los satiristas y los utopistas críticos se remarca de modo gradual la necesidad de una perspectiva epimelética que permita una convergencia entre los distintos aspectos del *ethos* de los nuevos tiempos.

Futuras líneas de investigación de la tesis

Pensamos que este trabajo deja, por mor del espacio predeterminado para una tesis, el tiempo que implica desarrollarla y los materiales necesarios, una serie de líneas parcialmente exploradas o tan sólo sugeridas que esperamos en futuros trabajos, propios y/o ajenos, podamos ahondar. La primera de ellas es cómo se presenta el prisma de la responsabilidad en las protoutopías de la Antigüedad, nosotros mencionamos a Platón, Evémero, Yámbulo, Aristófanes y Luciano pero también podrían incluirse Zenón de Citio, los epicúreos de Oenoanda e incluso al decir de O'Meara, al propio Plotino y su infructuosa Platonópolis. El valor utópico de las obras griegas no ha sido lo suficientemente remarcado y muchas de sus obras, a excepción de las de Platón, se encuentran vírgenes de contrastaciones con obras utópicas posteriores.

La segunda línea que queda pendiente es reinterpretar a los tan explorados socialistas utópicos pero, desde un punto de vista ya no marxista, sino post-marxista que tenga en cuenta nuestra teoría de la responsabilidad. Entre estos autores son dignos de estudio: Ch. Fourier, É. Cabet, V. de Considerant, R. Owen y el conde de Saint-Simon. Los mismos han sido recuperados por historiadores marxistas en repetidas oportunidades pero en muy pocos casos su ideología les permitió ir más allá de la falsa dicotomía establecida por Engels entre ciencia y utopía. Asimismo se podría contrastar este tipo de socialismo con el de los fabianistas británicos que incluyen a H.G. Wells, G. B. Shaw y O. Wilde entre otros autores. Este contraste

podría dar cuenta de los cambios epocales en la concepción de la responsabilidad del pasaje del siglo XIX al XX.

Una última línea de investigación que se abre está en la relación entre nuestra teoría de la responsabilidad y la teoría de la convergencia. Así como se puso en cuestión la pertenencia del pensamiento de Maliandi a la ética del discurso con su teoría, podría preguntarse lo mismo a nuestra teoría. ¿Es realmente la teoría del prisma de la responsabilidad un derivado directo de la teoría de la convergencia? O en términos geométricos tan caros al racionalismo de Maliandi ¿hay lugar en el octógono de la convergencia para el tetraedro de la responsabilidad? Consideramos que el prisma se sigue directamente de la aplicación de los principios cardinales de la teoría de la convergencia y compartimos la necesidad de convergencia entre las perspectivas como un desafío para el sujeto responsable. No obstante, la teoría de la ética convergente es un proyecto en continua construcción y los avatares de su autor y sus seguidores probablemente encuentren fisuras entre ambas teorías que enriquezcan próximos planteos.

Consideraciones finales

Retomando la idea de Kolakowski lo que hemos hecho al analizar estos casos de modo sincrónico y diacrónico es “remover el suelo” como corresponde a la filosofía. Nos sumergimos en el lodo fértil de la historia del utopismo para exponer como buscadores de oro, las distintas pepitas doradas que son las utopías responsables de los distintos períodos históricos. Sin embargo, el desafío que nos queda es cómo fundir ese oro bruto en una utopía convergente de todas las perspectivas de la responsabilidad. Este es el principal escollo que enfrentan los pensadores utópicos de nuestro tiempo, cómo responder de modo racional a todas las exigencias de las distintas perspectivas de la responsabilidad. En otras palabras, cómo conciliar la felicidad individual con la colectiva y la autoconservación con la conservación de la especie. Las condiciones de nuestro tiempo nos ofrecen, por un lado, medios técnicos que superan las imaginaciones de la mayoría de los utopistas pero, por otro lado, el acceso a esos medios es de una distribución tan desigual que pocos utopistas críticos previeron. Nuevamente nos topamos con el dilema marcado

por Davis en las utopías: ¿cómo responder a nuestras necesidades infinitas con nuestros recursos finitos?

La faceta crítica del utopismo nos permite obtener el diagnóstico de la necesidad de convergencia entre las distintas perspectivas o nos muestra la necesidad de la reivindicación de alguna perspectiva responsiva que se haya visto especialmente vulnerada y que precise de algún tipo de compensación que implique quitarle predominio a otra. Como decíamos, si la crítica nos proporciona el diagnóstico de las necesidades de nuestras sociedades es la imaginación la que nos proporciona las soluciones o los intentos de solución. Coincidimos con Maliandi en que la conflictividad es inherente al mundo humano y, por tanto, no hay una forma por la cual los conflictos entre las perspectivas puedan solucionarse de una vez y para siempre. La idea de armonía se pierde en el utopismo cuando se le añade la dimensión temporal. El cinetismo de las modernas utopías que pregonaba Wells obliga a la lucha constante con la entropía del conflicto. Esa lucha exige mantener el prisma de la responsabilidad en movimiento, moverlo tan rápido de modo que podamos ver todas las perspectivas en una sucesión tan veloz que nos dé la sensación de simultaneidad. La responsabilidad en el utopismo de nuestros días ya no se ve representada por el mito de Prometeo. No basta con un invento técnico para cuidar responsablemente a la humanidad. No basta con la sabiduría de Atenea, ni incluso con el arte de gobernar de Zeus. Las utopías contemporáneas tienen su alegoría perfecta en el mito de Sísifo. La responsabilidad es una carga, como la roca del mito griego, pero también una tarea, subirla cuesta arriba y esa tarea la llevamos a cabo una y otra vez en el tiempo. El problema es que Sísifo tenía poderes divinos y desde Bacon somos conscientes que vivimos en un reino de humanos, con sus limitaciones y sus potencialidades. Nuestra potencialidad está en nuestro trabajo colectivo, en todos los brazos empujando la roca, sosteniéndola arriba. El camino para que las utopías encuentren espacios de convergencia entre las distintas perspectivas de la responsabilidad, sólo lo encontraremos equilibrando nuestra individualidad con nuestro ser colectivo. Un primer paso preciso lo hallamos en una mejor distribución de los recursos entre toda la especie, ya sean los recursos alimenticios como los recursos informáticos o científicos. Un segundo paso está en estimular los espacios de diálogo y las soluciones racionales con la finalidad de evitar los conflictos prescindibles. Esos pasos se dan microutópicamente en algunas comunidades, en algunos individuos a lo largo del globo, no obstante, para que sean contundentes para

no correr el riesgo de que la roca caiga sobre nuestras cabezas tenemos que hacer el esfuerzo como seres humanos de pensar nuestro futuro en conjunto. ¿Qué queremos como especie y qué queremos como individuos?

El principal enemigo de la humanidad parece ser la muerte, invencible, inexorable. Jonas se preocupa por la muerte de la especie, la extinción del *homo sapiens*. Otros como Houellebecq sueñan con clonaciones que nos hagan inmortales y nos lleven a redefinir nuestro ser humanos. Más pesimista que los buscadores de la inmortalidad, en lo personal, hago más las palabras del escritor norteamericano H. Kuttner: “cuando muera, quiero morir en una utopía que yo haya ayudado a construir”³¹⁵.

³¹⁵ KUTTNER, H. *The Creature Beyond the Infinity*, 1940. Nuestra traducción reproduce el pasaje: “*When I die, I want to die in a Utopia that I have helped to build*”.

ANEXO.

LISTADO DE UTOPIÁS LITERARIAS

A continuación se reproduce un cuadro con la clasificación del caudal de obras consideradas utópicas por los principales especialistas. Se especifican año de escritura y publicación, datos del autor, título original y su traducción y subgénero al que pertenece (eutopía, ucronía, sátira utópica o distopía).

Abreviaturas empleadas en el cuadro:

- a. C. = antes de Cristo
- Arg. = Argentina
- c. = circa
- C = Ucronía
- Fran. = Francia
- h. = hacia
- íd. = ídem
- Ing. = Inglaterra
- P+ = protoeutopía
- P- = protodistopía
- S/D = sin datos
- U+ = Eutopía
- U- = Distopía o sátira utópica

Estructura del cuadro:

Escritura (publicación)	Autor vinculado al utopismo	Lugar y fecha de nacimiento y muerte	Título original	Traducción del título	Subgénero
----------------------------	-----------------------------------	--	-----------------	--------------------------	-----------

S. VIII a. C.	Ἠσαΐας (Isaías)	Israel, s. VIII a. C.		Libro de Isaías	P+
s. VIII a. C.	Ἡσίοδος (Hesíodo)	Ascra, s. VIII a. C. <i>Id.</i> , VII a. C.	<i>Ἔργα καὶ Ἡμέραι</i>	Los trabajos y los días	P-
S. V a.C.	Ἱππόδαμος (Hipodamo)	Mileto, Grecia (hoy Turquía), h. 500 a.C. —	—	[Citado por Aristóteles, constructor del Pireo y de Turi]	P+
414 a.C.	Ἀριστοφάνης (Aristófanes)	Atenas, 444 a.C. <i>Id.</i> , 385 a.C.	<i>ὄρνιθες</i>	Las aves	P-
392 a.C.			<i>Ἐκκλησιάζουσαι</i>	La asamblea de las mujeres	P-
385-370 a.C.	“Πλάτων” (“Platón”)	Atenas, 428 <i>Id.</i> , 347 a.C.	<i>Πολιτεία</i>	La República	P+
360 a.C.			<i>Νόμοι</i>	Las Leyes	P+
Ss. IV-III a.C.	Θεόπομπος (Teopompo)	Quíos, Grecia, 378 a.C. Egipto, 323 a.C.	<i>“Μεροπίς”</i>	“Mérope” (<i>Filípicas</i>)	P-
Ss. IV-III a.C.	Ἐκαταίος (Hecateo de Abdera)	Abdera o Teos, IV a.C. —	<i>Περὶ Ὑπερβορείων</i>	<i>De los hiperbóreos</i>	P+
Ss. IV-III a.C.	Ἐνήμερος (Evémero)	Messina, Sicilia, 340 a.C. —, 260 a.C.	<i>Ἱερά αναγραφή</i>	Tratado de las [cosas] sagradas	P+
S. III a. C.	Ζήνων ὁ Κιτιεύς (Zenón de Citio)	Citio, Chipre, c. 334 a.C. Atrenas, c. 262 a.C.	<i>Πολιτεία</i>	República	P+
S. II a.C.	Ἰαμβούλος (Yámbulo)	s. II a.C. S. I a. C.	<i>Ἐλιοπολις</i>	Ciudad del Sol	P+
54-51 a.C.	Marcus Tullius Cicero (Cicerón)	Arpino, 106 Formies, 43 a.C.	<i>De re publica</i>	De la república	P+
S. II d.C.	Λουκιανός (Luciano)	Samosata, Siria hoy Turquía, 125 —, 181	<i>Ἀληθῶν διηγημάτων</i>	Historia verdadera	P-
413-426 d.C.	Aurelius Patritius Augustinus (Agustín)	Tagaste, 354 Hipona, 430	<i>De civitate Dei</i>	De la ciudad de Dios	P+
920	محمد نصر ابو الفارابي (Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī)	Faryāb, Irán, c. 872 Damasco, c. 950	<i>Mabādi ārā ahl al-madīna al-fāḍila</i>	Opiniones sobre la ciudad virtuosa	P+
1515 (Lovaina, 1516)	Morus (Thomas More)	Londres, 1478 <i>Id.</i> , 1535	<i>Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo</i>	Libro verdaderamente áureo no menos útil que divertido del óptimo estado	U+

			<i>reip[ublica]e statu, deq[ue] noua Insula Utopia</i>	de la república, y de la nueva isla Utopía	
(Basilea, 1521)	Johann Eberlein von Günzburg	Günzburg, Suabia, 1460 c. Ansbach, 1533	<i>New Statuten die Psitacus gebracht hat uss dem Land Wolfaria welche betröffend Reformierung geystlichen stand</i>	Nuevos estatutos de Psítaco, traídos a nosotros desde la tierra de Wolfaria, en la que se mantiene la Reforma espiritual	U+
			<i>Der X Bundtgnosz et Ein neue Ordnung weltlichs standts des Psitacus anzeigt hat in Wolfaria beschriben</i>	El X° aliado y el mantenimiento de un nuevo orden mundial como ha sido informado por Psítaco en la descrita Wolfaria	U+
(P. Kohl, Regensburg, 1525)	Thomas Müntzer	Stolberg, Alemania, c. 1490 Mülhausen, Alemania, 1525	<i>Etwa Pfarrer zu Altstat</i>	Del reverendo en el Estado Antiguo	U+
(N. Thierry, Valladolid, 1527)	Antonio de Guevara	¿Treceño?, Álava, España, c. 1480 Mondoñedo, España, 1545	<i>El reloj de los príncipes / Libro aureo de Marco Aurelio</i>	El reloj de los príncipes / Libro aureo de Marco Aurelio	U+
1532-1534 (Lyon, 1532)	“Alcofribas Nasier” (François Rabelais)	La Devinière, c. 1494 París, 1553	<i>Les Grandes et inestimables cronicques du grant et énorme géant Gargantua, contenant sa généalogie, la grandeur et force de son corps. Aussi les merueilleux faitz d’armes qu’il fist pour le roy Artus, comme verrez cy après.</i>	Las grandes e inestimables crónicas del gran y enorme gigante Gargantúa, que contiene su genealogía, la grandeza y fuerza de su cuerpo. También los maravillosos hechos de armas que hizo para el rey Arturo, como veréis después aquí.	U+
1552 (A. F. Doni, Venecia, 1553)	Anton Francesco Doni	Florenia, Toscana, Italia, 1513 Monselice, Italia, 1574	<i>I Mondi</i>	Los mundos	U+
(G. Griffio, Venecia, 1553)	Francesco Patrizi	Cherso, Istria, Italia (hoy Croacia), 1529 Roma, Italia, 1597	<i>La città felice</i>	La ciudad feliz	U+

1553 (J. Oporinum, Basilea, 1555)	“Casparus Stiblinus” (Kaspar Stiblin)	Suabia, Alemania —	<i>Coropædia, sive de Moribus et vita virginum sacrarum... Ejusdem de Eudæmonensium republica commentariolus</i>	Coropedia, o de las costumbres y la vida de la virgen sagrada... asimismo del breve comentario de la república Eudemonense	U+
(J. Charlewood, Londres, 1579)	T.N. [Thomas Nicholas, o Nichols, o Nicholls]	Gloucester, 1532 —, 1601	<i>A Pleasant dialogue betweene a lady called Listra, and a pilgrim, concerning the government and common weale of the great province of Crangalor</i>	Un diálogo placentero entre una dama llamada Listra, y un peregrino, acerca del gobierno y la comunidad de la gran provincia de Crangalor	U+
1575-80 (1591)	Lodovico Agostini	Pesaro, Italia, 1536 Gradara, Italia, 1609	“La Repubblica immaginaria” (parte II.2, del diálogo <i>L’Infinito</i>)	“La república imaginaria” (parte II.2, del diálogo <i>El infinito</i>)	U+
(1580)	Thomas Lupton	Inglaterra , fl. 1572-1584	<i>Sivquila, Too Good to be True.</i>	Sivquila, muy bueno para ser cierto.	U+
(1581)			<i>The 2nd Part &-Knitting Up of the Boke Entitled, Too Good to be True.</i>	Las 2ª parte y entrelazado del libro titulado, muy bueno para ser cierto.	U+
(1581)	Francesco Pucci	Figline Valdarno, 1543 Roma, Italia, 1597	<i>Forma d’una republica catholica</i>	Forma de una república católica	U+
(1583)	François Vatable Brouard “Béroalde de Verville”	París, 1556 Tours, 1626	<i>L’idée de la republique</i>	La idea de la república	U+
(Latour, 1610)			<i>L’histoire véritable, ou le voyage des princes fortunés</i>	La historia verosímil o el viaje de los príncipes afortunados	U+
(S. Stafford, Londres, 1600)	Thomas Floyd	Gales, fl. 1589-1603	<i>The Picture of a perfit Common Wealth, describing as well the offices of princes and inferiour magistrates over their subjects, as also the duties of subjects towards their governours</i>	Retrato de una comunidad perfecta, que describe tanto los oficios de los príncipes y magistrados inferiores sobre sus subordinados, como también los deberes de éstos para con sus gobernantes	U+
1602-1611 (T. Adami, Francfor	“Tommaso” (Giandomenico) Campanella	Stilo, Calabria, 1568 París, 1639	<i>Realis philosophiæ epilogisticæ... (cui Civitas solis</i>	Epilogística de la filosofía real (a la cual está unida la Ciudad del Sol)	U+

t, 1623*)			<i>juncta est)</i>		
(H. Lowness ?, Fráncfort [Londres], 1605)	“Mercurius Britannicus” (Joseph Hall)	Bristow Park, 1574 Higham, 1656	<i>Mundus alter et idem, sive Terra australis antehac semper incognita, longis itineribus peregrini academici nuperrime lustrata</i>	Otro mundo y el mismo, o Tierra Austral antes siempre incógnita ilustrada por largos viajes de peregrinos académicos	U-
1610-1612 (Francfort, 1634)	Johannes Kepler	Weil, Alemania, 1571 Ratisbona, 1630	<i>Somnium, seu Opus posthumum de astronomia lunari</i>	El sueño, u obra póstuma de astronomía lunar	U+
(G. B. Bidelli, ¿Milán?, 1614)	Trajano Boccalini	Loreto, Marcas, 1556 Venecia, 1613	<i>De' Ragguagli di Parnaso</i>	<i>Avisos del Parnaso</i>	U+
(Th. Portau, Saumur, 1616)	J. D. M. G. T. (¿Joachim du Moulin / Jean de Moncy?)	— —	<i>Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil incogneu jusques a present à tous historiens et cosmographes...</i>	Historia del gran y admirable reino de Antangil desconocido hasta el presente para todos los historiadores y cosmógrafos...	U+
(L. Zetzner, Estrasburgo, 1619)	Johann Valentin Andreae	Herrenberg, Württemberg, 1586 Stuttgart, 1654	<i>Reipublicæ Chistianopolitanæ descriptio</i>	Descripción de la República Cristianopolitana	U+
(J. Lichfield & James Short, ¿Oxford?, 1621)	“Democritus Junior” (Robert Burton)	Lindley, 1577 Oxford, 1640	<i>The Anatomy of Melancholy</i>	La anatomía de la melancolía	U+
1622-24 (William Rawley, Londres, 1627 <i>post mortem</i>)	Francis Bacon	Londres, 1561 <i>Id.</i> , 1626	<i>Sylva Sylvarum: or A naturall historie [with] a New Atlantis: A Work Unfinished written by F. B.</i>	El bosque de los bosques: o una historia natural [con] una Nueva Atlántida: un trabajo inconcluso de F. B.	U+
(Venecia, 1625)	Ludovico Zuccolo	Faenza, 1568 —, 1630	«Il Belluzi, ovvero la Città Felice» (<i>Dialoghi</i>)	“Belluzi, o la Ciudad Feliz” (<i>Diálogos</i>)	U+
			«L' Aromatorio, ovvero della republica d'Utopia» (<i>Dialoghi</i>)	“Aromatorio, o de la república de Utopía” (<i>Diálogos</i>)	U+
			«Il Porto, ovvero della republica di Evandria» (<i>Dialoghi</i>)	“Porto, o de la república de Evandria” (<i>Diálogos</i>)	U+

(D. Moreau, ¿París?, 1625)	Jean de la Pierre	—	<i>Le Grand Empire de l'un et l'autre monde divisé en trois royaumes : le royaume des aveugles, des borgnes et des clair-voyants</i>	El gran imperio de uno y otro mundo dividido en tres reinos : el reino de los ciegos, de los tuertos y de los clarividentes	U+
(1629)	Francis Godwin (publica con el pseudónimo Domingo Gonsales)	Hannington, 1562 Whitbourne, 1633	<i>Nuncius inanimatus, published in Utopia</i>	El mensajero inanimado, publicado en Utopía	U+
(J. Kirton, Londres ?, 1638)			<i>The Man in the moon, or a Discourse of a voyage thither</i>	El hombre en la Luna o discurso sobre un viaje más allá	U+
(1638)	John Wilkins	Fawsley, 1614 Londres, 1672	<i>The discovery of a world in the Moone</i>	El descubrimiento de un mundo en la Luna	U+
(F. Constable, ¿Londres?, 1641)	Gabriel Plattes (texto atribuido a Samuel Hartlib)	Inglaterra, c. 1600 —, 1644	<i>A description of the Famous Kingdom of Macaria; shewing its excellent government; wherein the inhabitants live in great prosperity, health and happiness...</i>	Descripción del famoso reino de Macaria; que muestra su excelente gobierno; donde los habitantes viven con gran prosperidad, salud y felicidad...	U+
1642 (Londres, 1668)	“ Comenius ” (Jan Amos Komenský)	Uhersky Brod, Chequia, 1592 Ámsterdam, 1670	<i>Via lucis</i>	El camino de la luz	U+
(1648)	Samuel Gott (atribuido a John Milton)	Londres, 1613 Battle, 1671	<i>Novæ solymæ</i>	De la nueva Solima	U+
(J. M., Londres, 1652)	Gerrard Winstanley	Wigan, 1609 —, 1676	<i>The law of freedom in a platform or true magistracy restored</i>	La ley de la libertad en una plataforma o el verdadero magistrado restaurado	U+
(Livewell Chapman, ¿Londres?, 1656)	James Harrington (o Harington)	Upton, 1611 Little Ambry, 1677	<i>The Commonwealth of Oceana</i>	La comunidad de Océana	U+
1657	Savinien de Cyrano de Bergerac	París, Francia, 1619 Sannois, 1655	<i>Histoire comique des états et empires de la Lune</i>	Historia cómica de los estados e imperios de la Luna	U+
1662			<i>Histoire comique des états et empires du Soleil</i>	Historia cómica de los estados e imperios del Sol	U+

1656 (1659)	Anne-Marie Louise d'Orléans de Montpensier (con Segrais)	París, 1627 <i>Id.</i> , 1693	<i>Relation de l'isle imaginaire : histoire de la princesse de Paphlagonie</i>	Relación de la isla imaginaria : historia de la princesa de Paflagonia	U+
(1659)	Jacques Guttin	¿Francia?, — —	<i>Epigone, histoire du siècle futur</i>	Epígono, historia del siglo futuro	C
(1660)	John Sadler	Inglaterra, 1615 Warmwell, 1674	<i>Olbia</i>	Olbia	U+
(J. Crooke, Londres, 1660)	R. H.	— —	<i>New Atlantis. Begun by the Lord Verulam, Viscount St. Albans: and continued by R. H. Esquire</i>	La nueva Atlántida. Comenzada por el señor de Verulam, vizconde de St Albans: y continuada por el escudero R. H.	U+
(1666)	“Duchess of Newcastle” (Margaret Lucas Cavendish)	Colchester, 1623 Welbeck Abbey, 1673	<i>The Description of a New World, called the Blazing Word</i>	La descripción de un nuevo mundo, llamado el Mundo Resplandeciente	U+
(1668)	Henry Neville	Waltham, 1620 —, 1694	<i>The isle of Pines or a late discovery of a 4th island near Terra Australis incognitae</i>	La isla de los Pinos o el tardío descubrimiento de una 4ª isla cerca de la Tierra Austral desconocida	U-
(Londres ?, 1669)	Antoine LeGrand	Douai, 1629 —, 1699	<i>Scydromedia seu sermo quem Alphonsus de la Vida habuit coram comite de Falmouth</i>	Escidromedia o sermón que tuvo Alfonso de la Vida con el enviado de Falmouth	U+
(1675)	Joshua Barnes	Londres, 1654 Hemingford, 1712	<i>Gerania</i>	Gerania	U+
(1676)	Joseph Glanvill	Inglaterra, 1636 —, 1680	<i>Anti-fanatical religion and free philosophy, in continuation of New Atlantis</i>	Religión antifanática y filosofía libre, continuación de la Nueva Atlántida	U+
(La Pierre, Ginebra, 1676)	Gabriel de Foigny	Ardenas, 1630 Saboya, 1692	<i>Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte de la terre Australe</i>	Las aventuras de Jacques Sadeur durante el descubrimiento de la tierra Austral	U+
(C. Barbin, París, 1677)	Denis Vairasse [o Veiras] d'Allais (atribuido a Vossius y a Leibniz)	Alès, 1635/8 Holanda, c. 1700	<i>L'Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du 3^{ème} continent appelé la Terre australe</i>	Historia de los sevarambos, pueblos que habitan una parte del 3 ^{er} continente llamado la Tierra austral	U+
1682 (1768)	Bernard Le Bovier de Fontenelle	Ruán, 1657 París, 1757	<i>Histoire des Ajaoiens</i>	Historia de los Ajaoyanos	U+
1694	François de	Perigord, 1651	<i>Les aventures de</i>	Las aventuras de	U+

(1699)	Salignac de La Mothe Fénelon	Cambrai, 1715	<i>Télémaque</i>	Telémaco	
(1696)	Anónimo	¿Inglaterra?	<i>The free State of Noland</i>	El Estado libre de Nolandia	U+
(1700)	Anónimo (Claude Gilbert)	Dijon, 1652 <i>Id.</i> , 1720	<i>Histoire de Caléjava ou l'isle des hommes raisonnables. Avec le parallèle de leur morale et du Christianisme</i>	Historia de Calejava o la isla de los hombres razonables. Con el paralelo de su moral y la del cristianismo	U+
(Ruán, 1703)	Pierre de Lesconvel	Bretaña, 1650 París, 1722	<i>Nouvelle relation du voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely, où sont rapportées toutes les maximes qui forment l'harmonie d'un parfait gouvernement</i>	Nueva relación del viaje del príncipe de Montberaud en la isla de Naudely, donde son narradas todas las máximas que forman la armonía de un perfecto gobierno	U+
1709	Anónimo	Inglaterra, ss. XVII-XVIII	<i>The Island of Content: or, A New Paradise Discovered</i>		U+
1711	E. V. F. L. (François Lefebvre)	— —	<i>Relation du voyage de l'isle d'Eutopie</i>	Descripción del viaje a la isla de U+	U+
(1714)	Bernard de Mandeville	Rotterdam, 1670 Hackney, 1733	<i>The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits</i>	La fábula de las abejas: o, vicios privados, beneficios públicos	U-
(1714-7, "1710")	Simon Tyssot de Patot	Londres, 1655 Ysselstein, 1738	<i>Voyage et aventures de Jacques Massé</i>	Viaje y aventuras de Jacques Massé	U+
(1720)			<i>La vie, les aventures et le voyage de Groënland du Reverend Père Cordelier Pierre de Mésange</i>	Vida, aventuras y viaje a Groenlandia del rev. padre franciscano Pierre de Mésange	U+
1720	Anónimo	Inglaterra, s. XVIII	<i>A Description of a New Athens in Terra Australis Incognita</i>		U+
1721-1725 (1726)	Jonathan Swift	Dublín, 1667 <i>Id.</i> , 1745	<i>Gulliver's Travels in several remote nations of the world</i>	Los viajes de Gulliver en varias naciones remotas del mundo	U-
c. 1725	Anónimo (¿Manuel Martí?)	España, s. XVIII	<i>Descripción de la Sinapia, península en la Tierra Austral</i>	Descripción de la Sinapia, península en la Tierra Austral	U+
(1725)	Pierre Carlet	París, 1688	<i>L'Île des</i>	La isla de los	U-

	de Chamblain de Marivaux	<i>Id.</i> , 1763	<i>esclaves</i>	esclavos	
(1727)			<i>L'Île de la Raison ou le petits hommes</i>	La isla de la Razón o los hombrecillos	U-
(1729, IIª vers. 1750)			<i>Nouvelle colonie ou la ligue des femmes</i>	Nueva colonia o la liga de las mujeres	U-
(1727)	Armand de Madaillan de Lesparre marquis de Lassay	Francia, 1652 —, 1738	<i>Relation du royaume des Féliciens</i>	Descripción del reino de los felicianos	U+
(1728)	Pierre François Guyot-Desfontaines	Ruán, 1685 París, 1745	<i>Nouveau Gulliver</i>	Nuevo Gulliver	U-
(1730)	Varenes de Mondasse	Francia —	<i>Découverte de l'Empire de Cantahar</i>	Descubrimiento del imperio de Cantahar	U+
(1731)	Antoine François Prévost "d'Exiles"	Hesdin, 1697 c. Chantilly, 1763	<i>Le Philosophe anglais, ou Histoire de Monsieur Cleveland</i>	El filósofo inglés o Historia del Señor Cleveland	U-
(1731)	Jean Terrason	Lyon, 1670 París, 1750	<i>Séthos</i>	Séthos (lib. VIII Rep. Atlantes)	U+
(1733)	Samuel Madden	Dublín, 1686 —, 1765	<i>The Memoirs of the XXth century</i>	Recuerdos del siglo XX	C
(1735)	Louis Rustaing de Saint-Jory	Francia, — —, 1752	<i>Les femmes militaires, ou relation historique d'une isle nouvellement découverte</i>	Las mujeres militares o descripción histórica de una isla redescubierta	U+
(1737)	Simon Berington (atribuido a George Berkeley)	—, 1679 —, 1755	<i>Mémoires of Sig. Gaudentio di Lucca</i>	Memorias del señor Gaudentio di Lucca	U+
(1741)	Ludvig Holberg	Bergen, 1684 Copenhague, 1754	<i>Nicolai Klimii iter subterraneum</i>	Viaje subterráneo de Nicolás Klimius	U-
(1745)	Anónimo	Francia —	<i>Songes du chevalier de la Mermotte</i>	Sueños del caballero de la Mermotte	U-
(1752)	Abbé Gabriel-François Coyer	Francia —	<i>Découverte de l'Île Frivole</i>	Descubrimiento de la isla Frívola	U-
(1752)	Stanisław Leszczyński	Lwów, 1677 Lunéville, 1766	<i>Entretien d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dumocala</i>	Conversación de un europeo con un isleño del reino de Dumocala	U+
(1752)	David Hume		<i>Idea of a Perfect Commonwealth</i>		U+
(Messine)	Étienne-	—, ¿1715?	<i>Naufage des îles</i>	Naufragio de las	U+

, París, 1753)	Gabriel Morelly	—, ¿1778?	<i>flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï</i>	islas flotantes, o basiliada del célebre Pilpay	
(1755)	Anónimo	¿Inglaterra? —	<i>Voyage to the centre of the earth</i>	Viaje al centro de la Tierra	U+
(1755)	Anónimo	¿Francia? —	<i>Voyages curieux d'un Philadelphie</i>	Viajes curiosos de un filadelfo	U+
(1759)	Nicolas Bricaire de La Dixmerie	Lamothe, 1731 —, 1791	<i>L'île Taciturne et l'île Enjouée</i>	La isla Taciturna y la isla Festiva	U-
(1759)	Comte de Martigny	Francia —	<i>Voyage d'Alcimédon, ou le naufrage qui conduit au port</i>	Viaje de Alcimedón o el naufragio que lleva al puerto	U-
(1761)	“ M. de Listonai ” (Daniel Jost de Villeneuve)	— —	<i>Le voyageur philosophe dans un pays inconnu aux habitants de la terre</i>	El viajero filósofo en un país desconocido para los habitantes de la Tierra	U+
(1763)	Anónimo	Inglaterra —	<i>The Reign of George VI, 1900-1925</i>	El reino de Jorge VI, 1900-1925	C
(1764)	James Burgh		<i>An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares, A People of South America</i>		
(1765)	Charles François Tiphaigne de La Roche	Montebourg, 1722 —, 1774	<i>Histoire des Galligènes ou Mémoires de Duncan</i>	Historia de los galígenos o Memorias de Duncan	U+
(1766)	Anónimo	¿Francia? —	<i>Voyage de Robertson dans les Terres australes</i>	Viaje de Robertson a las tierras australes	U+
(Venecia , 1768)	Pietro Chiari	Brescia, 1712 <i>Id.</i> , 1785	<i>L'uomo d'un altro mondo o sia memoria d'un solitario senza nome</i>	El hombre de otro mundo o memorias de un solitario sin nombre	U+
(Londres , 1771)	Louis-Sebastien Mercier	París, 1740 <i>Id.</i> , 1814	<i>L'An deux mille quatre cent quarant, le rêve s'il en fût jamais</i>	El año dos mil cuatrocientos cuarenta, el sueño que no fue jamás	C
(1771)	Julien-Jacques Moutonnet-Clairfons	Mans, Francia, 1740 —, 1813	<i>Les Îles Fortunées ou les aventures de Bathylle et de Cléobule</i>	Las islas Afortunadas o las aventuras de Batillo y de Cleóbulo	U-
(1771)	Albrecht von Haller	Berna, 1708 <i>Id.</i> , 1777	<i>Usong</i>	Usong	U+

(1776)	Nicolas Edme	Sacy, Francia, 1734	<i>Le paysan perversi</i>	El campesino perverso	U+
(1780)	Restif de la Bretonne	París, 1806	<i>Les vingt épouses des vingt associés</i>	Las 20 esposas de los 20 socios	U+
(París, 1781)			<i>La Découverte australe par un Homme-volant, ou Le Dédale français</i>	El descubrimiento austral por un hombre volador, o El Dédalo francés	U+
(1790)			<i>L'An deux mille</i>	El año dos mil	C
(1783-7)	Guillaume Grivel	¿Francia?, 1735 —, 1810	<i>L'Île inconnue, ou Mémoires du chevalier des Gastines</i>	La isla desconocida o Memorias del caballero Des Gastines	U+
(1788)	Alphonse Donatien marquis de Sade	París, 1740 Charenton, 1814	<i>Aline et Valcour</i>	Aline y Valcour	U-
(1788)	Giovanni Girolamo Giacomo Casanova “de Seingalt”	Venecia, 1725 Dux, hoy Duchcov, Chequia, 1798	<i>Icosaméron ou histoire d'Edouard, et d'Elisabeth qui passèrent quatre vingts ans chez les Mégamicres habitants aborigènes du Protocosme dans l'intérieur de notre globe</i>	Icosamerón o historia de Eduardo y Elisabeth quienes pasaron 80 años entre los megamicros, habitantes aborígenes del Protocosmos del interior de nuestro globo	U-
1791 (1803)	Joseph Saige	¿Francia? —	<i>Voyage à la Nouvelle Philadelphie</i>	Viaje a la Nueva Filadelfia	U+
(1792)	Mercier de la Rivière	¿Francia?, 1719 —, 1794	<i>L'Heurese nation ou gouvernement des Féliciens</i>	La nación feliz o gobierno de los felicianos	U+
(1795)	Thomas Northmore		<i>Memoirs of Planetes, or a Sketch of the Laws and Manners of Makar</i>	Las memorias de Planetes, o un boceto de las leyes y costumbres de Makar	U+
(1795)	William Hodgson		<i>The Commonwealth of Reason</i>	La mancomunidad de la razón	U+
(París, Suard & Bourlet 1796)	Denis Diderot	Langres, 1713 París, 1784	<i>Supplément au Voyage de Bougainville</i>	Suplemento al Viaje de Bougainville	U+
(1800)	Jean-Baptiste Say	¿Francia?, 1767 —, 1832	<i>Olbie</i>	Olbia	U+
(Lyon, 1808)	François Marie Charles Fourier [Fourrier]	Besançon, 1772 París, 1837	<i>Théorie des quatre mouvements</i>	Teoría de los cuatro movimientos	U+

(1810)	Mosnero	¿Francia?, 1738 —	<i>Le vallon aérien</i>	El vallecito aéreo	U+
(Londres , 1813)	Robert Owen	Newton, Gales, 1771 <i>Id.</i> , 1858	<i>A New View Of Society, or Essays on the Formation of Human Character</i>	Una nueva visión de la sociedad, o Ensayos sobre la formación del carácter humano	U+
1814 (Varsovia, 1817)	Wojciech Gutkowski	Znamenia, Polonia, 1775 Lublin, 1826	<i>Podróż do Kalopei</i>	Viaje a Calopea	U+
1819 (1927)	Александр Д. Улыбышев (Ulybyshev)	Dresde, 1794 Lukino, Rusia, 1858	<i>Сон</i>	Un sueño	¿U+?
(1823)	Henri de Rouvroy de Saint-Simon	París, 1760 <i>Id.</i> 1825	<i>Catéchisme des industriels</i>	Catecismo de los industriales	U+
(1824)	Фаддей В. Булгарин (Bulgarin)	c. Minsk, 1789 Karlova, Estonia, 1859	<i>Правдоподобны е небылицы, или Странствования е по свету в XXIX веке</i>	Historias posibles, o divagación en torno al mundo en el siglo XXIX	C
(1824)	Владимир Ф. Одоевский	Moscú, 1803	[S/D]	Los Viejos, o la isla de Panchaia	U+
(1828)	(Vladimir F. Odoevsky)	<i>Id.</i> , 1869	[S/D]	Dos días en la vida del globo terrestre	U+
(1835-1840 inacabada, fragmentos)			<i>4338-й год: Петербургские письма</i>	El año 4338 : Cartas peterburguesas	C
(1839)			<i>Город без имени</i>	La ciudad sin nombre	U+
(¿1839?)			[S/D]	El último suicidio	U+
(1832)			Pierre-Simon Ballanche	¿Francia? —	<i>La Ville des Expiations</i>
(1833)	John Adolphus Etzler	Alemania, 1791 EE UU, c. 1846	<i>The Paradise within the Reach of all Men, without Labor, by Powers of Nature and Machinery: An Address to all intelligent men</i>	El paraíso al alcance de todos los hombres, sin trabajo, por el poder de la naturaleza y la máquina	U+
1839 (H. Souverain, París, 1840)	Étienne Cabet	Dijon, 1788 S ^t Louis, EE UU, 1856	<i>Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie</i>	Viaje y aventuras de lord William Carisdall en Icaria	U+
(1845)	Sylvester Judd III	Westhampton, EE UU, 1813 EE UU, 1853	<i>Margaret, a Tale of Real, Blight and Bloom ; Including Sketches of a</i>	Margarita, una historia de Real, Desafortunado y Floreciente; incluyendo	

			<i>Place not Before Described, Called Mons Christi</i>	esbozos de un lugar no antes descrito, llamado Monte Cristo	
(1846)	Charles Émile Souvestre	Morlaix, 1806 Montmorency, 1854	<i>Le monde tel qu'il sera</i>	El mundo tal como será	C
(1860)	Henri Le Hon	— —	<i>L'An sept mille huit cent soixante de l'ère chrétienne</i>	El año siete mil ochocientos sesenta de la era cristiana	C
(1860)	Amable Félix Couturier de Vienne	Yvelines, 1798 —, 1879	<i>Paris moderne. Plan d'une ville modèle que l'auteur a appelée Novutopie</i>	París moderno. Plan de una ciudad modelo que el autor ha llamado Novutopía	U+
(1863)	Jacques Fabien	¿Francia? —	<i>Paris en songe</i>	París en sueños	U+
1863 (1905)	Николай Г. Чернышевский (Chernishevskiy)	Saratov, 1828 Rusia, 1889	<i>Что делать</i>	¿Qué hacer?	U+
(1869)	Tony Moilin	¿Francia?, — —	<i>Paris en l'an 2000</i>	París en el año 2000	C
(1871)	Edward Bulwer Lytton	Londres, 1803 Torquay, 1873	<i>The Coming Race</i>	La raza futura	U-
(1872)	Léonie Rouzade	¿Francia? —	<i>Voyage de Théodore</i>	Viaje de Théodore	U+
(Londres, 1873)	Samuel Butler	Langar, 1835	<i>Erewhon or Over the Range</i>	Erewhon o sobre el rango	U-
(2ª parte, 1901)		Londres, 1902	<i>Erewhon revisited twenty years later, both by the original discover and his son</i>	Erewhon revisitada veinte años más tarde, por el descubridor original y su hijo	U-
(París, 1876)	Charles Bernard Renouvier	Montpellier, 1815 Prades, 1903	<i>Uchronie : l'utopie dans l'histoire, esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être</i>	Ucronía: la utopía en la historia, investigación histórica apócrifa del desarrollo de la civilización europea no tal como fue, sino tal como podría haber sido	C
(1878)	Georges Pellerin	— —	<i>Le Monde dans deux mille ans</i>	El mundo dentro de dos mil años	C
(1880)	Mary E. Bradley Lane		<i>Mizora: A Prophecy</i>	Mizora: una profecía	U+
(1883)	“Ismar Thiusen” John Macnie	Escocia, 1836 EE UU, 1909	<i>The Diothas; or, A Far Look Ahead</i>	Los Diothas, una lejana mirada adelante	U+

1884 (1896)	Gabriel Tarde	Sarlat, 1843 París, 1904	<i>Fragment d'histoire future</i>	Fragmento de historia futura	C
(Londres , Kegan, Trench & Co. 1884)	Conrad Wise	Inglaterra —	<i>Darkness and Dawn. The Peaceful Birth of a New Age</i>	Tinieblas y amanecer. El nacimiento pacífico de una nueva era	U+
1887 (W. Reeves, London, 1888)	Edward Bellamy	Chicopee Falls, EE UU, 1850 <i>Id.</i> , 1898	<i>Looking backwards 2000- 1887</i>	Mirando hacia atrás 2000-1887	C
(1887)	Anna Bowman Dodd [n. Blake]	N. York, 1855 1929	<i>The Republic of the Future: or, Socialism a Reality</i>	La república del future o, el socialismo, una realidad	U-
(1887)	William Harvey Hudson	Quilmes, 1841 Londres, 1922	<i>A Crystal Age</i>	Una era de cristal	U+
(1888)	Neulif	¿Francia? —	<i>L'Uthopie contemporaine</i>	La Uthopía contemporánea	U+
(1889)	Theodor Hertzka	Viena, 1845 —, 1925	<i>Freiland</i>	Tierra libre	U+
(1889)	Elizabeth Burgoyne Corbett	Inglaterra, 1846 1930	<i>New Amazonia: A Foretaste of the Future</i>	Nueva Amazonía: una muestra del future	U+
(Roberts bros. Boston, 1890)	William Morris	Walthamstow, 1834 Londres, 1896	<i>News from Nowhere or An Epic of Rest</i>	Noticias de Ninguna Parte o una épica del descanso	C
(1890)	Ignatius Donnelly	EE UU, 1831 —, 1901	<i>Caesar's Column</i>	La columna de César	U-
(1891)	Eugen Richter	Düsseldorf, 1838 Berlín, 1906	<i>Sozialdemokratis che Zukunftsbilder. Frei nach Bebel.</i>	Imágenes del futuro socialdemócrata. Libre según Bebel.	C
(1891)	Jerome K. Jerome	Walsall, 1859 Nothampton, 1927	<i>The New Utopia</i>	La nueva Utopía	U-
(1892- 1893)	Willian Dean Howells	Martins Ferry, EEUU, 1837 Manhattan, 1920	<i>A Traveler from Altruria</i>	Un viajero de Altruria	U+
(1904)			<i>Letters of an Altrurian Traveler</i>	Cartas de un viajero altruriano	U+
(1907)			<i>Through the Eye of the Needle</i>	A través del ojo de la aguja	U+
(1893)	Alice Ilgenfritz Jones Ella Merchant	EE UU, 1846 1905 EE UU, 1857 1916	<i>Unveiling a Parallel: A Romance</i>	Develando un paralelo: un romance	U+
(1894)	Walter Browne		<i>2894, or The Fossil Man (A Midwinter Night's Dream)</i>	2894, o el hombre fossil (Sueño de una noche de invierno)	U+

(1894)	Maurice Spronck	¿Francia? —	<i>L'An 330 de la République</i>	El año 330 de la República	U-
(1895)	Herbert George Wells	Bromley, 1866 Londres, 1946	<i>The Time Machine</i>	La máquina del tiempo	C
(1899)			<i>When the Sleeper Wakes</i>	Cuando el durmiente despierta	U-
(1905)			<i>A Modern Utopia</i>	Una Utopía moderna	U+
(1923)			<i>Men Like Gods</i>	Los hombres como dioses	U+
(1933)			<i>Shape of Things to Come</i>	Así será el futuro	U-
(1896)	Paul Adam	¿Francia? —	<i>Coeurs nouveaux</i>	Corazones nuevos	U+
(1898)			<i>Lettres de Malaisie</i>	Cartas de Malasia	U+
(1897)	Paolo Mantegazza	¿Italia? —	<i>L'anno 3000</i>	El año 3000	U-
(1897)	Archibald Forsyth	Garmouth, Escocia, 1826 Randwick, Australia, 1908	<i>Rapara or the Rights of the Individual in the State</i>	Rapara o Los derechos del individuo en el Estado	U+
(1898)	Hippolyte Verly	¿Francia? —	<i>Les socialistes au pouvoir</i>	Los socialistas al poder	U-
(1899)	Anna Adolph		<i>Arctiq: A Story of the Marvels at the North Pole</i>	Arctiq: historia de las maravillas del Polo Norte	U+
(1901)	Émile Thirion	¿Francia? —	<i>Neustria</i>	Neustria	U+
(1902)	Theodor Herzl	Viena, 1860 —, 1904	<i>Altneuland</i>	Tierra antigua y nueva	U+
(1903)	Daniel Halévy	París, 1872 <i>Id.</i> , 1962	<i>Histoire de quatre ans 1997-2001</i>	Historia de cuatro años 1997-2001	U-
(1904)	Enrique Vera y González	Burgos, 1861 Argentina, 1916	<i>La estrella del sur</i>	La estrella del sur	C
(1905)	“ Anatole France ” (Jacques Anatole François Thibaut)	París, 1844 St-Cyr-sur-Loire, 1924	<i>Sur la pierre blanche</i>	Sobre la piedra blanca	C
(1908)			<i>L'Île des Pingouins</i>	La isla de los pingüinos	U-
(1906)	David McLean Parry	EE UU, 1852 EE UU, 1915	<i>The Scarlet Empire</i>	El imperio escarlata	
1906 (McMillan, 1908)	“ Jack London ” (John Griffith Chaney)	S. Francisco, EE UU, 1876 Glen Allen, EE UU, 1916	<i>The Iron Heel</i>	El talón de hierro	U-
(1907)	Robert Blatchford	Maidstone, 1851	<i>Sorcery shop</i>	Tienda de brujerías	C

		—, 1943			
(1907)	Horace Wykeham Can Newte	¿Inglaterra?, 1870 —, 1949	<i>The Masterbeast</i>	El caudillo de las bestias	U-
(1908)	Julio Otto Dittrich	Barr, Alsacia, Fran., 1872 Bs. As., 1950	<i>Buenos Aires en el 1950 bajo el régimen socialista</i>	Buenos Aires en el 1950 bajo el régimen socialista	C
1909 (1912)	“ Pierre Quiroule ” (Joaquín Alejo Falconnet)	Lyon, 1867	<i>Sobre la ruta de la anarquía</i>	Sobre la ruta de la anarquía	C
(1914)		Buenos Aires, 1938	<i>La ciudad anarquista americana</i>	La ciudad anarquista americana	C
(1924)			<i>En la soñada tierra ideal</i>	En la soñada tierra ideal	C
(1910)	Edward G. Herbert	— —	<i>Newaera</i>	Neoera	U-
(1911)	William J. Saunders	Inglaterra, 1873 —, 1928	<i>Kalomera</i>	Kalomera	C
(1911)	Albert Quantin	¿Francia?, 1850 —, 1933	<i>En plein vol</i>	En pleno vuelo	C
(1911)	Bernhard Kellermann	Fürth, 1879 Potsdam, 1951	<i>Der Tunnel</i>	El túnel	U-
(1912)	Edward Morgan Foster	Londres, 1879 Coventry, 1970	<i>The Machine Stops</i>	La máquina se para	U-
(1920)	Александр В. Чаянов “ Iván Kremnev ” (Aleksandr V. Chayanov)	Moscú, 1888 Alma Ata, 1937	<i>Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии</i>	El viaje de mi hermano Aleksei en el país de la utopía campesina	U+
(1921)	Emil Masson	Brest, Fr., 1869 <i>Id.</i> , 1923	<i>L’Utopie des Îles Bienheureuses dans le Pacifique en l’an 1980</i>	La utopía de las islas Afortunadas del Pacífico en el año 1980	C
(1921)	George Bernard Shaw	Dublín, 1856 Hertfordshire, Inglaterra, 1950	<i>Back to Methuselah</i>	Regreso a [los tiempos] de Matusalén	C
(1921)	Karel Čapek	Malé Svatoňovice, 1890 Praga, 1938	<i>R. U. R.</i>	R. U. R.	U-
1921 (1924 en inglés)	Евгѣний И. Замятин (Zamyatin)	Lebedian, 1884 París, 1937	<i>Мы</i>	Nosotros	U-
(1922)	Henri Allorge	Francia, 1878 —, 1938	<i>Le Grand Cataclysm</i>	El gran cataclismo	U-
(1924)	Alfred Döblin	Stettin, hoy Polonia, 1878 Emmendingen, 1957	<i>Berge, Meere und Giganten</i>	Montañas, mares y gigantes	U-

(1927)	John Burdon Sanderson Haldane	Oxford, 1892 Bhubaneswar, India, 1964	<i>The Last Judgement</i>	El juicio final	U-
(1930)	William Olaf Stapledon	Seacombe, 1886 Caldy, 1950	<i>Last and first men</i>	Los últimos y los primeros hombres	U-
(1931)	Ferdinand Bordewijk	Amsterdam, 1884 La Haya, 1965	<i>Blokken</i>	Cubos	U+
(1932)	Aldous Leonard Huxley	Godalming, 11894 Hollywood, 1964	<i>A brave new World</i>	Un mundo feliz	U-
1937 (1962)			<i>Island</i>	Isla	U+
(1949)			<i>Ape and Essence</i>	Tiempos futuros	U-
(1958)			<i>Brave New World revisited</i>	Nueva visita a un mundo feliz	U-
(1943)	Franz Werfel	Praga, 1890 Los Angeles, EEUU, 1945	<i>Stern der Ungeborenen</i>	La estrella de los nonatos	U-
(1943)	Hermann Karl Hesse	Calw, Alemania, 1877 Montagnola, Suiza, 1962	<i>Das Glasperlenspiel</i>	El juego de los abalorios	U-
(1945)	George Orwell [Eric Arthur Blair]	Motihari, India, 1903 Londres, 1950	<i>Animal Farm</i>	Rebelión en la granja	U-
1948 (Secker & Warburg, Londres, 1949)			<i>Nineteen Eighty-Four</i>	Mil novecientos ochenta y cuatro	U-
(1946)	Jozef Versou	¿Holanda? —	<i>Nieuws reis naar Utopia</i>	Nuevo viaje a Utopía	U+
(1948)	Burrhus Frederic Skinner	Susquehanna, EE UU, 1904 Cambridge, EE UU, 1990	<i>Walden Two</i>	Walden Dos	U+
(1949)	Ernst Jünger	Heidelberg, 1895 Wilfingen, 1998	<i>Heliopolis</i>	Heliópolis	U-
(1957)			<i>Die gläsernen Bienen</i>	Las abejas de cristal	U-
(1953)	Ray Douglas Bradbury	Waukegan, EE UU, 1920	<i>Fahrenheit 451</i>	Fahrenheit 451	U-
(1970)	Ira Levin	N. York, 1929 <i>I d.</i> , 2007	<i>This perfect day</i>	En este tiempo perfecto	U-
(1971)	Pierre Boule	Aviñón, 1912 París, 1994	<i>Les jeux d'esprit</i>	Los juegos del espíritu	U-
(1974, Harper)	Ursula K[roeber]	Berkeley, EE UU, 1929	<i>The Dispossessed:</i>	Los desposeídos. Una utopía	¿U-?

& Row)	Le Guin		<i>An Ambiguous Utopia</i>	ambigua	
1974 (Banyan Tree Books, Berkeley, 1975)	Ernest Callenbach	Williamsport, EE UU, 1929	<i>Ecotopia: The Notebooks and Reports of William Weston</i>	Ecotopía: Las notas e informes de William Weston	U+
(1981)			<i>Ecotopia Emerging</i>	El nacimiento de Ecotopía	U+
(1983)	P. M.	Suiza, 1946	<i>Bolo'bolo</i>	Bolo'bolo	U+

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1.1. Protoutopistas

LUCIANO. *Storia vera / Dialoghi dei morti*. Ed. Bilingüe. Trad. M. Vilardo. Cles, Mondadori, 1991.

PLATÓN. *República*. Trad. Antonio Camarero. Buenos Aires, Eudeba, 2004.

PLATÓN. *La República / Πλατωνος Πολιτεια*. Ed. Bilingüe. Trad. A. Gómez Robledo. México, UNAM, 1971.

PLATÓN. *Critias o la Atlántida*. Trad. F. de P. Samaranch. Buenos Aires, Aguilar, 1975.

1.2. Utopistas clásicos

BACON, Francis. *Nueva Atlántida* en: Moro/Campanella/Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Trad. A. Mateos. México, FCE, 1999.

BACON, Francis. *El avance del saber*. Trad. M. L. Balseiro. Madrid, Alianza, 1988.

BACON, Francis. *Novum Organon*. Trad. C. Litrán. Buenos Aires, Orbis, 1984.

BACON, Francis. *Nueva Atlántida*. Trad. L. Rodríguez Aranda. Buenos Aires, Aguilar, 1964.

BACON, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Vol. VIII. Compilados por J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath. Boston, Brown & Taggard, 1863.

BACON, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Vol. III. Compilados por J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath. Boston, Brown & Taggard, 1862.

BACON, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Vol. II. Compilados por J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath. Londres, Longman & Co, 1857.

BACON, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Ed. por B. Montagu. Vol. I. Filadelfia, A. Hart, 1852.

BACON, Francis. *Of Custom and Education*. S/D.

<http://www.westegg.com/bacon/index.essays.html>

- CAMPANELLA, Tommaso. *La Ciudad del Sol* en: Moro/Campanella/Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Trad. A. Mateos. México, FCE, 1999.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Política*. Trad. M. González García. Barcelona, Altaya, 1998.
- CAMPANELLA, Tommaso. *La città del Sole*. Milán, Rizzoli Editore, 1964.
- CAMPANELLA, Tommaso. *La città del Sole* a cura di Massimo Baldini. Roma, Newton & Compton, 1995. <http://www.liberliber.it>
- CAMPANELLA, Tommaso. *Apología de Galileo*. Trad. N. Tudisco. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006.
- CAMPANELLA, Tommaso. *L'ateismo trionfato*. Ed. G. Ernst. Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Del senso delle cose e della Magia*. Ed. F. W. Lupi. Soveria Mannelli, Calabria, Rubbettino Editore, 2003.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Poesie*. Ed. F. Giancotti. Turín, Einaudi, 1998.
- CAMPANELLA, Tommaso. *De Homine*. Vol. 13-14 de *Theologia*. Trad. R. Amerio. Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma, 1960.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Tutte le opere di Tommaso Campanella* a cura di Luigi Firpo. Verona, Mondadori, 1954.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Opere di Tommaso Campanella*. Vol. II. A cura di A. D'Ancona. Torino, Pomba e Comp., 1854.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Poesie filosofiche* a cura di G. G. Orelli. Lugano, Ruggia y cía., 1834.
- CAMPANELLA, Tommaso. "Lettere di Tommaso Campanella raccolte ed annotate da Michele Baldacchini"; artículo extraído del *Museo di Scienza e letteratura*; n.s., IV, vol. X, fasc. 38, 1846, pp. 93-128. <http://www.liberliber.it>
- CAMPANELLA, Tommaso. *Questioni sull'ottima repubblica*. S/D. [http://www.geocities.com/citta del sole/question.htm](http://www.geocities.com/citta_del_sole/question.htm)
- MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. R. M. Adams. New York, Norton Critical Edition, 1992.
- MORE, Th. *The Utopia of Sir Thomas More*. Trans. R. Robynson. Latin-English edition. Oxford, Clarendon Press, 1895.
- MORE, Th. *The English Works of sir Thomas More*. Vol. I. Londres, Eyre & Spottiswoode, 1931.

MORO, Tomás. *Utopía*. Trad. M. G. Nicolini. Buenos Aires, Losada-Página/12, 2003.

MORO, T. *Utopía en: Moro/Campanella/Bacon. Utopías del Renacimiento*. Trad. A. Millares Carlo. México; FCE, 1999.

MORO, T., Campanella, T. y Gozzi, G. *L'Utopia ovvero la repubblica introvabile, La città del Sole e La Storia del Reame degli Orsi*. Milán, G. Daelli e Comp., 1863.

1.3. Satiristas utópicos

BUTLER, Samuel. *Erewhon*. Trad. O. Preteceille. Barcelona, Minotauro, 2003.

CYRANO de Bergerac, S. *Viaje a la Luna* (Los Estados e Imperios de la Luna). Buenos Aires: Rei y Página/12 (s/d). ISBN 950.695-114-4.

HALL, Joseph. *Un mondo diverso e identico*. Editado por G. Zucchini. Nápoles, Guida editori, 1985.

HOLBERG, Ludvig. *Viaje al mundo subterráneo*. Trad. C. Castillo. Barcelona, Ediciones Abraxas, 2002.

RABELAIS, François. *Gargantúa y Pantagruel*. 4 vol. Trad. E. Barriobero y Herrán. Buenos Aires, CEAL, 1980.

1.4. Utopistas modernos

CABET, Étienne. *Viaje por Icaria*. 2 Vol. Trad. N. Monturiol y F. J. Orellana. Barcelona, Orbis, 1985.

CALLENBACH, Ernest. *Ecotopia*. Berkeley, California, Banyan Tree Books, 2004.

ČAPEK, Karel. *R. U. R. / La fábrica de lo absoluto*. Barcelona, Minotauro, 2003.

CHERNISHEVSKI, Nikolái G. *¿Qué hacer? "Gente nueva"*. Trad. L. A. Vargas. Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras (s/d).

FRANCE, Anatole. *La isla de los pingüinos*. Barcelona, Edicomunicación S. A., 1994.

ORWELL, George. *1984*. Trad. R. Vázquez Zamora. Buenos Aires, Booket, 2006.

ORWELL, George. *Rebelión en la granja*. Trad. R. Abella. Madrid, Editora Nacional, 2002.

- RENOUVIER, Charles. *Uchronie*. «L'Utopie dans l'Histoire». París, Bureau de la Critique Philosophique, 1876.
- SKINNER, B. F. *Walden dos*. Madrid, Orbis, 1985.
- VERNE, Jules. *Los 500 millones de la Begum*. Trad. J. A. Sánchez. Barcelona, Ediciones Abraxas, 2002.
- WELLS, Herbert George. *Una utopía moderna*. Trad. J. A. Sánchez Rottner. Barcelona, Océano/Abraxas, 2000.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

2.1. Estudios utópicos

- AÍNSA, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1999.
- AÍNSA, Fernando. *Necesidad de la utopía*. Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 1990.
- APPELBAUM, Robert. *Literature and Utopian Politics in 17th Century England*. Cambridge University Press, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. Libro VII. Trad. A. Gómez Robledo. México, Porrúa, 1999.
- ATTALI, Jacques. *Fraternidades*. “Una nueva utopía”. Trad. E. Folch González. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- BACZKO, Bronisław. *Los imaginarios sociales*. “Memorias y esperanzas colectivas”. Trad. P. Betesch. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. “Utopia with no topos” en: *History of the Human Sciences*. Vol. 16. Nº 1. Londres, SAGE, 2003, pp. 11-25.
- BERNERI, María Luisa. *Viaje a través de Utopía*. Trad. E. Leite. Buenos Aires, Proyección, 1962.
- BESSÓN, A. R. Y MAIDANA, W. D. *Durandó. Historia de una comunidad*, Colón, Entre Ríos, Edición de los Autores, 2ª edición, 2006.
- BIAGINI, Hugo E. *Utopías juveniles*. “De la bohemia al Che”. Buenos Aires, Leviatán, 2000.

- BLOCH, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature*. «Selected Essays». Massachusetts, MIT, 1996.
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopia*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1964.
- BRAGA, Corine. “Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie” en *Metábasis*, Revista di Filosofía On-Line. Septiembre, año I, núm. 2, 2006. www.metabasis.it.
- CATOGGIO, L. y SALERNO, G., comp. *Utopía: horizontes y problemáticas*. Mar del Plata, AADIE, 2006.
- CEPEDA, Alfredo. *Los utopistas*. “Owen, Saint Simon, Fourier, Leroux, Considerant”. Buenos Aires, Editorial Hemisferio, 1950.
- CIORĂNESCU, Alexandru. *L’avenir du passé*. “Utopie et littérature”. París, Gallimard, 1972.
- CIORĂNESCU, Alexandru. “Utopía: Cucaña y Edad de oro” en: *Revista Diógenes*, Nº 75, Ed. Sudamericana, 1971.
- CLAEYS, Gregory y TOWER SARGENT, Lyman. *The Utopia Reader*. Nueva York, New York University Press, 1999.
- COMPARATO, Vittor Ivo. *Utopía*. Col. “Léxico de Política”. Trad. H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- DAVIS, James Colin. *Utopía y sociedad ideal*. Trad. J. J. Utrilla. México, FCE, 1985.
- DAWSON, Doyne. *Cities of the Gods*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- DIODORUS OF SICILY. *The Library of History*. Vol. II, Trad. C. H. Oldfather, Londres, W. Heinemann Ltd., 1967.
- DUBOS, René. *Los sueños de la razón*. “Ciencia y utopías”. México, FCE, 1996.
- EVANS, Rhiannon. *Utopia Antiqua*. “Readings of the Golden Age and Decline at Rome”. Abingdon, Routledge, 2008.
- FERNÁNDEZ, Graciela. *Utopía: contribución al estudio del concepto*. Mar del Plata: Ediciones Suárez, 2005.
- FERNS, Chris. *Narrating Utopia*. “Ideology, Gender, Form in Utopian Literature”. Liverpool University Press, 1999.
- FORTUNATI, Vita y STEIMBERG, Oscar, comp. *El viaje y la utopía*. Trad. A. Mannucci. Buenos Aires, Editorial Atuel, 2001.
- FROMM, Erich. *El humanismo como utopía real*. Trad. E. Fuente Herrero. Barcelona, Paidós, 2007.

- GARCÍA GUAL, C. “El relato utópico de Yámbulo” en: *Res Publica Litterarum: Suplemento Monográfico Utopía*, Madrid, ILAS, 2006.
- GONZÁLEZ DE OLEAGA, Marisa y BOHOSLAVSKY, Ernesto, comp. *El hilo rojo: palabras y prácticas de la utopía en América latina*. Buenos Aires, Paidós, 2009.
- HEFFES, Gisela. *Las ciudades imaginarias en la literatura latinoamericana*. Rosario, Viterbo, 2008.
- HODGSON, Geoffrey M. *Economics & Utopia*. “Why the Learning Economy is not the End of History”. Londres, Routledge, 1999.
- IRABURU, José María. *Evangelio y utopía*. Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998.
- KUMAR, Krishan. *Utopia e antiutopia*. “Wells, Huxley, Orwell”. Ravena, Longo Editore, 1995.
- LEVITAS, Ruth. “Being in Utopia” en: *The Hedgehog Review*, Primavera, 2008.
- LISI, F. L. “Las constituciones de los filósofos”, en: *Actas del IX Congreso Español de Estudios clásicos*. Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 1995, Vol. I p. 85-90.
- LURI MEDRANO, Gregorio. “La ciudad de las nubes” en: *Prometheus. Revista de Cultura*, Nº 28, Buenos Aires, 2009, ISSN 1850-2911.
- MANNHEIM, Karl. *Ideología y utopía*. Trad. E. Terron. Madrid, Aguilar, 1966.
- MANUEL, Frank E., compilador. *Utopías y pensamiento utópico*. Trad. M. Mora. Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- MANUEL, Frank E. y MANUEL, Fritzie P. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press, 1997.
- MARCUSE, Herbert. *El final de la utopía*. Barcelona, Seix Barral, 1986.
- MINERVA, Nadia, comp. *Per una definizione dell'utopia*. “Metodologie e discipline a confronto. Ravena, Longo Editore, 1992.
- MOLNAR, Thomas. *El utopismo: la herejía perenne*. Trad. M. Najszatan. Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- MOREAU, Pierre-François. *La utopía, derecho natural y novela del Estado*. Trad. I. Cuña de Silberstein. Buenos Aires, Hachette, 1986.
- MORENO CHUMILLAS, Evelio, comp. y trad. . *Las ciudades ideales del siglo XVI*. Barcelona, Sendai ediciones, 1991.
- MORRIS, James M. y Kross, Andrea L. *The A to Z of Utopianism*. Lanham, Maryland, Scarecrow Press, 2004.

- MOYLAN, T. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. Nueva York, Methuen Inc., 1986.
- MOYLAN, T. *Scraps of the Untainted Sky*. “Science Fiction, Utopia, Dystopia”. Boulder, Colorado, EE UU, Westview Press, 2000.
- MUMFORD, Lewis. *The Story of Utopias*. Nueva York, Boni & Liveright, Inc., 1922.
- NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires, FCE, 1991.
- PADEN, Roger. “Popper’s Anti-utopianism and the Concept of an Open Society” en: *The Journal of Value Inquiry*, n. 34, 2000, Holanda, Ed. Kluwer Academic.
- POPPER, K. R. “Utopía y Violencia” en: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Trad. N. Míguez. Paidós, Buenos Aires, 1967.
- RICŒUR, Paul. *Educación y política*. “De la historia personal a la comunión de libertades”. Cap. V. “La ideología y la utopía”. Buenos Aires, Prometeo Libros y UCA, 2009, pp. 81-94.
- RICŒUR, Paul. *Du texte à l’action*. “Essais d’herméneutique II”. París, Éditions du Seuil, 1986.
- ROJO, Roberto. *Más allá de la utopía*. Serie Tesis. Vol. 4. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1999.
- ROTHSTEIN, E., MUSCHAMP, H. y MARTY, M. E. *Visions of Utopia*. Nueva York, Oxford University Press, 2003.
- ROUGIER, Louis. *Del paraíso a la utopía*. Trad. Ó. Barahona y U. Doyhamboure. México, FCE, 1984.
- SERVIER, Jean. *La utopía*. Trad. E. C. Zenzes. México, FCE, 1996.
- SERVIER, Jean. *Histoire de l’utopie*. Saint-Amand, Gallimard, 1967.
- TROUSSON, Raymond. *Historia de la literatura utópica*. Barcelona, Península, 1995. Trad. C. Manzano.
- TROUSSON, Raymond. *Viaggi in nessun luogo*. “Storia letteraria del pensiero utopico”. Ravenna, Longo Editore, 1992.
- VAHANIAN, Gabriel. *Dieu et l’utopie*. París, CERF, 1977.
- WEGNER, Phillip E. *Imaginary Communities*. “Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity”. Berkeley, University of California Press, 2002.
- WEINBERG, Félix. *Dos utopías argentinas de principios de siglo*. Buenos Aires, Solar/Hachette.

2.2. Sobre el Renacimiento (autores y comentaristas)

- BURCKHARDT, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. J. Ardal. Madrid, Sarpe, 1985.
- CASSIRER, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Trad. Alberto Bixio. Buenos Aires, Emecé, 1951.
- DILTHEY, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Trad. E. Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- GANDILLAC, Maurice de. *La filosofía en el Renacimiento*. Vol. 5 de la *Historia de la Filosofía*. VIII.3. “Francisco Bacon y Tomás Campanella”. Trad. M. Pérez Ledesma y otros. México, Siglo XXI, 1999.
- GARIN, Eugenio. *L'uomo del Rinascimento*. Bari, Laterza, 1995.
- GARIN, Eugenio. *La educación en Europa, 1400-1600*. Trad. de M^a Elena Méndez Lloret. Barcelona, Crítica, 1987.
- GARIN, Eugenio. *El Renacimiento italiano*. Trad. A. Vicens. Barcelona, Ariel, 1986.
- GARIN, Eugenio. *La revolución cultural del Renacimiento*. Trad. de Domènec Bergadà. Barcelona, Crítica, 1984.
- GUEVENTTER, Élica L. de. *La educación en el humanismo renacentista*. Buenos Aires, Huemul, 1965.
- HELLER, Ágnes. *Más allá de la justicia*. Buenos Aires, Planeta, 1994.
- HELLER, Ágnes. *El hombre del Renacimiento*. Trad. J. F. Ivars y A. P. Moya. Barcelona, Península, 1980.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. (Compilación de M. Mooney). Trad. F. Patán López. Madrid, FCE, 1993.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Trad. M. Martínez Peñaloza. México, FCE, 1970.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *L'umanesimo italiano del Rinascimento e il suo significato*. Nápoles, IISF, 2005.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *El príncipe*. Colombia, Nuevo Siglo, 1994.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. R. Raschella. Buenos Aires, Losada, 2003.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideas del Renacimiento*. Barcelona, Icaria, 1980.
- MONDOLFO, R. *Tres filósofos del Renacimiento* (Bruno, Galileo, Campanella). Buenos Aires, Losada, 1947.

- MURATORE, Tarcisio. *Il Rinascimento e la letteratura italiana*. IISF.
- PICO della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Trad. A. Tulián. Buenos Aires, Longseller, 2003.
- STRAUSS, Leo. "Machiavelli's Intention: The Prince" en *The American Political Science Review*. Vol. 51, N°1, marzo 1957.
- VASOLI, Cesare. *L'enciclopedia del Seicento*. Nápoles, IISF, 2005.
- VIVES, Juan Luis. *Diálogos sobre la educación*. Trad. P. Rodríguez Santidrián. Barcelona, Altaya, 1995.
- VORLÄNDER, Karl. *Philosophie der Renaissance*, vol. III de *Geschichte der Philosophie*. Hamburg, Rowohlt, 1965.

2.3. Sobre Platón

- BUBNER, Rüdiger. "Plato, Justice and Pluralism" en *European Journal of Philosophy*. Vol. III, N° 2, 1995, pp. 119-131.
- EGGERS LAN, Conrado. *El Sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires, Colihue, 2000.
- HERMANT, Abel. *Platon*. París, Bernard Grasset, 1925.
- NEGRI, Héctor. *La justicia en el libro I de "La República"*, Buenos Aires, A. Perrot, 2003.
- NETTLESHIP, Rirchard Lewis. *La educación del hombre según Platón*. Trad. J. Otero Espasandín. Buenos Aires, Atlántida, 1945.

2.4. Sobre Bacon

- MCKNIGHT, Stephen A. *The Religious Foundations of Francis Bacon's Thought*. University of Missouri Press, 2006.
- MCKNIGHT, Stephen A. "Francis Bacon's God" en *The New Atlantis Journal*, 2005, pp. 73-100.
- PELTONEN, Markku, ed. *Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press, 2006.
- PRICE, Bronwen, ed. *Francis Bacon's New Atlantis*. "New Interdisciplinary Essays". Manchester University Press, 2002.
- ZAGORIN, Perez. *Francis Bacon*. Princeton University Press, 1998.

2.5. Sobre Moro

- CHAMBERS, R. W. *Tomás Moro*. Trad. F. González Ríos. Buenos Aires, Editorial Juventud Argentina S. A., 1946.
- KAUTSKY, Karl. *Thomas More and his Utopia*. Trad. H. J. Stenning. Lawrence & Wishart, 1979.
- LOGAN, George M., compilador. "Interpreting Utopia: Ten Recent Studies and the Modern Critical Traditions", *Moreana*, Vol. 31, N° 118-119, junio 1994, pp. 203-258.
- OLIN, John C. "Erasmus' *Adagia* and More's *Utopia*" en: *Moreana*, N° 100, 1989, pp. 127-136.
- PETERS, Robert. "Utopia and More's Orthodoxy" en: *Moreana*, N° 31-32, 1971, pp. 147-156.
- ROPER, William. *The Life of Sir Thomas More*. Center for Thomas More Studies, 2003.
- SAWADA, Paul Akio. "Was More a Utopian or a Realpolitiker?", *Moreana* XXIII, N° 91-92, 1986, pp. 21-29.
- STAPLETON, Thomas. *The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More*. Trad. Ph. E. Hallett. New York, Fordham University Press, 1984.
- SURTZ, Edward. "Epicurus in Utopia", en: *English Literary History*, John Hopkins University Press, vol. 16, n. 2, junio, 1949, pp. 89-103.

2.6. Sobre Campanella

- AA. VV. *Tommaso Campanella (1568-1639): Miscellanea di Studi nel 4° Centenario Della Sua Nascita*. Nápoles, F. Fiorentino, 1969.
- BALDACCHINI, Michele. *Vita e filosofia di Tommaso Campanella*. Nápoles, Stamperia de' Classici Latini, 1837.
- BALDACCHINI, Michele. *Vita di Tommaso Campanella con alcune sue lettere*. Nápoles, Manuzio, 1847.
- ERNST, Germana. *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*. Trad. D. L. Marshall. Dordrecht, Springer, 2010.

- FIRPO, Luigi. *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*. Pubblicazione promossa dalla R. Accademia delle scienze di Torino nel III centenario della morte di T. Campanella, Turín, Bona, 1940.
- GRILLO, Francesco. *L'Eresia cattolica e riformatrice di T. Campanella*. Roma, Studi Meridionali, 1973.
- LAFARGUE, Paul. "Thomas Campanella. Eine kritische Studie über sein Leben und über Der Sonnenstaat [Civitas solis]" en *Essays zur Geschichte, Kultur und Politik* (ed. F. Keller), Berlín, Karl Dietz Verlag, 2004. 14/10/06, 17:30 hs.
- RUGGIERI, Luciantonio. *Campanella, il frate rivoluzionario*. "Utopia o apocalisse?". Roma, Newton Compton Editori, 1994.
- VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge. "Tomás Campanella: Estado ideal y nuevo mundo" en *Iztapalapa*, N° extraordinario 27, Año 12, 1992, pp. 155-163.

2.7. Obras de y sobre Comenio [Komenský]

- ČERVENKA, Jaromír. "Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius" en *Acta Comeniana*, Praga, 1979, XXVIII, 4/1, pp. 117-157.
- ČERVENKA, J. "Die Grundlagen der pansofischen Idee des Johann Amos Comenius" en *Acta Comeniana*. Revue Internationale des Études Comeniologiques, Praga, 1969, vol. 1 (XXV), pp. 77-85.
- COMENIO, Juan Amós. *Páginas escogidas*. Trad. UNESCO. Buenos Aires, A-Z/UNESCO, 1996.
- COMENIUS, J. A. *Ianua linguae latinae reserata aurea*. Országos Széchényi Könyvtár, 2009.
- COMENIUS, J. A. *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*. Mahwah, Paulist Press, 1998.
- COMENIUS, J. A. *Via Lucis / Cesta Světla*. Praga, Státní Pedagogické Nakladatelství, 1961.
- COMENIUS, J. A. *A Perfect Reformation*. An Anthology Selected by A. Molnar. Praga, Ecumenical Institute of the Comenius Faculty of Protestant Theology, 1957.
- KIŠŠ, I. "The Concept of Paradise as the Theological Starting Point for Comenius' Pedagogy" en CHOCHOLOVÁ, S. et al., ed., *Johannes Amos Comenius. The Legacy to the Culture of Education*. Praga, Academia, 2009, p. 104-111.

- MALCOLM, N. “Comenius, the Conversion of the Turks, and the Muslim-Christian Debate on the Corruption of Scripture” en: *Church History and Religious Culture* 87, 2007, p. 477-508.
- VAN DE VEN, J. y BOS, E.-J. “Se nihil daturum – Descartes’s Unpublished Judgement of Comenius’s *Pansophiae Prodromus* (1639)” in: *British Journal of History of Philosophy*, n. 12, 2004, p. 369-386.

2.8. Ética y responsabilidad

- AMBROSINI, Cristina (comp.). *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*. Remedios de Escalada, Ed. UNLa, 2009.
- BOK, Hilary. *Freedom and Responsibility*. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1998.
- CAMPBELL, J. K., O’ROURKE, M. y SILVERSTEIN, H. S. *Action, Ethics and Responsibility*, Cambridge-Massachusetts, THE MIT Press, 2010.
- CORLETT, J. A. *Responsibility and Punishment*. Dordrecht, Springer, 2006.
- CREEL, H. G. *What is Taoism? An Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, 1982.
- FRANKL, Viktor. *El hombre en busca del sentido*, Barcelona, Herder, 1995.
- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Barcelona, Herder.
- TIROSH-SAMUELSON, H. y WIESE, Ch. (ed.). *The Legacy of Hans Jonas. “Judaism and the Phenomenon of Life”*. Leiden, Brill, 2008.
- MALIANDI, Ricardo. *Volver a la razón*. Buenos Aires, Biblos, 1997.
- MALIANDI, R. *Cultura y conflicto*. Buenos Aires, Biblos.
- MALIANDI, R. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos.
- MALIANDI, R. *Discurso y convergencia*. “La ética discursiva de Karl-Otto Apel y el laberinto de los conflictos”. Buenos Aires, Oinos, 2010.
- MALIANDI, R. *Ética convergente*. Tomo I: “Fenomenología de la conflictividad”. Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.
- MALIANDI, R. *Ética convergente*. Tomo II: “Aporética de la conflictividad”. Buenos Aires, Las cuarenta, 2011.
- MALIANDI, R. y THÜER, Oscar. *Teoría y praxis de los principios bioéticos*. Remedios de Escalada, Ed. UNLa, 2008.

- SARTRE, Jean-Paul. El existencialismo es un humanismo. Trad. V. Prati de Fernández. Madrid, Edhasa, 1989.
- SARTRE, J.-P. El ser y la nada. Trad. J. Valmar. Barcelona, RBA, 2004.
- SCODEL, Harvey. "An Interview with Professor Hans Jonas" en: *Social Research*, Vol. 70, Nº 2, verano 2003, pp. 339-341.
- WARREN, J. *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- WEBER, M. "La política como profesión" en: *Obras selectas*. Buenos Aires, Distal, 2010.

2.9. Otros

- AAVV. *La Biblia*. Madrid, San Pablo, 1996. (Principalmente Juan e Isaías).
- ALIGHIERI, Dante. *De la Monarquía*. Trad. E. Palacio. Buenos Aires, Losada, 2004.
- AQUINO, Tomás de. *La monarquía*. Trad. L. Robles y Á. Chueca. Madrid, Tecnos, 2002.
- AUDI, Robert (ed.) *Diccionario AKAL de Filosofía*. Trad. H. Marraud y E. Alonso. Madrid, AKAL, 2004.
- BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Estética relacional*. Trad. C. Beceyro y S. Delgado. Buenos Aires, A. Hidalgo, 2008.
- COLOMBRES, Adolfo. *Imaginario del paraíso: ensayos de interpretación*. Buenos Aires, Colihue, 2012.
- DILTHEY, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Trad. E. Ímaz. México, FCE, 1944.
- DIODENES LAERTIUS. *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Trad. de C. D. Yonge Londres, H. Bohn, 1853.
- FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*. México, FCE, 2008.
- HEGEL, G. F. W. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roces. Barcelona, RBA, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. J. L. Vermaal. Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Trad. J. Gaos. Barcelona, RBA, 2004.

- HUELLEBECQ, M. *La posibilidad de una isla*. Trad. E. Castejón. Madrid, Alfaguara, 2005.
- KELSEN, Hans. *¿Qué es la justicia?*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1966.
- KEYSERLING, H. G. von. *Renacimiento*. “La Filosofía del Sentido”. Trad. J. Pérez Bances. Madrid, Espasa-Calpe, 1930.
- KUNDERA, Milan. *La inmortalidad*. Trad. F. de Valenzuela. Buenos Aires, Tusquets, colección Fábula, 2005.
- KURZWEIL, Ray. *La era de las máquinas espirituales*. Barcelona, Planeta, 1999.
- MARTIN, Luther H. “The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture” en: revista *Numen*, Vol. 41, No. 2, mayo de 1994, Ed. BRILL, Leiden, pp. 117-140.
- PABÓN DE URBINA, J. M. *Diccionario manual griego*. “Griego clásico – español”. Barcelona, VOX, 2000.
- PEÑA EGUREN, E. *La filosofía política de Guillermo de Ockham*. Madrid, Encuentro, 2005.
- SÉCHAN, Louis. *El mito de Prometeo*. Eudeba, Buenos Aires, 1960.
- VIOLANTE, S. B. *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*, Tesis Doctoral. <http://www.tesisexarxa.net/TDX-0322110-092259/> Edición Biblioteca Universidad de Barcelona, 2010.
- YATES, Frances A. () *El iluminismo rosacruz*. Trad. R. Gómez Ciriza. México, FCE, 2001.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorno, Theodor, 52, 157
Agostini, L., 136, 215
Agustín de Hipona, 49, 81, 110, 112, 139, 213
Aínsa, Fernando, ii, 10, 11, 24, 25, 26, 35, 37, 38, 39, 47, 57, 204, 205, 233
Alighieri, Dante, 36, 138, 139
Amabile, L., 141
Amerio, R., 140, 141, 231
Andreae, J. V., 122, 137, 138, 216
Apel, Karl-Otto, 77, 88, 89, 90, 93, 94, 98, 241
Aquino, T. de, 139, 145
Aristófanos, 112, 115, 116, 119, 208, 213
Aristóteles, 69, 75, 83, 95, 111, 146, 213, 233
Asimov, I., 191
Bacon, Francis, ii, iv, 5, 28, 36, 45, 48, 49, 51, 52, 81, 107, 113, 132, 134, 135, 142, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 181, 189, 191, 201, 202, 203, 207, 208, 210, 216, 230, 231, 232, 237, 238
Baczko, Bronislaw, 7, 8, 15, 16, 18, 22, 32, 129, 206, 233
Barbosa, Susana, 26, 27
Berdiaev, Nikolai, 41, 189
Bertoni, Moisés, 35
Blanchet, L., 141
Bloch, Ernst, 8, 12, 47, 82, 160, 194, 205, 207, 234
Bok, Hilary, 69
Borges, Jorge Luis, 28, 192
Bourriaud, Nicolas, 28, 29
Braga, Corine, 14, 234
Brahe, T., 156
Bruno, G., 36, 152, 237
Cabet, Étienne, 33, 37, 46, 131, 181, 205, 208, 223, 232
Campanella, Tommaso, ii, iv, 5, 25, 28, 34, 36, 37, 45, 49, 81, 107, 113, 122, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 184, 185, 186, 201, 202, 203, 207, 208, 215, 230, 231, 232, 237, 239, 240
Cardano, G., 156
Casas, Bartolomé de las, 39, 165
Castoriadis, Cornelius, 32
Cavendish, M., 194, 218
Čapek, K., 191, 192, 227
Christine de Pizan, 194
Cioran, Emil, 49
Ciorănescu, Alexandru, ii, 8, 9, 10, 12, 15, 17, 22, 23, 24, 44, 47, 61, 62, 204, 205, 234
Colombres, Adolfo, 37
Colón, C., 13, 35, 38, 144, 233
Comenio, Juan Amos, 28, 44, 48, 55, 63, 81, 137, 138, 145, 157, 162, 240
Comparato, Vittor Ivo, 10, 170, 234
Considerant, V. P. de, 34, 208, 234
Copérnico, N., 156
Corlett, J. A., 69, 95
Crelier, Andrés, 90, 91
Cuña de Silberstein, Irma, 12, 38, 235
Cyrano de Bergerac, S., 116, 173, 175, 176, 178, 202, 203, 207, 217
Damiani, Alberto, vii, 92
Davis, James Colin, 22, 25, 61, 137, 210, 234
Dawson, Doyne, 112, 114, 234
Derrett, Duncan, 28
Dietrich, Julio, 40
Dilthey, Wilhelm, 139, 237
Diodoro Sículo, 36, 113, 114
Dubois, Claude, 12, 17
Durando, Jean-Joseph, 13, 35
Duveau, Georges, 12
Eliade, Mircea, 38
Engels, Friedrich, iii, 2, 3, 42, 50, 51, 54, 56, 57, 58, 65, 158, 180, 197, 208
Erasmus de Rotterdam, 7, 110, 174
Evémero de Messina, 112, 113, 114, 208, 213

- Fernández, Graciela, ii, vii, 2, 3, 10, 24, 50, 57, 73, 204, 205, 234, 242
- Ficino, M., 156
- Fiore, Joaquín de, 81, 152
- Firpo, L., 140, 231
- Foigny, G. de, 195, 218
- Foucault, M., 67, 195
- Fourier, Charles, 34, 51, 54, 56, 57, 58, 208, 222, 234
- Frankl, Viktor, 73
- Galilei, G., 149, 182
- García Gual, C., 36
- Gilles, Peter, 7
- Grillo, F., 36, 141, 142
- Gutenberg, J., 109, 110
- Habermas, Jürgen, 77, 89
- Hall, J., 24, 116, 173, 174, 175, 178, 194, 195, 201, 203, 207, 216, 232
- Harrington, James, 103, 217
- Hartmann, Nicolai, 88, 89, 94
- Hegel, Georg F. W., 2, 3
- Heidegger, M., 76, 77, 78, 79, 84
- Heller, Ágnes, 26, 149, 237
- Heródoto, 116
- Hertzka, Th., 181, 225
- Hesíodo, 22, 115, 213
- Hipodamo de Mileto, 111, 213
- Homero, 116
- Horkheimer, Max, 27, 157
- Huxley, Aldous, iv, 24, 41, 49, 83, 131, 172, 179, 180, 181, 183, 188, 189, 190, 191, 202, 203, 207, 228, 235
- Iraburu, J. M., 65, 235
- Jonas, Hans, ii, iii, 4, 14, 52, 55, 61, 68, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 95, 96, 99, 100, 105, 112, 116, 127, 159, 160, 163, 168, 171, 192, 200, 202, 206, 207, 211, 241, 242
- Kant, Immanuel, 2, 72, 75, 83, 93, 94, 97, 103
- Keyserling, H. von, 105
- Kierkegaard, Sören, 83
- Kipling, R., 180
- Kišš, I., 137, 240
- Kołakowski, L., 197, 199
- Kössler-Ilg, Bertha, 38
- Krysmanski, Jürgen, 12
- Kundera, M., 192
- Kurzweil, R., 191
- Kuttner, H., vi, 211
- Kvačala, J., 141
- Le Guin, U. K., 194, 228
- Levitas, Ruth, 26
- Lévy-Brühl, Lucien, 74
- Luciano de Samosata, 112, 115, 116, 117, 119, 120, 208, 213, 230
- Luri Medrano, G., vii, 95, 96, 115
- Maldonado, Severo, 34
- Maliandi, Ricardo, ii, iii, vii, 4, 27, 57, 68, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 105, 200, 206, 207, 209, 210, 241
- Mannheim, Karl, 8, 10, 11, 13, 30, 31, 55, 56, 58, 205, 235
- Manuel, Frank E., 11, 15, 17, 25, 39, 109, 219, 235
- Maquiavelo, N., 2, 76, 129, 143, 152, 153, 169, 202, 237
- Marcuse, Herbert, iii, 9, 10, 42, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 66, 197, 235
- Marin, Louis, 10, 15
- Marx, Karl, 3, 51, 53, 54, 57, 132, 158, 188
- Mattei, R. de, 140, 142, 143, 145
- McKnight, S., 164, 165, 166, 178, 238
- Mercier, Louis-Sébastien, 26, 40, 221, 222
- Michelet, Jules, 108
- Miller Gearhart, S., 194
- Molnar, Thomas, iii, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 65, 157, 159, 197, 205, 235, 240
- Montaigne, M., 161
- Moreau, P.-F., 38, 177, 217, 235
- Morelly, Gabriel-Étienne, 17, 220
- Moreno Chumillas, E., 135, 235
- Moro, Tomás, ii, iv, 2, 4, 7, 8, 9, 11, 17, 25, 27, 28, 32, 34, 36, 39, 40, 45, 49, 97, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 163, 164, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 180, 181, 184, 201, 202, 203, 205, 207, 208, 230, 231, 232, 239
- Morris, W., 194, 225, 235

Moylan, Tom, 41, 188
 Mumford, L., 122, 142, 146, 167, 236
 Münzer, Thomas, 81
 Nietzsche, Friedrich, 83
 Nimuendaju, Curt, 38
 Nozick, Robert, 49, 182, 236
 O'Keffe, Tim, 75
 O'Meara, D. J., 208
 Orwell, George, iv, 24, 25, 28, 62,
 131, 172, 179, 180, 181, 182, 183,
 184, 185, 186, 187, 188, 202, 203,
 207, 228, 232, 235
 Owen, Robert, 34, 51, 54, 208, 223,
 234
 Paden, Roger, 43, 44, 45
 Paracelso, 156
 Patrizi, F., 45, 71, 136, 156, 157, 205,
 214
 Piercy, M., 194
 Platón, 2, 11, 17, 26, 60, 74, 83, 86,
 89, 92, 95, 97, 100, 110, 111, 112,
 113, 115, 116, 121, 122, 129, 130,
 131, 138, 139, 146, 147, 149, 158,
 164, 181, 194, 203, 204, 208, 213,
 230, 238
 Plethon, G. G., 109
 Plotino, 157, 208
 Popper, Karl, iii, 27, 42, 43, 44, 45,
 46, 47, 48, 60, 64, 197, 236
 Protágoras de Abdera, 111, 158
 Pucci, F., 136, 215
 Quiroga, Vasco de, 34, 39
 Quiroule, Pierre, 40, 227
 Ramus, P., 156
 Renouvier, Charles, 26, 40, 170, 180,
 224, 233
 Ricœur, Paul, 30, 31, 32, 33, 55, 236
 Roig, Arturo, 12, 47
 Rojo, R., 130, 236
 Rousseau, Jean-Jacques, 17, 72, 103
 Russ, J., 194
 Saint-Simon, H. R. de, 51, 54, 208,
 223
 Sartre, Jean-Paul, 62, 73, 76, 77
 Scheler, Max, 88
 Servier, Jean, 17, 33, 37, 205, 236
 Shakespeare, W., 189
 Shaw, G. B., 180, 208, 227
 Sher, George, 69
 Shiner, R. A., 69, 70, 86
 Simmel, Georg, 89
 Singer, R., 194
 Skinner, F. B., 63, 66, 193, 228, 233
 Swift, J., 24, 87, 116, 173, 176, 177,
 178, 192, 202, 203, 207, 219
 Telesio, B., 152, 156, 166
 Trousson, Raymond, 8, 9, 15, 17, 21,
 22, 23, 24, 36, 41, 44, 120, 131,
 142, 173, 175, 183, 236
 Vespuccio, Américo, 36, 38, 118
 Vielle, Christophe, 28
 Weber, Max, 27, 76, 96, 128
 Wells, H. G., iv, 1, 25, 33, 46, 131,
 133, 138, 172, 179, 180, 181, 182,
 183, 184, 187, 189, 193, 201, 203,
 205, 207, 208, 210, 226, 233, 235
 Wilde, O., 180, 208
 Winstanley, Gerrard, 13, 14, 217
 Wittig, M., 194
 Yámbulo, 36, 112, 114, 116, 144, 162,
 208, 213, 235
 Zagorin, P., 156, 159, 164, 238
 Zamyatin, E. I., 24, 52, 100, 131, 172,
 179, 180, 182, 183, 188, 203, 227
 Zenón de Citio, 111, 138, 139, 208,
 213