

# Utopía

Esteban Krotz



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

**Esteban Krotz** es licenciado y doctor en Filosofía por la Alta Escuela de Filosofía de Múnich y Maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Participa desde su fundación en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y ha laborado también en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Colegio de Michoacán, la Alta Escuela de Filosofía de Múnich y en el Centro de Investigaciones Regionales y la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Sus campos de interés actuales son la epistemología y la historia de la antropología, especialmente de las antropologías del sur, la antropología política y jurídica, la filosofía intercultural y el pensamiento utópico.

# UTOPIÍA

Colección CSH



Casa abierta al tiempo

*Rector General*

Gustavo Pacheco López

*Secretaria General*

Esthela Irene Sotelo Núñez

*Coordinadora General  
de Difusión*

Yissel Arce Padrón

*Dirección de Publicaciones  
y Promoción Editorial*

Carlos Francisco Gallardo Sánchez

UNIDAD IZTAPALAPA

*Rectora*

Verónica Medina Bañuelos

*Secretario*

Javier Rodríguez Lagunas

*Directora de la División  
de Ciencias Sociales  
y Humanidades*

Sonia Pérez Toledo

*Coordinadora General  
del Consejo Editorial  
de Ciencias Sociales  
y Humanidades*

Freja Innna Cervantes Becerril

# UTOPIÍA

Esteban Krotz



---

HX806  
K75  
2025

Krotz, Esteban, autor.

Utopía / Esteban Krotz. -- Tercera edición actualizada y nuevamente ampliada. – Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2025.  
327 páginas; 21cm

ISBN 978-607-28-3502-3

1. Utopías – Historia 2. Socialismo utópico

---

- © 1980 Primera edición
- © 1988 Segunda edición corregida y ampliada
- © 2025 Tercera edición actualizada y nuevamente ampliada

Tercera edición: 2025  
*Utopía*

© Esteban Krotz

© Universidad Autónoma Metropolitana  
Prolongación Canal de Miramontes Núm. 3855,  
Col. Rancho Los Colorines, Alcaldía Tlalpan,  
C.P. 14386, Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa  
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco Núm. 186,  
Col. Leyes de Reforma 1 A Sección,  
Alcaldía Iztapalapa, C.P. 09310, Ciudad de México, México

ISBN (PDF electrónico): 978-607-28-3659-4

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio digital o de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en lengua española o cualquier otro idioma.

# ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR	9
PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN	11
1. INVITACIÓN A LA UTOPIÍA	17
2. EL ESTADO IDEAL DE PLATÓN	23
3. LAS UTOPIÍAS POPULARES Y LA GUERRA CAMPESINA ALEMANA	35
Utopías populares en la Edad Media	36
Thomas Münzer	42
La utopía popular	47
4. DOS UTOPIÍAS EN EL UMBRAL DE LA EDAD MODERNA	49
La <i>Utopía</i> de Tomás Moro	50
La <i>Ciudad del Sol</i> de Tommaso Campanella	55
Un nuevo género literario: la novela política	59
5. LA UTOPIÍA Y LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL	63
El <i>Viaje a Icaria</i>	68
Los socialistas utópicos en Francia, Inglaterra y Alemania	71
Los anarquistas	79
<i>Noticias de ninguna parte</i>	81
6. LAS UTOPIÍAS EN EL SURGIMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES	85
7. EL PENSAMIENTO UTÓPICO EN EL SIGLO XX	95
Utopías y antiutopías	95
Ideología, utopía, racionalismo y marxismo	107

El pensamiento utópico de Ernst Bloch	115
América Latina como lugar utópico	123
8. PERSPECTIVAS: UTOPIA Y LIBERACIÓN	137
ANTOLOGÍA DE TEXTOS	147
1. PLATÓN: LA JUSTICIA, LA PROPIEDAD Y LA EDUCACIÓN EN LA REPÚBLICA IDEAL	149
2. THOMAS MÜNZER: CARTA A LOS HERMANOS CONFEDERADOS DE MANSFELD	157
3. TOMÁS MORO: LAS RELACIONES MUTUAS Y LAS LEYES EN <i>UTOPIA</i>	161
4. TOMMASO CAMPANELLA: EL TRABAJO, LA PROPIEDAD Y LA RELIGIÓN EN LA <i>CIUDAD DEL SOL</i>	171
5. ÉTIENNE CABET: LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES Y LA REPRESENTACIÓN NACIONAL DE ICARIA	179
6. HENRI DE SAINT-SIMON: UNA PARÁBOLA SOBRE FRANCIA	199
7. CHARLES FOURIER: LA CONDICIÓN DE LA MUJER A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LOS CUATRO MOVIMIENTOS	205
8. ROBERT OWEN: UN PLAN PARA LAS COMUNIDADES COOPERATIVAS	213
9. WILHELM WEITLING: LA HUMANIDAD COMO COMUNIDAD UNIVERSAL	229
10. PIOTR KROPOTKIN: LA AYUDA MUTUA COMO FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD	243
11. KARL MARX: NOTAS PARA UNA CRÍTICA DEL SOCIALISMO UTÓPICO DE PROUDHON	249
12. ERNST BLOCH: FRAGMENTOS SOBRE LA UTOPIA	259
13. FERNANDO AÍNSA: BOSQUEJO DE LA UTOPIA EN AMÉRICA LATINA	273
14. CAMILO TORRES: LA REVOLUCIÓN POPULAR COMO PROYECTO CRISTIANO	285
15. DARCY RIBEIRO: VENUTOPIAS 2003	291
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS Y LECTURAS SUGERIDAS	305

## NOTA PRELIMINAR

Creemos en la importancia de seguir pensando en utopías y estamos convencidos de que este ejercicio necesita voces nuevas y entusiastas. En las páginas siguientes, Esteban Krotz deposita sus intenciones de nutrir esta conversación ya sustanciosa, pero también de provocar en los más jóvenes —y en aquellos que hasta ahora se habían sentido ajenos a este tema— el deseo de imaginar un mundo más habitable.

En línea con el propósito del autor, hemos priorizado la accesibilidad. En el entendido de que los sistemas de citación pueden resultar abrumadores —sobre todo para los lectores menos versados—, pero sin dejar de lado la rigurosidad académica que necesita una publicación de esta naturaleza, optamos por prescindir de citas en el sentido estricto. En su lugar, se mencionan a lo largo del texto los autores y libros de los que se nutre la presente obra.

Además, el autor incluye el apartado “Notas bibliográficas y lecturas sugeridas”, el cual actúa como una suerte de guía y recomienda textos útiles para todo aquel que desee continuar su camino por los senderos de las utopías.

Con esta decisión, pretendemos tender un puente entre nuestra obligación de dar crédito a los grandes pensadores utópicos y el profundo anhelo de hacer accesible el inmenso y necesario trabajo de Esteban Krotz.

Coordinación General del Consejo Editorial CSH

## PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

*Dedicada a la memoria de Fernando Aínsa (1937-2019)*

La primera edición de este libro se publicó en 1980 por iniciativa del antropólogo catalán-mexicano Ángel Palerm, como parte de una entonces innovadora colección de obras de ciencias humanas y sociales, dedicada a la presentación y exploración de conceptos clave para el análisis y la comprensión del ser-humano-en-sociedad. La segunda edición, corregida y ampliada, se publicó con otro formato ocho años después en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

Un reciente repunte del interés por el tema de la utopía, motiva ahora la tercera edición de este libro de introducción y referencia que consta de tres partes. La parte central es el *ensayo conceptual e histórico* acerca de la utopía como género filosófico-literario, como forma de pensar las relaciones sociales y culturales, y como estímulo cultural inextinguible a la movilización social y la acción política para crear una sociedad realmente humana. La segunda parte consiste en una *antología* de fragmentos de 15 importantes textos de la tradición utópica occidental, tanto nortea como sureña, que ilustran los distintos apartados del ensayo y, además, analizan —cada uno desde su perspectiva— temas presentes de manera diversa en muchas novelas políticas y manifiestos de tipo utópico. La tercera parte cierra el volumen con una amplia *bibliografía comentada* de textos utópicos y de análisis sobre la utopía disponibles en lengua castellana.

Esta tercera edición acusa varios cambios con respecto a la anterior. Por una parte, se incluyeron dos textos más a la sección antológica. El primero es una composición de fragmentos tomados de dos

obras centrales del polémico autor y político Wilhelm Weitling, fundador de la Liga de los Justos —de la cual surgió, diez años más tarde, la Liga de los Comunistas—, quien jugó un papel importante en los sinuosos inicios del proceso de concientización y organización de la clase obrera europea, así como en la conformación de varios intentos de crear estructuras sociales utópicas. Muchas de sus detalladas denuncias y propuestas resultan, además, sorprendentemente actuales. El segundo texto incorporado es de la autoría de Fernando Aínsa, uruguayo largamente afincado en Francia y España, fecundo literato y buscador incansable de huellas utópicas en América Latina, a quien está dedicada esta tercera edición. Se agradece a su viuda, doña Mónica Correa Ceballos, el permiso para reproducir aquí un importante trabajo sobre la utopía en América Latina.

Por otra parte, se actualizó por completo y se amplió significativamente la bibliografía comentada final. Ésta da cuenta de buena parte de las fuentes en lengua castellana utilizadas para elaborar el libro, además, pretende servir como guía para quienes desean seguir leyendo, estudiando y reflexionando sobre la utopía, e incluso, cultivar el sueño utópico.

Puede constatar que entre la primera y la segunda edición de la presente obra hubo un cierto pico en la atención pública al tema de la utopía, provocado por dos impulsos contrarios. Uno fue el año 1984, por ser el título de la antiutopía más conocida del siglo pasado. Apparentemente, en muchos comentarios y análisis entonces publicados prevalecía una cierta sensación de alivio de que la situación nacional o mundial parecía no haber llegado a ser la pesadilla descrita por George Orwell. Llama la atención que el cambio gubernamental de 2017 en Estados Unidos disparó de nuevo la venta y los comentarios sobre dicho libro.

El segundo impulso fue durante esos años, el ambiente de cierto optimismo general enfocado en la cercanía de la llegada del tercer milenio, alimentado luego por el fin de la Guerra Fría y por la aprobación de los llamados “Objetivos de desarrollo del milenio” de la Organización de las Naciones Unidas en septiembre del 2000. Sin embargo, los ataques terroristas de septiembre del 2001 a símbolos centrales del poder económico, político y militar de los Estados Unidos, así

como el inicio, pocas semanas después, de la invasión militar a Afganistán y la crisis financiera-especulativa mundial iniciada en 2008, contribuyeron al pronto desvanecimiento de tal optimismo. Posteriormente, mientras la población mundial —que en 1984 era de casi cinco mil millones de personas— aumentó a más de ocho mil millones a principios del 2024, comenzó a crecer la conciencia sobre los probables efectos del calentamiento global antropogénico, la contaminación igualmente global del agua y del aire por toda clase de sustancias químicas y los microplásticos, y la incipiente escasez de agua dulce que afecta, como siempre, a los más débiles en todo el mundo.

El engrosamiento imparable de los flujos migratorios peligrosos e incluso mortales desde el Sur global hacia el Norte global; el robustecimiento del llamado crimen organizado por doquier; y las debilidades cada vez menos ocultables de las instituciones democráticas existentes para asegurar la plena vigencia de los derechos humanos y ciudadanos —comenzando por los más esenciales, relativos a la vida y la seguridad personal— y para seguir desarrollándolos en la teoría y la praxis, han sido motivos adicionales para mitigar, abandonar e incluso ridiculizar el sueño utópico. Y, a pesar de que las nuevas formas de comunicación, basadas en la digitalización y la diseminación masiva de dispositivos móviles interconectados, han sido efectivas para difundir conocimientos de todo tipo y para potenciar estrategias de apoyo y solidaridad, ¿no angustia ver su tan masivo uso ingenuo, desprovisto de cualquier consideración sobre sus implicaciones ambientales e ideológicas, o su utilización como instrumentos de control en función de objetivos económico-mercantiles y políticos destinados a retener o imposibilitar el cambio social pendiente?

Pero ¿no ha sido este panorama, por sombrío que parezca, también el origen de una incesante serie de destellos y atisbos que, con toda su heterogeneidad, apuntan en la misma dirección de, como lo formuló hace medio milenio Tomás Moro, una sociedad humana digna, “a justo título, de tal nombre”? Entre ellos, los muchas veces anónimos apoyos a personas empobrecidas y desvalidas; los tan callados como limitados intentos domésticos de no desperdiciar los recursos naturales y contaminar menos; la denuncia de, la resistencia a y la inconformidad manifiesta frente al maltrato, la intolerancia, el

autoritarismo, el ninguneo, el racismo y la explotación, hasta llegar —pese a sus fracasos, que las convierten en legados por asumir— a cristalizaciones señeras como las constituidas por los principios tentativamente puestos en práctica en la comunidad de Solentiname, la rebelión neozapatista, los “ocupas” y los “indignados”, o los Foros Sociales Mundiales. Y ¿no están también tantas —aunque a veces ambiguas— expresiones rituales, musicales, poéticas, pictóricas, dancísticas enfocadas a sobrepasar la realidad opresiva y hacer aparecer el horizonte de la sociedad en la cual, según la fórmula de Ernst Bloch, el ser humano ya no será lobo para los demás seres humanos, sino ser humano: *homo homini homo*?

Por ello, no puede extrañar que, una y otra vez —también en el umbral del segundo cuarto del siglo XXI—, estén acumulándose en muchos lugares manifestaciones de la convicción de que, como lo ha expresado repetidamente el citado filósofo Ernst Bloch, la humanización de nuestra especie no es un tema para la investigación biológica o arqueológica, sino nuestra tarea para el futuro concreto, tanto a corto como a largo plazo. Y ¿no vale esto de modo particular para la región latinoamericana-caribeña, donde, como lo ha afirmado Fernando Aínsa, “después de haber sido la depositaria de las utopías para otros, América construye utopías para sí, proclamando el derecho a ‘nuestra utopía’ como un derecho inalienable del pensamiento crítico y del discurso liberador en que se encarna”?

*Mayo de 2024*

[...] somos caminantes  
y brújula al mismo tiempo...  
*Ernst Bloch*

[...] trabajar por un futuro  
que aunque lejano es seguro...  
*Isabel Parra*

# 1

## INVITACIÓN A LA UTOPIA\*

Al mismo tiempo que las posibilidades del ser humano parecen crecer constante y asombrosamente, su mundo parece encogerse cada vez más. No es solamente el hecho de que cada vez sea un grupo más reducido de personas el que pueda disfrutar de los adelantos tecnológicos, de las creaciones culturales y el que posea las posibilidades de intervenir en su propio futuro; mientras que una mayoría —cada vez más numerosa— está obligada a la observación pasiva del desarrollo del potencial científico de la humanidad y tiene que nutrirse con productos culturales dosificados y recetados específicamente para su consumo, sufriendo simplemente el acontecer de los eventos.

Paralelamente a esta tendencia se identifica otra, no menos importante: la creciente “coacción del sistema”. La complejidad cada vez mayor de las sociedades modernas, ante todo su fragmentación en grupos y estratos, que no siempre es congruente con la división de la sociedad en clases, suele ocultar, bajo la apariencia de la pluralidad y de la existencia de opciones limitadas, una rigidez cada vez mayor de los límites, de los códigos permitidos y de las alternativas posibles. Si existe una tendencia empírica constatable en los acontecimientos sociales de nuestro tiempo, entonces ésta parece ser la de la transformación del mundo en un gigantesco teatro de títeres.

\* Quiero expresar mi agradecimiento al doctor Ángel Palerm, quien discutió conmigo una versión anterior de este ensayo, así como a Alina Horta Méndez y Valeria Contreras Hernández, por su colaboración en la preparación de esta tercera edición.

Hay que recalcar aquí que este tipo de afirmaciones o de análisis no debe hacerse en términos de acciones volitivas —y por lo tanto, moralmente juzgables— de individuos o de grupos sociales. Más bien, hablar de la “coacción del sistema” significa hablar, precisamente, de aquellos factores de las conductas, de las decisiones, de las concepciones del mundo que normalmente están fuera de la conciencia y fuera del control de los ciudadanos; estos factores son condicionantes y constitutivos a la vez.

Evoquemos por un momento el caso conocido de la ideología dominante. Al hablar de ella, no se habla tanto de los procesos de manipulación —el acto consciente de operación— de contenidos, símbolos y códigos por un grupo social o un individuo con determinados fines particulares sino, en un nivel más fundamental, de la existencia de una visión general del mundo, de las cosas, de los acontecimientos y de las relaciones humanas que, de modo aparentemente obvio, explica este mundo, estas cosas, estos acontecimientos y estas relaciones humanas. Dicha ideología los explica, los califica como “naturales”, y los justifica como marcos normativos de la existencia individual y social.

La ideología, con sus múltiples mecanismos —como cualquier otro sistema social— tiene una existencia y una dinámica propias; su mantenimiento y su cambio no dependen de la voluntad de un individuo o de un grupo social en particular. Lo mismo puede decirse, por consiguiente, del sistema económico, tecnológico, militar, educativo, político, entre otros. La pregunta sobre la coacción del sistema es, por tanto, la pregunta referida al *sistema*, en primer lugar, y no la pregunta con respecto a la voluntad de los individuos y grupos sociales que lo sustentan.

El mismo desarrollo de la humanidad, la evolución de sus fuerzas productivas, la configuración de sus estructuras sociales, los resultados de sus creaciones culturales ya no parecen dejar mucho espacio para un juego de opciones. Las acciones y decisiones del presente y futuro parecen esbozadas ya y suelen ser evaluadas en términos de las experiencias del pasado. Tan es así, que el crecimiento demográfico, las tensiones políticas internacionales, las carreras armamentistas, la contradicción Norte-Sur, el aumento de las hambrunas y de la

violencia institucionalizada ya no parecen variables en la historia de la humanidad: parecen constantes en cuya función se organizan las economías, las universidades y los aparatos políticos de las naciones. Aparentemente, son estos mismos sistemas los que trazan las líneas a lo largo de las cuales deben coordinarse todos los esfuerzos para adaptarse exitosamente a los fenómenos incontrolables ya mencionados.

Pero no sólo la vida de las naciones, sino también la vida cotidiana de sus habitantes se encuentra en la misma situación. Al igual que en el enfrentamiento con su medio ambiente ecológico y tecnológico, el ciudadano se encuentra con que las conductas ideales, los límites tolerables, las expresiones y prácticas lícitas de sus actuaciones públicas y privadas, de su vida sexual, familiar y profesional están claramente definidas; lo que le queda es escoger el grado de perfección en su realización. La vida *normal* es —en el marco de referencia de un grupo social determinado— la vida posible y deseable.

La vida *normal* se desarrolla, pues, en un mundo de alguna manera *ordenado* (aunque esto no excluya la existencia de “catástrofes” e “imprevistos”). Es un mundo con leyes más o menos claras, que deben aplicarse con eficacia. Es, por lo tanto, un mundo de y para gente realista y racional: se sabe lo que se puede, y esto es, por lo general, también lo que se debe y lo que se desea. Es un mundo sin lugar para soñadores: ellos no pueden triunfar o simplemente, sobrevivir, dependiendo de la clase social de la que provengan. Opuesto a lo real, a lo factible y lo viable aparece lo fantástico, el sueño diurno, lo utópico. Para ello no hay lugar: quienes lo cultivan están en peligro de estar fuera de lugar.

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

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

De la misma manera que ninguna definición del término como concepto ha podido encontrar aceptación unánime entre los estudiosos

del fenómeno, tampoco se han podido establecer con claridad los límites entre la utopía y otras formas de la literatura fantástica. Por consiguiente, el pensamiento utópico —del que la novela política es sólo la expresión más conocida y más intensivamente estudiada— se enfrenta a las mismas dificultades definitorias.

También por ello, este ensayo no empieza con una definición. No puede ni pretende ser un tratado sistemático ni una historia del pensamiento utópico occidental. Más bien, quiere presentar algunos de los elementos más ricos y prometedores de esta tradición tal y como se ha venido manifestando en el pasado y en el presente. De esta manera, constituye también una invitación a dejarse sorprender por una visión del mundo, de la historia y del ser humano, que no se fundamenta en las líneas trazadas del pasado y en los elementos familiares del presente, sino que se caracteriza principalmente por su apertura hacia el futuro.

Desde esta perspectiva se presentarán en los siguientes capítulos algunas de las novelas políticas más famosas y más importantes de la tradición de Occidente. En las obras de Platón y Moro, de Campanella y Cabet, por ejemplo, nos encontraremos con auténticas novelas políticas, imaginaciones más o menos fantásticas y bastante detalladas de sociedades humanas ubicadas en lugares lejanos y poco accesibles. Todas ellas —y así todas las obras del género que representan— llevarán al lector a sociedades donde la vida del ser humano es rica y feliz, porque la sociedad se basa en los principios que encarnan sus ideales y anhelos más profundos. Esos mismos rasgos revelan que estas novelas políticas son más que simples novelas; constituyen intentos —débiles y preliminares, en ausencia de una ciencia social empírica y sistemática— de análisis crítico de las sociedades a las que pertenecían sus autores, quienes, a través de la construcción imaginaria de una antisociedad, quieren diagnosticar las causas de la miseria y el descontento. Y así, la utopía esbozada se convierte siempre, de un modo u otro, en meta y objetivo.

El caso del milenarismo campesino en la Edad Media europea resaltarán otras formas y facetas del pensamiento utópico. Su caso es representativo para un sinnúmero de formas utópicas de la cultura popular, tanto en el pasado como en el presente. Pone de relieve que el

pensamiento utópico —como cualquier tipo de pensamiento— no es feudo de los intelectuales y de los escritores, sino que indica las fuentes de las que toda utopía escrita ha de recibir sus impulsos. De un modo más claro, más cálido, más enfático y más definitivo, demuestra que la denuncia casi desesperada —en palabra y acción— del orden existente no puede separarse del anuncio de un mañana mejor, de la esperanza invencible en la posibilidad real de una convivencia verdaderamente humana de las personas y de los pueblos.

En un tercer paso, este ensayo se ocupará de la relación del pensamiento utópico con el surgimiento de las ciencias sociales. La pérdida de forma del género de las novelas políticas —el paso paulatino de la novela al proyecto, por ejemplo— indica el cambio de función que sufre incipientemente el pensamiento utópico con el establecimiento lento y sinuoso de las ciencias sociales. Éstas pocas veces se han mostrado como herederas del impulso utópico que contribuyó a su formación, pero ni la antropología ni la sociología pueden comprenderse adecuadamente en sus orígenes como ciencias sin recurrir a esta tradición utópica occidental.

La última parte, finalmente, estará dedicada al pensamiento utópico contemporáneo, a las diversas expresiones y funciones que ha asumido después de haberse establecido una ciencia de los fenómenos sociales. Nuevamente se pondrá de manifiesto que la utopía no es sólo una *forma de pensamiento*, sino que es en un sentido totalizante, *visión del mundo*: una visión del mundo, empero, que se formula y se realiza siempre en la interrelación dialéctica y pocas veces satisfactoria, entre teoría y praxis.

La utopía en todas sus formas gira siempre en torno a dos polos: la sociedad actual y la sociedad nueva, la sociedad donde los valores fundamentales del ser humano no tienen el lugar que tienen en sus sueños desde siempre, y la sociedad donde se habrán convertido en los condicionantes fundamentales de toda existencia. Por ello, es imprescindible relacionar siempre los símbolos y modelos utópicos con las vidas y las coyunturas sociohistóricas más amplias de sus autores o actores; de una manera muy esquemática e incompleta los datos biográficos e históricos tratarán de tener en cuenta este aspecto en cada caso.

Ante la pericia cotidiana de un mundo cada vez más encogido y helado, ante las constantes experiencias de la coacción del sistema, ¿quién no ha soñado alguna vez con viajar a otro país —un país más humano y feliz— donde no se repitan estas experiencias? Las primeras novelas utópicas solían imaginar la sociedad perfecta en una isla lejana, y por ello Oscar Wilde pudo decir que ningún mapamundi servía si no contenía también la isla Utopía, tal como, de hecho, aparece en muchos mapamundis medievales.

## 2 EL ESTADO IDEAL DE PLATÓN

La historia de la “novela política” empieza con *La República*, de Platón.

Platón nace en 427 antes de nuestra era, en el seno de una familia aristocrática de Atenas, y recibe la educación propia de su clase social. En su juventud participa en los acontecimientos políticos de Atenas, donde diferentes formas constitucionales sucesivas ponen de manifiesto la crisis de la *polis* griega. Su decepción culmina al no poder salvar a su maestro Sócrates de manos de la reacción democrática.

La experiencia política más importante de los años posteriores es su estancia en la corte del dictador Dionisio en Sicilia, la cual concluye con la venta de Platón en el mercado de esclavos por haber expresado con demasiada libertad sus opiniones. De regreso a Atenas, a los 40 años de edad, fundó la famosa Academia y se dedicó a la reflexión y la enseñanza sin participar ya, activamente, en la política cotidiana. Fue en este periodo cuando escribió *La República*. En otras dos ocasiones, sin embargo, viaja a Siracusa, para tratar de influir sobre el nuevo dictador, pero ambos intentos terminan con un fracaso, aunque sin resultados tan drásticos como la primera vez. Cuando Platón muere en el año 347, deja sin terminar su última obra política, *Las leyes*, que da fe de sus convicciones políticas decepcionadas por las experiencias en la praxis política de su vida y de su época. Esta obra presenta una revisión de muchos de sus puntos de vista anteriores y le da, en general, un cariz bastante más pesimista.

El primer libro de *La República* fue escrito por separado; sin embargo, como toda la obra, tiene la forma típica de un diálogo entre

Sócrates y unos amigos. El problema central que se plantea es la definición del concepto de *justicia*.

Los libros II-X, que componen la novela política propiamente dicha, embonan en esta discusión aporética. De la misma manera en que un miope lee mejor si ha podido ver las letras primero en caracteres grandes, así también será más fácil reconocer la justicia en la vida de un sólo hombre después de haberla analizado en la comunidad de los seres humanos, en el Estado. “Mas si examinamos con el pensamiento de qué manera se forma un Estado, acaso descubramos cómo nacen en él la justicia y la injusticia”, propone Sócrates, y esboza a continuación la imagen de un Estado justo, que muestra ser un Estado ideal alternativo a las fallas e imperfecciones, tanto de los Estados griegos contemporáneos como de la vida política de los persas, los principales adversarios de los pueblos griegos de la época.

El Estado ideal de Platón se presenta como una organización conformada por tres estamentos estrictamente jerarquizados. La base está compuesta por la gente común, es decir, los campesinos, artesanos y comerciantes, tanto los que viven en la ciudad como los que viven en las regiones conquistadas. Este grupo constituye realmente la base de la sociedad, ya que sus actividades económicas la sostienen por completo. Platón no describe con mayor detalle a este estamento, el cual, dentro del conjunto de la organización sociopolítica, se caracteriza por conservar la propiedad privada y las estructuras familiares; y por no tomar parte en el gobierno.

Los otros dos estamentos son minoritarios. Uno está formado por los guerreros, cuya tarea consiste en la defensa del Estado frente a los pueblos vecinos y el mantenimiento del orden interno; en esta tarea colaboran hombres y mujeres por igual. Para impedir la emergencia de intereses particulares en detrimento del interés del Estado, no existen ni la familia ni la propiedad privada entre ellos. Las mujeres y los hijos son de todos, la educación de los jóvenes, la alimentación y la vivienda son siempre comunes.

Platón dedicó amplios párrafos a la organización y los contenidos de la educación de los jóvenes, concebida estrictamente en función del interés del Estado. Por esta razón se depuran los cuentos y las poesías tradicionales de todo elemento contrario a los principios básicos

del orden social de *La República*. Un lugar importante ocupa la educación física, que no sólo busca el fortalecimiento del cuerpo —tanto de los hombres como de las mujeres—, sino también, su desarrollo armónico; esto último es un objetivo compartido con la minuciosa educación musical. Después sigue la instrucción en las ciencias y, finalmente, el entrenamiento en las artes marciales.

A los veinte años concluye la educación de los guerreros, mientras que aquellos seleccionados para pertenecer al tercer estamento, el de los gobernantes, continúan con estudios sistemáticos en ciencias y lógica, que les permitirán dedicarse a los diferentes oficios de los magistrados. Después de numerosas pruebas, los más sobresalientes tienen que ocuparse de forma intensiva al estudio de la filosofía —la ciencia suprema—, lo que finalmente los llevará a formar parte del cuerpo de los filósofos-gobernantes. También en este estamento encontramos la igualdad de la mujer en todos los oficios, la comunidad de bienes y mujeres, así como la organización colectiva de todos los aspectos de la vida diaria.

Esta concepción política se combina perfectamente con la antropología de Platón, ya que en el alma del ser humano se encuentran tres elementos principales que pueden convertirse en enfermedades o en virtudes que realizan los valores humanos principales. Estos valores son la templanza, el valor y la sabiduría. Los seres humanos se definen de acuerdo con la predominancia que tiene un valor de estos en su constitución; de acuerdo con esta definición los seres humanos se agrupan en los tres estamentos descritos. El estamento de la gente común tiene que controlar, ante todo, su deseo de todo tipo de bienes y encontrar la medida correcta; los guerreros asumen también la templanza, pero se caracterizan principalmente por su valor; mientras que el rasgo distintivo del estamento gobernante es la sabiduría.

La educación de los jóvenes en la que participan diferencialmente todos los ciudadanos (es decir, también de algún modo la gente común), es el mecanismo de socialización más importante en este Estado. Naturalmente, Platón dedica mayor espacio al esbozo de las características particulares del estrato más alto del estamento gobernante y de su educación. Sus integrantes llegan a través de su filosofía al

conocimiento del bien y, por consiguiente, gobiernan de tal manera que todos los ciudadanos puedan alcanzar la mayor felicidad. Por otra parte, la perfección insuperable de esta organización sociopolítica es prácticamente autoevidente y, por lo tanto, todos los ciudadanos la aceptan como la mejor. Sin embargo, en otro lugar, Platón propone el establecimiento de un mito —calificado como “engaño en bien de los ciudadanos”— que explique las diferencias insuperables entre los seres humanos con base en su diferente composición material y que, por lo tanto, justifique el lugar dentro de este sistema jerárquico en que se encuentran:

Todos ustedes son hermanos, les diré; pero el dios que los ha formado ha hecho entrar oro en la composición de aquellos de ustedes que son aptos para gobernar a los demás: así son los más preciosos. Ha puesto plata en la composición de los guerreros, hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Como todos ustedes poseen origen común, tendrán por lo regular, hijos que se les asemejen. Mas podrá ocurrir que un ciudadano de la raza de oro tenga un hijo de la raza de plata; que otro de la raza de plata traiga al mundo un hijo de la raza de oro, y que otro tanto ocurra a las demás razas. Ahora bien, el dios ordena ante todo a los magistrados que cuiden y atiendan principalmente al metal de que se componga el alma de cada niño. Y si sus propios hijos tienen alguna mezcla de hierro o de bronce, no quiere el dios que de modo alguno hallen gracia ante los magistrados, sino que éstos los releguen al estado que les convenga, sea el de artesanos o el de labradores. Quiere, asimismo, que si estos últimos tienen hijos que dejen ver oro o plata en su composición, sean elevados los unos a la condición de los guerreros, y a la de los magistrados los otros, porque hay un oráculo que dice que la república perecerá cuando sea gobernada por el bronce o por el hierro.

Los estamentos correspondientes a los diferentes metales preciosos son los garantes políticos de este orden inmutable (de la misma manera en que el estamento inferior es el de su reproducción económica). Es interesante observar cómo Platón enfatiza el hecho de que la ausencia de propiedad privada entre ellos anula las causas habituales

de la mayor parte de los conflictos sociales, y cómo la comunidad de mujeres, junto con el desconocimiento de los hijos biológicos, refuerza los sentimientos de solidaridad mediante el establecimiento de un sistema *artificial* de lazos de parentesco.

El concepto de justicia que encontramos en este Estado no tiene mucho que ver con concepciones contemporáneas del término, las cuales a menudo se relacionan con nociones igualitarias; más bien, parece referirse a una idea del cumplimiento de una ley. “Un hombre no se parece mucho al otro, más bien son diferentes por naturaleza y unos tienen más aptitudes para hacer una cosa y otros para hacer otra”, se comenta en *La República*. Este fenómeno se combina con la observación de que la sociedad humana se origina por las diversas necesidades del ser humano, lo que pronto lleva a una especialización en los oficios y, en consecuencia, a una división social del trabajo. La justicia es, ante todo, aquel principio constitutivo del orden sociopolítico que posibilita la convivencia armónica entre los ciudadanos, al ubicar a cada uno en el lugar donde mejor pueda contribuir a ella. Por otro lado, la justicia es también la virtud suprema que engloba las virtudes ya mencionadas de la templanza, el valor y la sabiduría, y hace posible su realización por parte de los individuos precisamente en un orden sociopolítico justo y eterno. El mito final de la obra, prácticamente el único elemento religioso de toda *La República*, no hace sino subrayar la imagen del ciudadano justo cuyo prototipo es, sin lugar a dudas, el filósofo-gobernante.

Cabe recordar aquí, que Platón se encuentra, desde luego, bajo la influencia del pensamiento de los grandes filósofos griegos anteriores a él. A modo de ejemplo, pueden mencionarse la búsqueda de una realidad sin cambios de Parménides, la tendencia socrática hacia la explicación teleológica, la oposición a Heráclito en la gnoseología de la parábola de la caverna, y la fascinación pitagórica por la proyección ideal de las matemáticas y la geometría. Por otra parte, influye también, y obviamente no con menos fuerza, la coyuntura política que atraviesan los Estados griegos de la época, con excepción de Esparta; se trata de una época de franca crisis. No es difícil para Platón esbozar en *La República* varios tipos empíricos de constituciones políticas que contrastan con el orden ideal. Encontramos

cuatro tipos que nacen uno de otro y que se alejan cada vez más del ideal establecido.

El primero es la *timocracia*, un Estado que conserva todavía muchos de los elementos propios del Estado ideal. Pero existe el enriquecimiento y, por consiguiente, la emergencia de marcadas diferencias entre la gente común; los guerreros, por su parte, se exceden en la represión y se aprovechan de ella. Tanto entre ellos como entre los gobernantes empieza a establecerse la propiedad privada. La educación cívica es cada vez menos posible. Reinan la cólera, la ambición y la intriga.

Esta situación da pie al nacimiento de la *oligarquía*, aquella forma de gobierno donde el censo de los bienes económicos materiales determina la situación política y social del ciudadano. Este Estado, “por su naturaleza, no es uno solo sino necesariamente comprende dos Estados, compuesto de ricos, el uno, de pobres, el otro, que moran sobre el mismo suelo y que sin tregua laboran por destruirse unos a otros”. Es el reino de la propiedad privada y del dinero que se concentra en pocas manos.

Al crecer las tensiones hasta el punto de la ruptura, los pobres toman el poder en el Estado y, después de haber abolido algunas de las diferencias económicas, establecen derechos iguales para todos. Pero, tanto el amoralismo democrático tan aborrecido por Platón como el amoralismo oligárquico llevan a la exaltación extrema de la noción de la libertad. Reina la demagogia y predominan los ociosos; en consecuencia, se disuelven las instituciones sociales mismas y el Estado se hunde en el caos.

De las luchas de las facciones surge finalmente un líder ampliamente reconocido entre las masas, que se levanta contra el grupo de los más acaudalados: el dictador. La misma necesidad de protegerse en el poder, sin embargo, lleva al establecimiento de un régimen que se caracteriza por guerras contra los vecinos y una represión interna cada vez mayor. Así como el tirano se muestra como el polo opuesto al filósofo-gobernante, también el Estado *tiránico* —“no hay Estado más desgraciado que éste”— es el contrario absoluto al Estado ideal.

Este proceso de degeneración puede desencadenarse solamente por una falla en la organización de la procreación en el Estado ideal.

La comunidad de mujeres descrita en *La República* está lejos de concepciones hedonistas: la ley determina los límites de edad para procrear hijos legítimos (los ilegítimos son muertos al igual que los que nacen débiles o enfermos), las autoridades escogen a las parejas según principios eugénicos, aunque dejan a los ciudadanos en la creencia de que ha decidido la suerte. La determinación incorrecta de las parejas lleva al nacimiento de ciudadanos que, con base en su constitución imperfecta, ya no cumplen con las tareas previstas para ellos por el orden perfecto. Este hecho tiene, con el tiempo, consecuencias graves, especialmente en los estamentos de oro y plata: el surgimiento de diferencias constitutivas de los ciudadanos es acompañado por el surgimiento de diferencias en los intereses. Empiezan los conflictos sociales que llevan finalmente al establecimiento violento y opresivo de la propiedad privada y el sojuzgamiento de la gente común por los estamentos superiores.

En todo esto, es evidente la intención de una crítica aguda a los Estados griegos, especialmente a las cambiantes condiciones de la propia Atenas, pero también de Creta y de otros lugares. Por otra parte, se muestra la admiración de Platón por el sistema político-social de Esparta que, aunque clasificado empíricamente como timocrático, sigue manteniendo la fascinación de quien, como él, busca un orden claro, duradero y aristocrático a través de sus experiencias políticas y en su sistema filosófico. Sin embargo, no es de suponerse que Platón haya querido realmente presentar el cuadro de una evolución histórica real; a este intento difícilmente correspondía la realidad que él mismo observaba. Más bien, habrá que entender esta supuesta sucesión temporal de ciertos tipos de Estado en una línea descendente como un recurso pedagógico, es decir, para mostrar, como se dijo al comienzo, el surgimiento de la justicia y de la injusticia (dicho sea de paso, a cada tipo de constitución descrita le corresponde un tipo humano característico de esta constitución).

La mención del factor tiempo, sin embargo, nos lleva a considerar la posible realización del Estado ideal de Platón. Varias veces, a lo largo de *La República*, se hace hincapié en la posibilidad de la realización histórica del Estado ideal. La base de esta opinión es, sin duda, la evidencia de este orden justo como el mejor: todos los ciudadanos

estarían dispuestos a aceptarlo porque posibilita “una vida de más felicidad que aquella vida tan feliz que llevan los ganadores de los Juegos Olímpicos”. La condición práctica para ello es “que la autoridad pública y la filosofía se encuentren unidas en el mismo sujeto”. El problema, entonces, es que un filósofo debe encontrar un “Estado obediente” donde pueda introducir este orden justo. Esta idea hace pensar, por una parte, en Licurgo, el fundador mítico del Estado espartano, y otros mitos semejantes en muchos otros Estados helénicos; en este momento los participantes en el diálogo de *La República* han tomado el papel de ese legislador que instaure de una vez y para siempre el orden perfecto. Además, esta invocación de un *déspota ilustrado* como padre fundador engrana muy bien con la última etapa de la degeneración del orden político-social e indica, tal vez, una esperanza real de Platón de un cambio en la situación de los Estados griegos. Por otra parte, esta concepción aparece congruente también con su propia acción política en Siracusa, donde trata repetidas veces de ganarse al dictador de turno, para realizar un Estado ideal.

En este contexto, sin embargo, hay que mencionar su famosa Carta Séptima, en la cual Platón manifiesta la frustración de sus primeras experiencias políticas prácticas, pero, ante todo, su obra *Las leyes*, una especie de utopía decantada. La imagen del Estado ideal es abandonada en favor de consideraciones detalladas acerca de la fundación de una nueva colonia —supuestamente en Creta—, donde en vez del Estado ideal, se contenta con un orden simplemente algo mejor que el actual. Aquí la división en estamentos jerarquizados no se encuentra tan acentuada: existen el matrimonio, la familia y la propiedad privada, aunque son estrictamente vigilados por las autoridades. Se advierte también un desvanecimiento de la autoridad del filósofo; la educación es más amplia y la religión adquiere un lugar importante. El juego armónico de los tres estamentos es sustituido por un autoritarismo rígido y minucioso; se ha volatizado la fe en la posibilidad de un orden justo, ideal, perfecto, autoevidente y aceptado por el consenso de todos los ciudadanos.

Con esto se ha tocado un punto crítico de la utopía en el sentido de la novela política clásica: no existe en ningún lugar y no queda claro cómo puede alcanzarse o, quizá, mejor dicho, cómo podría realizarse.

La invocación del padre fundador bondadoso y sabio, del filósofo-rey mítico que sustituye el caos por el orden justo es un motivo muy generalizado en muchas utopías, tanto populares como escritas. También lo es la explicación de la degeneración de este orden justo (aceptado inicialmente por consenso con base en la autoevidencia de su inmejorable grado de perfección) por mecanismos que, en último término, están fuera del control humano, ya sean factores externos de diversos tipos o, como en el caso reseñado, errores e imperfecciones humanas inevitables.

*La República* es, ante todo, la construcción de un modelo ideal de sociedad como condición de posibilidad para una vida humana, plena y feliz. La elaboración de este modelo, sin embargo, no acontece en un vacío, tampoco puede considerarse como resultado del esfuerzo de una mente individual. En el diálogo encontramos, en forma explícita y en el modelo elaborado en forma implícita, la crítica aguda de las diversas constituciones políticas del mundo helénico de la época; algunos párrafos hacen incluso alusión a un antagonismo que es más desarrollado en la obra *Critias*, donde se habla de la Atlántida, esencia cifrada del Estado persa y oponente ideal y real del orden griego clásico. Esta crítica, sin embargo, es más que un simple rechazo: busca las causas y trata de eliminarlas en el modelo propuesto. La propiedad privada y la familia son abolidas; los libros son censurados; el ocio no es vicio, sino condición de posibilidad para el desempeño de las tareas de los gobernantes; la demagogia y su base, las opiniones divergentes, han desaparecido; es decir, los principales elementos de conflicto que disturban la convivencia armónica ya no existen.

Aunque habrá quedado clara la forma en que las experiencias políticas individuales contribuyeron de manera significativa a su obra, es necesario resaltar nuevamente la importancia de los condicionantes compartidos como, por ejemplo, su ubicación social, que hace de Platón, de alguna manera, portavoz de una aristocracia desilusionada. Sin embargo, también en esto hay, ciertamente, muchos elementos que trascienden los intereses objetivos de su grupo y de su clase social.

La fascinación por el Estado espartano —del que toma muchos rasgos— como única formación política estable en medio de los cambios

violentos de la Grecia restante, la invocación del sabio rey que instaura el orden justo para todos y para siempre y, naturalmente, el ansia de una convivencia humana sin conflictos desgarradores pueden mencionarse como elementos que estaban presentes en amplios grupos de sus contemporáneos. Lo que Platón añade es la identificación de las causas. Ciertamente, de esta intuición oscura de factores críticos que condicionaban la situación existente e impedían su cambio, había todavía un largo camino hasta el establecimiento de un conocimiento científico específico del orden social y el planteamiento de un cambio dirigido. Pero este cambio estaba presente en forma embrionaria y oculta: en la denuncia misma del orden existente y la afirmación de una alternativa total y universal. Esta es la esencia de la novela política, el núcleo de su contenido utópico: la expresión invencible de una alternativa inmensamente mejor que la actualidad presente.

Tal vez la influencia que *La República* ha tenido sobre concepciones, sueños e imaginaciones utópicas durante dos docenas de siglos posteriores se ha debido más a este oscuro descubrimiento de ciertos elementos angulares para el entendimiento de la sociedad y a esta formulación de una alternativa, que a la estimación general de Platón como filósofo. Esta fascinación en su descubrimiento —más todavía que la primacía cronológica y el ropaje clásico— ha llevado a que fuera tomada como fuente de inspiración y molde de expresión por muchos que intentaron lo mismo que él, aunque hayan partido de otros —y a veces incluso contradictorios— supuestos epistemológicos y tipos de praxis política.

Para finalizar estos comentarios sobre elementos recurrentes en muchas “novelas políticas” y las fuentes que confluyen en sus imágenes y visiones, deben mencionarse aquí todavía dos obras que proceden del mismo ámbito cultural que las obras de Platón.

De la primera, *Las Islas del Sol* de Yambulo, existe sólo un breve resumen hecho por Diodoro Sículo, un historiador griego del primer siglo antes de nuestra era. A través del relato de un viajero, se nos presenta a un pueblo que habita en siete islas, todas redondas y situadas en el trópico. La ubicación geográfica provee a los habitantes con abundancia de recursos naturales; estos, sin embargo, llevan una vida sana

y sencilla. No existe la propiedad privada y, por consiguiente, tampoco la ambición y los conflictos sociales. Viven en grupos tribales de 400 personas; todas se turnan en todos los trabajos necesarios y no existe la esclavitud. Como no hay envidia —a falta de la propiedad privada—, no existen guerras civiles y las relaciones entre todos son armoniosas y amistosas. No existe el matrimonio, los niños son educados por toda la comunidad. La igualdad y la armonía son totales y la vida dura hasta 150 años.

No poseemos la versión original de la obra de Yambulo —que podría datar del siglo III a.n.e. y provenir del ámbito del pensamiento estoico—, de modo que es imposible analizarla detalladamente. Según algunos comentaristas empieza aquí la tradición de aquellas utopías que mezclan —a veces de modo inseparable— mitos populares con noticias traídas por viajeros de lugares distantes y elementos estrictamente antitéticos a la situación social imperante; historiografía crítica y filosofía de la historia se tocan con geografía y la esperanza de un mundo mejor.

Esta mezcla inseparable se encuentra también en la *Vida de Licurgo*, donde se describe la obra innovadora del rey-filósofo mítico que, en tiempos inmemoriales, ordenó la vida social e individual de los espartanos. Los diferentes elementos del relato que tratan de la creación del Consejo de Ancianos, la reforma agraria, el equipamiento igualitario de todos los hogares, la abolición de oficios improductivos, el establecimiento de comidas públicas y comunes, el sistema de educación de los jóvenes, la organización de la procreación y la abolición paulatina del dinero, se convierten en moldes adoptados por autores posteriores de “novelas políticas”. En esta obra, Plutarco mezcla leyendas con materiales históricos de diversas fuentes y épocas, así como con reflexiones filosóficas, lo que da lugar a otro modelo para la formulación de críticas y la expresión de sueños perennes.

3

## LAS UTOPIÁS POPULARES Y LA GUERRA CAMPESINA ALEMANA

En el capítulo anterior se analizó de qué manera en la novela política confluyen varias fuentes de pensamiento utópico. Este apartado está dedicado a los sueños de un mundo mejor de quienes, en su mayoría, no sabían escribir y quienes pocas veces encontraron un vocero letrado; sin embargo, sin ellos y sin la fuerza de su esperanza inspiradora, pocas utopías se hubieran escrito.

En todos los tiempos y en todos los pueblos nos encontramos con las más diversas expresiones de la utopía popular: leyendas y mitos, cuentos y canciones, fiestas, ritos y cultos, fábulas y sátiras, textos sagrados y cuadros sensuales, hermandades secretas y movimientos rebeldes, símbolos de un mundo nuevo, imágenes de un orden perfecto, así como de señales milagrosas que lo anuncian.

También la cultura popular de la Edad Media en Europa central contenía estos rasgos, aunque aún no hayan sido investigados de manera completa. Así, nos encontramos con imágenes y símbolos orientados hacia un pasado que se desea revivir: las narraciones de la Edad de Oro, las búsquedas del paraíso perdido. Se trata de imaginarios que conciben como punto de partida de la evolución humana una época muy distinta a la actual, en la que el ser humano era bueno, la sociedad también lo era y la vida de todos era feliz. Es la visión que se encuentra en la Biblia o en *Las metamorfosis* de Ovidio; es el periodo que evoca Don Quijote en su narración a los cabreros, cuando cuenta que “los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo y mío*. Eran, en aquella santa edad, todas las cosas comunes... Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia”; es la época cuya armonía cósmica se restablece por un breve lapso en tantos cuentos milagrosos de la Nochebuena.

Asimismo, encontramos rasgos de un carácter más prospectivo, como el establecimiento del Reino de los Justos, la construcción de la Nueva Jerusalén o la (segunda) venida del Gran Monarca, quien establecerá en definitiva el Reino de la Paz y de la Libertad. Aparecen, bajo diferentes formas, los símbolos antiquísimos del País de la Abundancia, la Montaña de Venus, el Palacio de Cristal y la Fuente de la Eterna Juventud. A veces hay que partir para poder encontrar este mundo nuevo —la Tierra Prometida—; otras veces, hay que esperar un acontecimiento futuro —el Reino Milenario—. En ambos casos —las visiones de un pasado o de un futuro— nos enfrentamos a sueños de un mundo radicalmente distinto al actual, sueños que encarnan su crítica más aguda y, al mismo tiempo, más esperanzadora.

### UTOPIÁS POPULARES EN LA EDAD MEDIA

En la cultura popular de la Edad Media europea nos encontramos en ciertas ocasiones periódicas con que estos sueños de un mundo distinto —confinados en la vida diaria tan dura, precisamente, al ámbito de la imaginación— se vuelven dominantes y reales, ocasiones en que el mundo parece *al revés*. Lo que *normalmente* existe sólo en la narración fantástica —el rey se casa con la campesina, los animales se ofrecen voluntariamente para la comida, las prohibiciones y tabúes habituales han perdido su fuerza y su terror— es verdad para unas cuantas horas o días de fiesta: los ricos sirven a los pobres, los niños gobiernan, las mujeres ejercen funciones de los hombres, los hombres se visten de mujeres, lo sagrado y lo profano se confunden, los rangos no existen, la blasfemia es permitida. Al respecto, existían celebraciones como la Fiesta de los Bobos, la Fiesta del Asno y, sobre todo, el Carnaval, que pueden relacionarse con las remotas fiestas Saturnales de la antigua Roma, y como apunta Mijaíl Bajtín:

ofrecían una visión del mundo, del ser humano y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del mundo oficial, un segundo mundo y una segunda vida a la que los seres

humanos de la Edad Media pertenecían, en una proporción mayor o menor, y en la que vivían en fechas determinadas.

Es importante señalar que estas fiestas, estas manifestaciones —a veces extáticas y orgiásticas del sueño utópico— nunca son de tipo teatral: no existen actores y espectadores, sólo participantes; no hay límites espaciales y no existen otras leyes que las de la libertad. Por un breve tiempo cambia incluso el lenguaje y, apartándose de los códigos estrictos de la sociedad feudal tan rígidamente estratificada, vale durante estos lapsos de fiesta únicamente el lenguaje familiar: no reconoce las separaciones de rangos y anticipa así un mundo profundamente fraterno y sororal.

Estas fiestas, al igual que los cuentos, las canciones y las demás anticipaciones de un mundo transformado en uno verdaderamente humano, tienen casi todos en común varios elementos que podrían calificarse como resultados de un débil y oscuro análisis de la vida diaria; un análisis, por cierto, nacido en el espíritu de la inconformidad y de la rebelión. En casi todas estas imágenes se encuentra el anhelo de una vida social armoniosa: el reino de la paz duradera donde los seres humanos ya no se enfrentan continuamente, sino que conviven como hermanos y hermanas. No es, sin embargo, una paz de los cementerios: cabe la buena vida, la alegría, el éxtasis; es el banquete, la convivencia en la plenitud de la vida.

Dos suelen ser los elementos de la vida cotidiana actual que deben transformarse para posibilitar este mundo nuevo. Por una parte, la calidad del trabajo humano que ya no existirá como la condicionante agobiadora de una vida cotidiana dura e insegura, deprimida tanto por la naturaleza de las cosas como por las relaciones sociales. Por otra parte, se da por terminada la triste existencia en la base de la pirámide social: todos serán hermanos, ya no habrá lugar para los *padres* de los pueblos y de las conciencias; o bien, serán éstos, entonces, los que tendrán que servir para el bien de los demás.

Ante la realidad tan inmutable del orden feudal medieval, el espectador de hoy puede explicarse el carácter, muchas veces un tanto grotesco, de las imágenes populares de una vida mejor o las expresiones cómicas de la inconformidad y del deseo. Tal vez haya que

recordar aquí la frase de Harvey Cox cuando afirma que “la risa es la última arma de la esperanza”.

Por otra parte, resulta natural, dado el papel tan destacado que desempeña la tradición cristiana —la doctrina teológica, los símbolos bíblicos y el poder eclesiástico— en todos los aspectos de la vida, así como en la cosmovisión y la legitimación social populares, que las utopías populares de la época se nutran y se expresen en términos de esta tradición, especialmente de aquellos elementos más afines a sus aspiraciones más profundas. En este contexto, hay que recordar también que a lo largo de la tradición cristiana se han formado siempre nuevos grupos —desde monasterios y congregaciones oficialmente reconocidos hasta movimientos carismáticos espontáneos, agrupaciones disidentes o comunidades religiosas tildadas de heréticas y consiguientemente perseguidas— que con el ropaje de esta tradición han pretendido realizaciones utópicas de diferentes tipos, las cuales han significado retos al orden existente. Esta interpretación de los sueños populares con la simbología cristiana se hace más visible en la manifestación más intensiva de la utopía popular de la Edad Media, la guerra campesina alemana.

El final de la Edad Media alemana y su transición hacia la Edad Moderna es, obviamente, un periodo de crisis. El centro del desarrollo europeo se ha trasladado definitivamente hacia Europa central, especialmente a las regiones que hoy forman el norte de Francia, Bélgica, Holanda, el valle del Rin, Alemania central, meridional y Bohemia, así como las que experimentan un auge económico importante (ante todo comercial y en parte también minero) y, al mismo tiempo, una fuerte presión demográfica. La consolidación de las ciudades señala el fin del orden feudal, pero éstas no sólo tienen que enfrentarse a los numerosos señoríos feudales pequeños y medianos, sino también a aquellos príncipes renacentistas que, con base en conquistas y herencias de generaciones anteriores, promueven ahora la integración estatal regional.

Los más afectados en su papel tradicional son los caballeros y los bajos nobles, cuyos servicios militares se han vuelto obsoletos con el avance de la tecnología bélica, especialmente de las armas de fuego. La única fuente de poder y de riqueza que les queda es el campesinado

al que tratan de imponer cargas cada vez más pesadas. Asimismo, el incremento de los impuestos eclesiásticos, que son la fuente principal para el mantenimiento del Estado papal, contribuye a aumentar la amargura y el espíritu de resistencia entre el campesinado. La colonización del este de Europa y las cruzadas ya no pueden obrar más como válvulas de escape. La creciente diferenciación social al interior de las ciudades —y el hecho de que éstas se apartan cada vez más del problema del campo y dejan de tener ciertas funciones de protección con respecto al campesinado— contribuyen, a su manera, a que la legitimidad del orden feudal tradicional deje progresivamente de avalar la nueva situación emergente.

Es interminable la lista de las revueltas campesinas en toda Europa medieval, en las que se refleja la crisis de la sociedad feudal. En muchas de ellas intervienen tanto situaciones locales muy particulares como los intereses de sectores de la burguesía comercial y ciudadana emergente, que piensa encontrar en ellas apoyos que les abrirían el paso hacia un orden social más conveniente a sus intereses. En este contexto, conviene recordar también las rebeliones campesinas de mayor alcance, como la de Flandes (1323-1328), la llamada *Jacquerie* francesa de 1357, el movimiento campesino rebelde de Inglaterra de 1381 y las guerras husitas en Bohemia, a partir de 1419. Sin embargo, estos movimientos no pueden entenderse adecuadamente si sólo se repara en consideraciones propias de la coyuntura sociohistórica sin recurrir a la visión del mundo del campesinado y, especialmente, de sus utopías; éstas se nutren, como se acaba de indicar, de tradiciones centenarias impregnadas de elementos cristianos, y se manifiestan de manera más clara, precisamente, en la acción rebelde misma.

En los sucesos ocurridos a fines del primer cuarto del siglo XVI, nos encontramos, ante todo, con una tendencia restaurativa muy clara en los reclamos campesinos: se pide la restitución de los bienes comunales (agostaderos y bosques usurpados por los señores) y de los derechos comunales tradicionales sobre la caza y la pesca. Asimismo, se piden, como en los *Doce Artículos* (1525) —el manifiesto campesino más famoso de la época, cuyos elementos básicos estaban presentes en casi todas las demás manifestaciones de este tipo—, tasas más bajas de rentas e impuestos, así como la disminución de los

servicios obligatorios e incluso el pago de estos últimos por parte de los señores feudales. El cambio de la estructura apenas se vislumbra, más bien se exigen modificaciones conforme a situaciones y tradiciones anteriores que son juzgadas más benignas para las comunidades campesinas y sus miembros. Sin embargo, esta búsqueda de una época dorada de la comunidad campesina autónoma puede contener elementos profundamente subversivos, e incluso, llegar a ser consciente de ello, como lo insinúa una de las canciones más famosas de la época: “Cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿dónde estaba entonces el señor noble?”

No obstante, la tónica general de estas peticiones —tanto en su contenido como en su forma— fue, durante un largo tiempo, pacífica, humilde y sin amenazas violentas. Su fuerza real residía más que en la decisión firme del campesinado, en las condiciones objetivas de la evolución social que no permitían un retroceso a etapas históricas anteriores. Los sucesos mismos y la creciente decisión de las capas dominantes de resistir las peticiones campesinas terminaron por abrir el paso a la exigencia violenta.

Por otra parte, es notable cómo —especialmente a partir de la rebelión campesina inglesa, que está ligada intrínsecamente a la obra del teólogo disidente Juan Wiclef (1320-1384) y a las acciones de predicadores como Juan Ball (1338-1381)— estas peticiones se encuentran compenetradas, cada vez más, con elementos religiosos y, más que nada, apocalípticos. El caso más claro es, sin duda, el de Bohemia, la tierra de Juan Hus (1369-1415) que había sido, desde tiempo atrás, el último refugio de los restos del movimiento de los waldenses —grupo fundado en el siglo XII, que con base en la exaltación de ideales igualitarios del comunismo primitivo se había opuesto al poder y a la riqueza de la iglesia papal y había sido severamente perseguido—. Esta región también recibió influencias directas de los movimientos campesinos rebeldes ingleses y, hasta fines del siglo XVI, de los taboritas —el ala social-revolucionaria del movimiento husita—, quienes todavía tenían cierta importancia en esta zona.

En este contexto, con la invención de la imprenta y la consiguiente circulación de panfletos y escritos de todo tipo —pero, ante todo, de las Sagradas Escrituras— se abrieron nuevos horizontes a amplios

sectores populares. En una situación de creciente inseguridad y apremios de todo tipo, los pobres del campo alemán se identificaban —de una manera similar a los afroamericanos estadounidenses del siglo XIX a través de sus *spirituals* y *gospels*— cada vez más con sucesos y situaciones bíblicas. Tomaban al pie de la letra las condenaciones proféticas de los ricos y poderosos, las bienaventuranzas de Jesús de Nazaret, los vaticinios oscuros del Apocalipsis, la esperanza de los apóstoles en el establecimiento inminente del Reino Mesíasico, la necesidad de una purificación de los elegidos para poder edificar la Ciudad de Dios, la radicalidad de la frase de Isaías sobre el “cielo nuevo y la tierra nueva” y el anuncio jubiloso del *Magnificat*: “Derribó a los poderosos de sus tronos y elevó a los humildes, llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías”. Después del fracaso de las cruzadas, la Nueva Jerusalén ya no podía ser una ciudad lejana en tierra pagana: tenía que construirse aquí, en medio del propio pueblo cristiano.

Reviven las antiguas profecías sobre el regreso de monarcas míticos como Federico Barbarroja (1123-1190). Pero, ante todo, aumentan las influencias de las profecías del abad calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202), en cuyos escritos —auténticos y apócrifos— se revela el sentido oculto de las Escrituras, especialmente del Apocalipsis. La tradición joaquinista se basa en su teoría de la historia, a la que concibe como una sucesión de tres etapas, cada una está relacionada con una de las personas de la Santísima Trinidad. La primera edad es la del Padre, la edad de la ley, del temor y de la servidumbre; la segunda edad es la del Hijo, la edad del evangelio, de la fe y de la sumisión filial; la tercera edad, que está a punto de comenzar, es la edad del Espíritu, la edad del amor y de la libertad en la que el conocimiento de Dios se revelará directamente en los corazones de todos los seres humanos; será un Reino de los Santos que durará hasta el juicio final, pero estará precedido por un breve reinado del Anticristo que, bajo la forma de un rey secular, castigará a la Iglesia corrupta y mundana hasta su destrucción total.

Así se crea cada vez más una atmósfera de expectativa escatológica y apocalíptica, se habla por doquier de milagros llamativos y señales inexplicables pero indiscutibles, se hacen peregrinaciones a los

lugares de estos sucesos, se forman ligas y uniones secretas y se pregonan el fin de los tiempos y el advenimiento del Gran Pentecostés. La enorme cantidad de predicadores itinerantes —la mayoría de ellos provienen de estratos sociales bajos, tienen poca educación formal y están alejados del control de la jerarquía— contribuye, a su manera, a la creación y el mantenimiento de estas expectativas: adoptan una y otra de las exigencias campesinas y, aunque sus conceptos e ideas distan mucho de ser uniformes, casi todos ellos los relacionan con el punto central de su mensaje: la promesa de la *justicia divina*. Todos estos elementos confluyen paulatinamente en la formación de un nuevo y determinado tipo de religión campesina que con toda la heterogeneidad de sus apariencias tiene un fondo homogéneo, éste es muy diferente de las doctrinas eclesiásticas que la jerarquía eclesiástica representa.

Un elemento activador en todo este proceso lo constituye, desde luego, el desafío de Lutero a la Iglesia de Roma en 1517, así como sus acciones y escritos de los años inmediatamente posteriores. Sus predicaciones y publicaciones sobre la libertad de los cristianos y su énfasis en la inspiración directa y la lectura personal de la Biblia a la que todo cristiano debe tener acceso por igual, son bien recibidas en amplios estratos de los campesinos y sus predicadores; sin embargo, ellos las interpretan del mismo modo literal que interpretan la Biblia misma, y Lutero tiene que oponerse más tarde a estas prácticas. Los primeros de los mencionados *Doce Artículos*, donde se exige que las comunidades puedan elegir sus propios párrocos y los paguen con el diezmo eclesiástico, son resultados de una tradición preluterana: los campesinos no quieren ahora párrocos luteranos en vez de apostólico-romanos, lo que quieren son *sus* predicadores, y por ello se creen en coincidencia con ciertas prácticas de la Reforma de Wittenberg.

### THOMAS MÜNZER

La figura más utópica en todo este tiempo convulsionado es, a pesar de los pocos años de su actividad pública y de las interpretaciones tan

controvertidas sobre su vida y sus acciones, el predicador Thomas Münzer. Aunque no puede ser considerado simplemente como vocero de todas las exigencias campesinas de estos años, sí puede ser visto como el representante más claro de las tendencias utópicas de los rebeldes en la radicalidad creciente de sus demandas y el curso cambiante de su propia vida.

Thomas Münzer nace alrededor del año 1490 en la población turingia de Stolberg. Dedicó varios años a estudios exhaustivos y se ordena sacerdote. En 1520, ya como seguidor de Lutero y por recomendación de éste, empieza su actividad pública como predicador en la ciudad minera de Zwickau. Al poco tiempo toma posición en contra de los clérigos ricos relacionados estrechamente con la burguesía local y tiene que dejar la ciudad ante la inminente revuelta popular provocada por sus sermones. Pasa después unos meses en Praga, donde busca los vestigios del movimiento taborita y nuevamente termina su estancia con la expulsión. Por un año y medio actúa como predicador en Allstedt y ahí se casa con una antigua monja. Trabaja en la institución del culto religioso en lengua alemana y forma la *Liga de los Elegidos*, un grupo secreto reclutado entre los estratos populares más bajos. En este periodo también se hace más evidente su ruptura con las ideas y acciones de Lutero; la propia formación de la *Liga de los Elegidos* es ideada como una alternativa opuesta a la labor realizada en la universidad de Wittenberg. Más tarde, Münzer participó en las revueltas de la ciudad vecina de Mühlhausen. Después de su expulsión de ésta, tiene que emprender de nuevo su vida itinerante que lo lleva por varias regiones de Alemania del sur, hasta la frontera suiza y lo pone en contacto con las amplias redes de conspiración y agitación campesina.

En abril de 1525, cuando las llamas de la insurrección campesina ya se han extendido en toda Alemania del sur y Alemania central, Münzer se convierte en el líder del ejército campesino de Turingia. En sus discursos y sermones se advierte su identificación con figuras del Antiguo Testamento como Elías, Daniel, Gedeón y Moisés, y cómo espera que su misión estuviera acompañada por milagros semejantes a los relatados en las Sagradas Escrituras. Esta convicción

perdura todavía hasta el comienzo del enfrentamiento con el ejército de los príncipes en Frankenhausen, cuando el símbolo de la bandera del Münzer, el arco iris, aparece en el horizonte. El enfrentamiento, sin embargo, termina con una matanza espantosa de sus seguidores, él mismo es capturado, torturado y decapitado pocos días después. “Así murió Münzer, de una muerte penosa, amarga y sin madurar aún, inmolado por los enemigos del pueblo, puro y austero, con la mirada puesta en el gran día que ha de llegar y en el Dios de los abismos, que no abandonará a su pueblo”, escribe Ernst Bloch en su biografía respecto de este personaje utópico.

Es importante observar que en los primeros sermones de Münzer no se anuncia todavía mucho de su destino posterior. Identificado con la doctrina de Lutero, ataca al Papa y a los clérigos apostólico-romanos por su forma de vida, su explotación del pueblo y su papel arrogado de administradores de la tradición cristiana. Pero se distancia de él hasta la ruptura violenta, en la medida en que se da cuenta de que la oposición de Lutero a la iglesia papal significa el apoyo cada vez más incondicional a los príncipes alemanes que aceptan su doctrina. El panfleto de Lutero *Contra las bandas ladronas y asesinas campesinas* es solamente uno de los últimos indicios del camino de aquél que hará saber —definitivamente a los campesinos— que no tienen nada que esperar de la Reforma Luterana.

Thomas Münzer quiso crear —como en Allstedt— una amplia *Liga de los Elegidos*, una comunidad de cristianos que conviviera fraterna y sororalmente, preparándose para el advenimiento del Gran Pentecostés. Estableció el culto en alemán para que la comunidad no dependiera más de un párroco, y enfatizó la *palabra interior*, a través de la cual los elegidos podían entrar en contacto directo con Dios, pero no como individuos aislados, sino como miembros de una comunidad. La fuerza de ciertas tradiciones místicas medievales fue para él tan grande, que los escritos de la Biblia y de la tradición “no eran para Münzer sino testimonio, relampagueo y eco idéntico de una luz que de nadie había tomado él a préstamo, de una luz que recibía él tan sólo de *allá arriba* por encima de todos los siglos”, como lo expresa Ernst Bloch. Congruente con esta concepción, se manifestó con vehemencia en contra de la práctica del bautismo infantil.

En Münzer no se puede encontrar una dicotomía entre lo religioso y lo político. Su lucha religiosa adquiere una dimensión política manifiesta cuando las autoridades, en especial los príncipes, se oponen a su predicación por considerarla subversiva, y se oponen de esta manera a la llegada del Reino Milenario. Su rompimiento con Lutero tiene la misma causa: considera que el sistema de explotación del catolicismo será cambiado ahora por una tiranía bajo la apariencia de la soberanía protestante. Como ambos sistemas iban igualmente en contra del pueblo, Münzer tiene que convertirse, según las palabras de Kautsky, en “el gran antagonista de la Reforma principesca y burguesa”.

El Reino Milenario es para Münzer —como para todos los que se ubican en corrientes de este tipo— concreto y real, por ello, los males y obstáculos diagnosticados y los remedios propuestos lo son también.

Es el mayor escándalo en la tierra —dice en uno de sus sermones— que nadie quiera hacerse cargo de los pobres y desamparados; los grandes de este mundo hacen todo lo que se les antoja. Dense cuenta de una vez que la envidia del caldo de la usura, de la ratería y del bandidaje está constituida por nuestros señores y príncipes; éstos se apropian de toda criatura: los peces que están en el agua, las aves que vuelan por los aires, la vegetación de la tierra, todo ha de ser suyo (Isaías 5). Aplicándolo a este estado de cosas, proclaman luego el mandamiento divino entre los pobres y les dicen a éstos: Dios ha ordenado que no has de robar, pero ellos mismos no se consideran obligados por tal mandamiento. De ahí que agobien, pues, a todos los humanos, que desuellen y exploten al pobre labriego y artesano y a todo ser viviente (Miqueas 3). Y tan pronto como éste se propasa y pone la mano sobre la nimia cosa, lo llevan a la horca, y viene el Doctor Embuste y dice amén. Son los propios señores los culpables de que el pobre se haga enemigo de ellos. Se niegan a eliminar el motivo de la indignación, y así no se han de arreglar las cosas a la larga. Si por decir esto se me ha de tachar de subversivo, que sea en buena hora.

No menos clara es su profecía:

Hace falta un nuevo Juan que venga, siguiendo las huellas de Elías, a tocar las sonoras y ágiles trompetas para que resuenen con el ardor que comunica el conocimiento de Dios, con el fin de que no quede sin castigo en este mundo ninguno que ofrezca resistencia a la Palabra de Dios.

Buena parte de su programa, finalmente, parece bien resumido en las palabras que se le han atribuido en los últimos días de su vida, y según las cuales “su programa que intentó poner en marcha, era: *omnia sunt comunia* (es decir: todo es común a todos), y cada cual habría de recibir según sus necesidades y de acuerdo con las circunstancias”.

Así, Thomas Münzer se convirtió en revolucionario y en místico de la revolución de los pobres, vocero de sus sueños de un mundo humano y mejor, porque se da cuenta de que este *Reino de la libertad de los hijos de Dios* no podrá llegar en las circunstancias actuales y que éstas no se podrán cambiar sin la fuerza del pueblo mismo.

En la segunda fase de la guerra campesina alemana, la fase de la violencia, de la quema de castillos y conventos y del pillaje, se llega incluso, en más de un caso, a idear modelos para el establecimiento de sistemas políticos regionales controlados por los ejércitos campesinos. Pero antes de poder consolidar su poder en región alguna —por la cultura campesina en general, la debilidad de su organización y sus armamentos, así como por las necesidades de trabajar diariamente para poder sobrevivir con sus familias—, los ejércitos campesinos son derribados, sus miembros brutalmente perseguidos y castigados. Fue la ironía de la historia la que determinó que los vencedores reales no fueran los señores feudales contra quienes los campesinos se habían alzado, sino los príncipes, que de esta manera afirmaron y aumentaron su poder y ahora tenían el paso libre para la formación de los Estados de tipo moderno.

Thomas Münzer, con todo lo confuso y contradictorio de sus ideas y su falta de talento organizativo y político, fue uno de los revolucionarios de más perspectiva utópica, el heredero y expositor más fiel

de las aspiraciones centenarias de los pobres del campo, al pregonar la comunidad de hermanos iguales que tienen todo en común y están en relación íntima y directa con Dios. Un Dios que, sin embargo, exige primero la destrucción violenta de aquellos que se oponen al establecimiento de su Reino Milenario.

Aunque el movimiento utópico más denso de la Edad Media —con su meta de un milenio colectivo, terrestre, inminente, total y milagroso— haya fracasado rotundamente en su intento de realización, no es de extrañarse que la historia de Thomas Münzer no haya terminado con su muerte. Durante mucho tiempo después, seguía vivo y era venerado por los campesinos vencidos, esto simbolizaba la continuidad de la esperanza. Paralelamente, sus ideas fueron retomadas por otros movimientos rebeldes populares como por ejemplo, el de los anabaptistas.

### LA UTOPIA POPULAR

Los términos de *milenario* y *mesianismo* tienen, como se ha podido ver, una relación directa con la cultura cristiana. Los reportes etnográficos de otras regiones del mundo, sin embargo, muestran que fenómenos similares aparecen también en otras culturas y otros pueblos. Se encuentran movimientos populares de rebeldía y de protestas que están inspirados por la esperanza en un reino milenario y nuevo: una nueva era, la instalación de una nueva ley, del orden perfectamente humano, fórmulas que tienen siempre un carácter colectivo, terrestre, inminente, total y milagroso. En no pocos casos, un líder carismático —un profeta— se convierte en el guía indiscutido del movimiento y el intérprete de los signos de los tiempos.

Este tipo de movimientos ha sido documentado por la antropología prácticamente en todas las culturas del mundo, y existen estudios exhaustivos de estos fenómenos en varias partes de América, África, la India y Melanesia. También se han reportado como recurrentes, en sociedades tradicionales y modernas, rituales de inversión y de rebeldía, es decir, momentos, temporadas y actos donde las leyes del mundo *ordinario* —en parte o en su totalidad— pierden su vigencia

y se vislumbra la antiimagen de una vida y una sociedad *distintas*. El antropólogo brasileño Paulo de Carvalho-Neto, por su parte, ha tratado de mostrar cómo el folclore auténtico no es sólo una protesta del pueblo oprimido, sino que “en el folclore triunfan el amor y las virtudes y se castiga a las injusticias y las villanías”. Así, el folclore puede interpretarse en términos de una “venganza de la realidad”.

El nuevo mundo que aparece en estos símbolos, imágenes y movimientos, es siempre, como se ha podido ver claramente en los ejemplos anteriores, un mundo *totalmente* distinto, no es la continuación de lo actual con unas cuantas mejorías. Es también siempre, el nuevo mundo de *todos*, de todos los que viven ahora o de todos los que sobreviven a la gran purga. Y es un mundo nuevo *real*, tan real como son las señales de su anticipación.

La antropología, sin embargo, se ha ocupado poco de indagar el carácter utópico de estos movimientos, rituales y símbolos folclóricos. Más bien, sus análisis han llamado la atención sobre un aspecto muy importante de estos cambios simbólicos: se muestran fundamentalmente ambiguos, ya que, en vez de constituir una verdadera anticipación de un cambio futuro buscado, pueden establecerse también como mecanismos de reforzamiento de la situación existente. Así, para mencionar un solo ejemplo, el antropólogo sudafricano Max Gluckman ha mostrado, en *Costumbre y conflicto en África* y en otras obras, cómo las rebeliones cíclicas contra la distribución del poder en la sociedad existente, lejos de convertirse en fuerza revolucionaria para realizar la imagen utópica, llevan finalmente al afianzamiento de aquello que se quería cambiar.

El contenido utópico no es, pues, un *factor esencial* de los fenómenos, procesos y actos, sino más bien un impulso cuyas realizaciones en el tiempo y el espacio concretos siempre están en peligro de ser desvirtuadas en su contrario. Es más, parece que su reconocimiento mismo es posible solamente desde un determinado tipo de praxis histórica.

#### 4

## DOS UTOPIÁS EN EL UMBRAL DE LA EDAD MODERNA

La etapa de crisis y de transición que al final de la Edad Media se ha señalado para Alemania fue, naturalmente, un fenómeno europeo. Sus características bien conocidas se relacionan, entre otros sucesos, con el último acto de la expulsión de los árabes de la península ibérica, lo que cambia definitivamente el equilibrio del mundo mediterráneo y continental: se abren nuevas rutas comerciales hacia el Oriente y las repúblicas citadinas de Italia pierden irremediablemente su influencia. Acontece el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo y empieza su conquista. El incipiente reagrupamiento de las fuerzas políticas que terminará con la formación de los Estados-nación se expresa en interminables guerras, masacres y la reducción continua de las esferas de autonomía de las comunidades rurales y las ciudades. La influencia de la Iglesia romana merma en todos los campos. Los moldes del pensamiento filosófico y religioso medieval pierden su fuerza: no logran incorporar ni los adelantos de las ciencias ni las noticias de países y sociedades lejanas y extrañas, ni las expresiones violentas de la rebeldía popular ante la miseria creciente, ni los movimientos religioso-espirituales disidentes.

En esta sociedad en transición, muchos intelectuales, artistas y pudientes buscan refugio en el recuerdo de épocas pasadas, tras el intento de reanudar tradiciones grecorromanas de la civilización occidental. Sin embargo, en sus intentos se vislumbra una época nueva, como puede observarse en la obra de los llamados *humanistas*, quienes unen sus esfuerzos a través de las barreras nacionales en la especulación sobre el mundo, sus leyes y su orden, así como en su búsqueda de un cristianismo más racional y más distanciado del absolutismo

teológico, y tratan de fundarse en lo que consideran la Edad de Oro de la civilización europea: el mundo clásico. Es también la época en que empiezan a escribirse y difundirse por toda Europa las novelas políticas, las llamadas *utopías*. En este capítulo se presentan las dos novelas más conocidas: *Utopía*, del estadista inglés Tomás Moro, y *La Ciudad del Sol*, del monje italiano Tommaso Campanella.

## LA UTOPIA DE TOMÁS MORO

Tomás Moro nació en 1478 en el seno de una familia de la alta burguesía londinense. Recibe una excelente educación, estudia leyes y es un abogado exitoso y famoso. Al mismo tiempo, da clases en la universidad, y no carece de importancia que las haya empezado con una serie de conferencias sobre una de las obras de tipo utópico más influyentes de toda la Edad Media: la *Ciudad de Dios*, de San Agustín.

Tomás Moro está en contacto con los principales intelectuales de su época; entre sus amigos más cercanos se encuentra Erasmo de Rotterdam. A los 25 años ya es miembro del parlamento, pero su carrera política al servicio del rey empieza recién a los 40 años, y culmina con su nombramiento como Lord Canciller en 1529. Tres años después renuncia a su puesto por estar en desacuerdo con el divorcio del rey y su actitud frente a la Iglesia. En 1534, Enrique VIII desconoce la autoridad papal y se erige a sí mismo como autoridad suprema de la Iglesia inglesa. Por su oposición a este acto, Tomás Moro es acusado de traición y decapitado en 1535. En el año 1886 es beatificado por la Iglesia católica.

La situación que vivió Inglaterra en estas décadas se encuentra bien reseñada en el primero de los dos libros que componen su *Utopía* (publicada en 1516 en latín, con el título *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia, libellus vere aureus*, reeditada poco después en muchas ciudades europeas, aunque la primera edición inglesa aparece sólo hasta 1551). Es la época en que empieza, a gran escala, la sustitución de la agricultura de subsistencia por una producción comercial de materias primas para la incipiente industria, capitalista y urbana. Con el fin de proveer con lana a la naciente industria textil

inglesa, se forman grandes unidades de agostaderos para la cría de ovejas, en consecuencia, los terratenientes se apoderan, primero, de las tierras comunales y, después, expulsan a poblaciones enteras de sus tierras de labor. Tomás Moro describe este proceso en aquel famoso párrafo al que hace alusión más tarde Karl Marx en su análisis de la acumulación original: “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 aldeas”. A los campesinos desarraigados y sin tierras se suman, como en otras partes de Europa, las hordas de exsoldados y mercenarios desempleados, así como grupos de cortesanos expulsados de las cortes feudales en desintegración.

En este contexto, el sistema político es incapaz de ofrecer alternativas, apoya la creación de las industrias al ejercer la máxima dureza contra las masas migrantes y hambrientas, castigando, por ejemplo, el robo con la pena de muerte. En todos estos párrafos, se muestran ya los rasgos esenciales de los puntos de vista de Moro. Profundamente afectado por el sufrimiento de las masas populares, insiste en la necesidad no de remediar los síntomas, sino de buscar las *causas* reales de la situación: “No hay castigo suficiente para impedir robar a quienes no tienen otra manera de ganarse la vida”. La principal manera de llegar a un cambio de la situación se discute en los párrafos de un diálogo imaginario acerca del papel de los intelectuales frente al poder del Estado. Se esbozan y critican las posibilidades que tienen los filósofos como consejeros del rey frente al coro de aduladores que lo rodea. Aunque la discusión se limita a dar los pros y los contras, sin llegar a una conclusión, ésta se da, de hecho, años más tarde, cuando Tomás Moro acepta el primer puesto real de este tipo, ya que “del príncipe brotan todos los bienes y desgracias de un pueblo, como, por así decirlo, de un perenne manantial”.

La causa principal de todos los males, según Tomás Moro, radica en la existencia de ciertos mecanismos que permiten a los ricos robar a los pobres. La base de esta situación es la existencia de la propiedad privada, vinculada al hecho mismo de la invención del dinero. Sin una transformación radical, no habrá solución posible:

Por eso estoy absolutamente persuadido de que, si no se suprime la propiedad, no es posible distribuir las cosas con criterio equitativo y justo, ni proceder acertadamente en las cosas humanas. Pues, mientras exista, ha de perdurar entre la mayor y mejor parte de los seres humanos la angustia y la inevitable carga de la pobreza y de las calamidades, las cuales así como admito que son susceptibles de aligerarse un tanto, afirmo que no pueden suprimirse totalmente.

Aunque pueden reconocerse aquí indudablemente ciertas influencias platónicas, es importante destacar que en los siglos XV y XVI el uso comunal de los recursos y ciertas formas de trabajo común eran todavía frecuentes en toda Europa.

Ya en esta parte del libro aparecen, en tres ocasiones, pueblos imaginarios que sirven para ilustrar la situación diagnosticada y los remedios propuestos. Sin embargo, mientras que de éstos se presentan sólo rasgos aislados, en la segunda parte del libro se expone en forma sistemática la vida económica, social, política y religiosa de una sociedad que es “no sólo la mejor, sino la única digna, a justo título, de tal nombre”. Aunque se trata evidentemente de un lugar lejano, queda clara la intención de relacionarlo con la Inglaterra contemporánea. El mismo número de provincias, el nombre *Ciudad de la Niebla* y ciertas condiciones topográficas características de la capital de Utopía que se asemejan a la de Londres, confirman el juicio de Erasmo cuando escribió que Moro “publicó su *Utopía* con el propósito de demostrar cuáles eran las cosas que ocasionaban los males en las sociedades y teniendo especialmente el caso inglés en consideración”.

La exposición de la situación en la isla Utopía corre a cargo de un viajero portugués que supuestamente participó en los viajes de Américo Vespucio, quedándose al término del último en una parte no especificada del Nuevo Mundo. En sus exploraciones desde allí llegó a conocer muchos pueblos extraños; uno de éstos es la sociedad de los utopienses.

De la historia de Utopía se aprende poco, aparte de que fue fundada en el tercer siglo antes de nuestra era por el rey Utopo, quien “logró elevar a una multitud ignorante y agreste a un grado tal de civilización y cultura que sobrepasa actualmente a la de casi todos los mortales”;

y cuya primera gran obra consistió en convertir la península Abraxa con grandes movimientos de terreno en la isla Utopía.

Utopía es una sociedad ordenada y programada perfectamente. Cada provincia consiste de una ciudad y una región rural circundante; la ciudad provee la mano de obra para la producción agropecuaria, y la región rural provee a la ciudad con alimentos y materias primas. Las provincias mantienen una población equilibrada a través de las migraciones hacia o desde las colonias externas. Todos los utopienses trabajan temporalmente en las actividades agropecuarias que son las que constituyen la actividad económica básica. Aunque existe un número considerable de esclavos —ese es el castigo por faltar al orden de Utopía— se afirma repetidamente la existencia de pocas leyes y poca fuerza coercitiva. El proceso de socialización se basa principalmente en la educación de los jóvenes y en el hecho de que todas las actividades de los utopienses se realizan en público.

No existe la propiedad privada, ni la circulación de dinero, ni el comercio interior, tampoco hay posibilidad de acumulación privada, ni de bienes, ni de prestigio. La organización racional de la fuerza de trabajo permite la producción abundante de todos los bienes necesarios y exige de los utopienses solamente una jornada de seis horas. Existen ciertas diferencias de status: los mayores cuentan más que los jóvenes, los hombres más que las mujeres. Pero las diferencias principales se vinculan con el trabajo: por una parte, están los esclavos que tienen que efectuar los trabajos más duros y menos acordes con la dignidad humana como, por ejemplo, la matanza de animales. Otros estratos especiales están formados por los científicos, los sacerdotes y por ciertos servidores de la administración pública. Existe también una cierta división sexual del trabajo. Finalmente, se describen dos grupos cuyos miembros efectúan voluntariamente los trabajos más desagradables y reciben por ello un reconocimiento especial por parte de la comunidad.

Los organismos y cargos de decisión política son de elección popular al igual que los cargos de los empleados administrativos; el cambio de todos ellos, por parte del presidente, es frecuente. La toma de decisiones importantes en los gremios de representación popular

prevé la discusión previa de los asuntos correspondientes en el seno de las familias.

Una gran importancia tiene la educación. Todo el mundo aprende las labores del campo y, al menos, un oficio artesanal. El conocimiento propiamente *científico* es administrado y reproducido por un grupo específico de utopienses que se encuentran liberados de todas las demás obligaciones de trabajo. Pero su posición no es una de monopolio: “Una gran parte de la población, hombres y mujeres, utilizan durante toda su vida las horas llamadas de ocio para la ocupación con la ciencia”. Estas horas son las que no están destinadas al trabajo, las comidas y el sueño:

Acostumbran tener diariamente y antes del amanecer lecturas públicas a las que sólo están obligados a asistir los que han sido especialmente seleccionados para las letras. Concurren además a ellas otros hombres y mujeres de cualquier oficio, a oír unas u otras según sus gustos... Suele... ocurrir que, si algún obrero dedica sus ratos de descanso al estudio con provecho y aplicación grandes, lo hagan pasar, apartándolo de su trabajo, a la categoría de los letrados.

En Utopía encontramos, además, toda una gama de instituciones —por cierto, inexistentes en la Inglaterra del tiempo de Moro— cuya existencia está fundamentada en la razón y no en las costumbres. Entre ellas están el divorcio y un sistema de salud pública. En este sentido también es de interés el largo capítulo sobre la religión de los utopienses que profesan un deísmo liberal.

La creencia general en un ser supremo es la base para la existencia de un culto público común, aunque existan muchas sectas con las más diversas concepciones religiosas. Sin embargo, puede observarse una tendencia hacia concepciones religiosas cada vez más racionales. El principio de tolerancia religiosa y la limitación del proselitismo son otros de los rasgos congruentes del sistema religioso de Utopía que, en su conjunto y a través de las actividades de los sacerdotes electos —educación de los niños y jóvenes y la vigilancia sobre el cumplimiento de las costumbres— forman parte integral de la vida en general.

En otro capítulo, bastante extenso, se esboza la filosofía fundamental de los utopienses, la cual están poniendo en práctica en su organización social. Esta concepción se basa en la convicción de que “todas nuestras acciones, incluyendo las virtudes mismas, tienden al placer y a la felicidad como fin”. Así profesan un eudemonismo que es, a la vez, racional y natural y que, también por lógica interna, es necesariamente altruista:

Afirman los utopienses que la naturaleza misma nos prescribe una vida agradable, es decir, el placer como meta de todas nuestras acciones, y definen la virtud como la vida ordenada de acuerdo a los dictados de la naturaleza. Y como ésta invita a los seres humanos a que se ayuden mutuamente para el logro de una vida de contento (cosa que, sin duda, no hacen sin su buena razón, pues ningún ser humano está tan por encima del estado y condición de los demás que la naturaleza tenga que ocuparse tan sólo de él, ya que ella favorece por igual a todos los que se encuentran comprendidos bajo la comunión de una misma forma y manera), ordenan, con eso, seguir como normal el no buscar la propia comodidad a costa de la incomodidad de los demás.

Aunque queda abierta la pregunta de los posibles medios a usar, se esclarece aquí una filosofía que a través de la organización del trabajo y del ocio, de la ciencia y de la religión, de las diferentes actividades económicas y de la estructura política, lleva a una realización humana, individual y social, de la sociedad utópica.

### ***LA CIUDAD DEL SOL* DE TOMMASO CAMPANELLA**

En muchos aspectos puede observarse la influencia de la sociedad de los utopienses sobre *La Ciudad del Sol*. Aunque esta última tiene un carácter muy diferente, también en ella —al igual que en la obra de Tomás Moro— están presentes las ideas de Platón y de San Agustín. Sin embargo, las circunstancias de la vida de Campanella, y en especial su praxis política, tan diferente, parecen haber ejercido una influencia aún mayor.

Tommaso Campanella nació en 1568 como hijo de una familia de obreros en Calabria, en el sur de Italia. A los 15 años se incorpora a la congregación de los dominicos y realiza sus estudios en las escuelas de la Orden. Sus escritos lo hacen sospechoso ante la Inquisición —pareciera ser que pedía la sustitución del latín por el italiano como lenguaje del culto, y otras modificaciones litúrgicas semejantes a las exigidas por los líderes de la Reforma alemana a quienes Campanella combatía enérgicamente—; como consecuencia es encarcelado en Roma. Después de su liberación regresa a Calabria, la tierra de Joaquín de Fiore, donde participa en una conspiración contra la Corona española que en aquel tiempo dominaba todavía el sur de Italia. Con el fracaso del movimiento empieza un cautiverio de 27 años del cual puede finalmente escapar y encuentra asilo político en Francia. Mue- re en 1639 en París como protegido del cardenal Richelieu.

Campanella nunca tuvo la posibilidad de influir sobre los gober- nantes al estilo de Moro o de su combatido contemporáneo Nicolás Maquiavelo. Sus intentos por ganarse con sus escritos al rey espa- ñol —seguramente ante el trasfondo de los sueños populares concu- rrentes también en esta región del *Gran Monarca*— no tuvieron éxito; tampoco vivía ya para ver el fracaso de sus esperanzas en el nacimiento de Luis XIV, posteriormente llamado *Rey Sol*. Por otra parte, no existían condiciones históricas para la creación de un nue- vo Estado teocrático como los intentos de Calvino en Ginebra o de Savonarola en Florencia. Tommaso Campanella escribe, al comienzo de su cautiverio, en el año 1602, la primera versión de *La Ciudad del Sol*, la cual revisa varias veces a lo largo de su vida.

*La Ciudad del Sol* es presentada en forma de un diálogo entre un Gran Maestro de la Orden de los Hospitalarios y un almirante ge- novés. Al tener que desembarcar este último en la isla de Ceilán es llevado por un grupo de nativos a una ciudad que se encuadra en el in- terior de siete murallas concéntricas: la Ciudad del Sol.

Una de las diferencias principales entre la vida en Utopía y en la Ciudad del Sol se encuentra, ya a primera vista, en la gran importan- cia que tiene la astrología —que en esos tiempos disfrutaba todavía de un estatuto científico ampliamente reconocido— para los sola- rios. La observación de los astros indica los movimientos necesarios

para encontrar el orden correcto de las cosas. La sociedad de los solarios es construida en perfecta armonía con el orden cósmico-natural de las cosas que es, al mismo tiempo, el orden divino.

Los solarios consideran su orden como el mejor, y así lo han encontrado en la comparación con la situación de muchos otros pueblos donde tuvieron que constatar en general que “en el mundo, hay mucha injusticia y que los seres humanos no se rigen por razones elevadas y verdaderas. Los buenos son atormentados y desatendidos. Dominan los malos, aunque el triunfo es denominado infelicidad, pues viene a ser una cierta aniquilación y ostentación de aparentar lo que en verdad no son”. Por algún acontecimiento casual se debe haber introducido esta perturbación en las relaciones entre los seres humanos: esta situación caótica será solamente superada por un orden social que emane de un Ser Supremo y que se exprese precisamente a través del orden cósmico.

En otra parte de la obra se encuentran especulaciones de tipo metafísico sobre poder e impotencia, conocimiento e ignorancia, amor y discordia, antagonismos todos estos que tienen su fondo en la oposición entre el Ser y la Nada. Sólo la relación correcta entre ambos elementos puede garantizar una vida social humana y feliz. Esto plantea, como puede observarse claramente, un problema para la libertad individual.

En la cima del sistema social de la Ciudad del Sol se encuentra un rey-papa, electo por los solarios de entre los más sabios y hábiles en todos los oficios; su nombre es *Sol* o *Metafísico*. Él es, a la vez, la más alta autoridad política y religiosa del Estado. Es asistido en el desempeño de su oficio por tres funcionarios, a saber: *Poder* (para los asuntos de gobierno y de guerra), *Sabiduría* (para la ciencia y la educación) y *Amor* (para lo relacionado con la procreación, la medicina, la agricultura y la alimentación). Existen, además, otros funcionarios de menor rango que se ocupan de todas las actividades y oficios; son, en su mayor parte, electos en las asambleas de todos los ciudadanos.

Los funcionarios son todos también sacerdotes; su función religiosa consiste en purificar de sus culpas al pueblo y a los funcionarios subordinados. El acto de la confesión, sin embargo, provee a los gobernantes con información necesaria sobre el estado de los asuntos

públicos. Pero hay un grupo especial de sacerdotes: los astrólogos. Ellos son “como intérpretes y mediadores: el lazo de unión entre Dios y los seres humanos”. En conjunto con los médicos, ellos son los encargados de interpretar correctamente los signos de la naturaleza en términos de las acciones por ejecutar. Las relaciones sexuales que se realizan para la procreación proveen el ejemplo más detallado para observar las funciones de los sacerdotes, médicos y funcionarios: el Estado escoge a los futuros padres y determina la hora y el lugar del acto de procreación:

Ellos no están de acuerdo con nuestra opinión —cuenta el almirante— según la cual es necesario poseer, a título exclusivo, mujer, domicilio e hijos, para conocer y educar la prole. Afirman como Santo Tomás que el fin de la procreación es la conservación de la especie y no la del individuo. Por lo cual, es un derecho público que solamente afecta a los particulares por el hecho de ser miembros de la República. Y, como los individuos engendran defectuosamente y crían mal a sus hijos, de tal motivo, ambas funciones deben encomendarse religiosamente al cuidado de los magistrados por considerarlos elementos fundamentales para la felicidad del pueblo. Y la razón está de parte de la comunidad, no de los particulares. Así, pues, los individuos que por su excelente constitución física tienen derecho a ser padres o madres, se unen sexualmente entre sí de acuerdo con las enseñanzas de la filosofía.

En este sistema estrictamente jerárquico de la Ciudad del Sol toda la vida es detalladamente regulada y ordenada: la educación de los niños, la organización de las jornadas de sólo cuatro horas de trabajo (pero sin esclavos como en Utopía, ya que hay castigos más drásticos para quienes trasgreden el orden solar), lugar, hora y composición de las comidas comunes, el aprendizaje de los oficios, las actividades militares, los ejercicios físicos, la utilización de las cosas, y así casi todo lo demás.

Las actividades agrícolas, pecuarias y militares son obligatorias para todos, la división sexual del trabajo es limitada. Todos aprenden,

al menos, un oficio, y todos estudian las ciencias que se encuentran en gran parte explicadas en las mismas murallas de la ciudad.

El sistema administrativo distribuye los bienes de acuerdo a las necesidades indicadas por el cosmos y la naturaleza. De esta manera no hay comercio y todos son iguales:

Los solarios afirman que la pobreza hace a los seres humanos viles, pérfidos, ladrones, apátridas, mentirosos. Pero la riqueza hace desvergonzado, soberbio, ignorante, traidor, fanfarrón e insensible. En una comunidad verdadera, en cambio, todos son pobres y ricos al mismo tiempo: ricos porque no desean nada que no tuvieran ya en común, pobres porque nadie posee nada. En consecuencia, los solarios no son esclavos de las cosas, sino que las cosas les sirven a ellos.

La religión de los solarios, finalmente, puede caracterizarse como una forma de deísmo que, en muchos rasgos —incluyendo la teología trinitaria— se asemeja bastante a la religión cristiana. Sin embargo, no son cristianos, ya que no tienen conocimiento de la revelación.

### UN NUEVO GÉNERO LITERARIO: LA NOVELA POLÍTICA

Con las obras *Utopía* y *La Ciudad del Sol* queda constituido el género literario de la llamada “novela política” en la tradición cultural occidental, un género que, desde entonces, se volverá a usar una y otra vez. Como se indicó en la introducción de este libro, estas novelas pueden considerarse la forma más sistemática de un análisis social empírico antes del surgimiento de las ciencias sociales propiamente dichas.

La utopía —esto se ha visto con claridad en el caso de Moro, pero también en el caso de Campanella— contiene una *denuncia*: acusa la situación social existente de mala y, al mismo tiempo, de mejorable. Es, además, en estos dos casos, una denuncia que viene del rincón de los más miserables, ya sea porque el autor se haga vocero de ellos o pertenezca a ellos. Pero no se contenta con esto; la utopía más

bien trata de encontrar las *causas* de esta situación y de dibujar una sociedad ideal opuesta, en donde ya no existan estas causas y, por consiguiente, tampoco los efectos de las mismas.

Una misma causa central es diagnosticada por ambos autores: la propiedad, la apropiación privada de los bienes que originalmente son de todos. Es ella la que lleva en sí misma la consecuencia de la distribución desigual de la riqueza y cimienta la miseria de las masas. Pero como se ve en la descripción de los utopienses y de los solaríos, su abolición no necesariamente tiene los mismos efectos. Mientras que en Utopía lleva a la creación de una sociedad de ciudadanos libres e iguales que necesitan los esclavos y las colonias no-utopienses, en la Ciudad del Sol se crea un sistema estrictamente jerárquico de administradores y directores de los asuntos públicos. Casi todas las nove-las políticas posteriores adoptan uno de estos dos modelos básicos.

Nuevamente la condicionante de estos escritos se encuentra en la posición histórica más general de sus autores. Para Moro es, además, de suma importancia la intención de sustituir la monarquía, egoísta, opresora y, en gran parte, inepta para entender y dirigir el nuevo progreso del país, por un sistema diferente donde la garantía del futuro es provista por el conjunto de ciudadanos libres e iguales que se encuentran bajo la misma ley. Para Campanella, en cambio, el mundo se presenta desordenado, caótico, con su desarmonía entre los reclamos populares y las estructuras eclesiásticas y los poderes políticos; por ello, la alternativa puede constituir solamente una construcción clara y férrea del sistema de relaciones sociales.

Hay que recordar, entonces, que relacionar los escritos de un autor —incluso de un autor utópico— con su propia historia no implica considerarla de forma aislada. Por una parte, las razones parecen claras: ni la vida de Moro ni la de Campanella pueden entenderse sin un conocimiento general, aunque sea rudimentario, de una coyuntura histórica más amplia, como la que aquí se ha expuesto. Por otra parte, hay que recordar también que un escritor siempre pertenece a un grupo social y que, de una manera u otra, se convierte en vocero del mismo. Establecer esta última relación no es siempre fácil y es más difícil en nuestro caso, donde el análisis sociocultural es rudimentario y hasta ambiguo. Aun así, puede afirmarse, por ejemplo, que Moro

es, tendencialmente, un vocero de la burguesía inglesa naciente: en contra del sistema monárquico tradicional anuncia una especie de federalismo liberal como condición de posibilidad para el mejor desenvolvimiento de los nuevos procesos económicos. Aunque afligido por la miseria popular, no concede un impulso propio a las masas populares mismas, más bien, éstas son las beneficiarias automáticas al aceptar el nuevo orden creado y dirigido por un nuevo grupo social: la burguesía.

De Campanella, en cambio, puede decirse que —también tendencialmente— su solución apunta a una especie de centralismo con ciertos rasgos popular-democráticos, y esta solución queda afirmada frente a los desórdenes de la Guerra de los Treinta Años, y a los conflictos políticos, bélicos y religiosos en la Europa continental de su época, que llevaban a los pueblos a una miseria cada vez mayor. En cierta forma es —y la historia de su vida lo confirma— el clamor por el *déspota ilustrado* que caracteriza al sistema político del siglo siguiente y que acompaña el surgimiento definitivo del capitalismo europeo, así como de su promotora: la burguesía.

Ambas novelas políticas son también, de algún modo, programas de acción. Resulta más claro en el caso de Campanella, con más escepticismo en el caso de Moro. Son conjuntos de denuncia y de anuncio. No se indica el camino que lleva de la costa de Ceilán a la Ciudad del Sol y se afirma haber olvidado la pregunta por la ubicación exacta de la isla Utopía. Además, los mismos relatos indican sólo accidentalmente la existencia de cambios, la evolución histórica o las condiciones externas e internas bajo las cuales se habían forjado estas sociedades utópicas. Sin embargo, sí hay un camino indicado para llegar a la sociedad perfecta, contraimagen de la actual. Éste se basa en un recurso típico de la época: la fe en la razón, sino de todos, por lo menos de uno o de algunos. El ejemplo más claro de ello lo constituyen tal vez las creencias religiosas descritas, pero se muestra también en los mecanismos de decisión y de elección, en las figuras que ocupan los cargos de dirección y en las posibilidades de la enseñanza. Este último elemento está íntimamente relacionado con otros que adquieren cada vez más importancia en muchas utopías posteriores: la convicción de las casi ilimitadas potencialidades de la

ciencia y de la tecnología; la *Nueva Atlántida* (publicada en 1627), de Francis Bacon (1561-1626), es el ejemplo más inmediato de ello.

El fondo de estas novelas políticas —y este hecho no deja de extrañar a muchos que recuerdan la identificación extraordinaria, precisamente de estos dos autores con la tradición cristiana-católica— es un sueño viejo y sencillo y siempre nuevo: es el sueño del ser humano que se realiza en la tierra. No se trata del ser humano que pasa por el Valle de Lágrimas y que busca salvarse de este mundo corrompido y sus tentaciones, más bien, aparece el ser humano que domina las cosas de este mundo y se aprovecha de sus bienes en comunidad con sus hermanas y hermanos para crear la felicidad de todos los ciudadanos y, *de esta manera*, también de sí mismo. Utopía y Ciudad del Sol son, con todo, esquemas más *ideados*, más *fríos* que las imágenes fantásticas del Reino Milenario, pero se nutren de la misma fuente: el sueño en que el ser humano mismo —pero siempre el ser-humano-en-sociedad— se ha convertido en la meta de su propia acción.

Ante esto no tiene sentido comparar los alcances de la teoría social de los utópicos renacentistas con teorías similares posteriores o hasta contemporáneas. No estaban dadas las condiciones objetivas para un análisis mejor: la sobreposición de varios modos de producción, la tradición epistemológica platónica y el desarrollo general de las ciencias eran limitantes importantes. Más bien hay que admirar la amplitud y el alcance de sus sueños: los sueños del ser humano libre que en trabajo y ocio se hace ser humano en la sociedad de iguales. Estos sueños fueron el punto de arranque para su análisis, su denuncia, su anuncio, al mismo tiempo que impulso para proyectos históricos individuales y colectivos.

## LA UTOPIÍA Y LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Es de conocimiento general el conjunto de fenómenos que se denomina *Revolución Industrial* y que a partir de mediados del siglo XVIII empieza a emerger en Inglaterra y se difunde después, con ciertas modificaciones y desfases temporales, en el continente europeo. El aumento, hasta entonces inimaginable, de la productividad de las máquinas y de los obreros modifica las relaciones de intercambio en el mercado nacional e internacional: la industria se abre nuevos campos, principalmente en las minas de carbón y de hierro, las actividades comerciales crecientes llevan a la ampliación y modificación de todos los medios de comunicación, desde el ferrocarril hasta el telégrafo y el perfeccionamiento de la tecnología militar, ante todo naval, que encuentra una nueva razón de ser en la protección de fuentes de materias primas, mercados y vías de comunicación. A causa del progreso de la medicina y las migraciones, crecen las ciudades a un ritmo vertiginoso —algunas se triplican y quintuplican en medio siglo—, nuevas ciudades se establecen alrededor de los principales centros industriales y mineros; la estructura demográfica se modifica profundamente y la población citadina empieza a superar en número a la población rural. Pero, como dice Ernst Bloch,

mientras tanto la miseria no se quedaba tranquila, crecía sorprendentemente. Hasta ese momento tenía al campesino como sujeto, ahora se le sumaba el obrero. Precisamente cuanto más progreso económico había alcanzado un país, más horrorosa se hacía la situación de sus pobres. El siervo tenía una vida dura, parecía haberse colmado

la medida de su sufrimiento. Pero hasta el tiempo más grave de la pena campesina medieval fue superado por la miseria de los primeros obreros fabriles. Las fábricas tempranas eran lo mismo que galeras; un proletariado hambriento, insomne, desesperado, estaba encadenado a las máquinas. La ganancia de los empresarios no conocía ni miramientos ni descansos, dieciocho horas y más duraba el trabajo diario, una inmundicia sin igual.

Los testimonios de la época —reportes de comisiones gubernamentales, de filántropos y de médicos, protocolos de debates parlamentarios, canciones de protesta obreras, obras literarias y sermones, artículos de periódicos, estadísticas y panfletos— muestran un auténtico cuadro de horror. La pauperización de los obreros fabriles es absoluta, sus ciudades perdidas, sus condiciones de salud, alimentación, vestido y educación parecen incalificables al igual que las condiciones de trabajo con sus jornadas de dieciséis y dieciocho horas, el trabajo nocturno, la ocupación de mujeres y niños. La situación de los mineros es igual o peor, mientras que, en el campo, masas de campesinos se convierten en proletariado agrícola o emigran hacia las ciudades. También parte de la clase media artesanal es desintegrada por la competencia de las fábricas.

El nacimiento del proletariado del industrialismo capitalista es visto, incluso por algunos, como el nacimiento de una nueva raza humana: hombres y mujeres cuyas relaciones sociales y sexuales, cuya vida diaria, cuya religión y cuyos pasatiempos están cada vez más acuñados por la esclavitud impuesta, disfrazada de un consenso contractual. “Nunca antes” —sigue Ernst Bloch en el párrafo arriba citado— “una cantidad tan grande de gente había sido tan infeliz como en la Inglaterra de fines del siglo dieciocho”. Y esta situación avanzaba sobre más y más gente conforme crecían las necesidades de la acumulación del capital. Las utopías de esa época y el nacimiento de la ciencia social tienen que considerarse ante el trasfondo del impacto de estos fenómenos, particularmente crudos durante su primer siglo.

Mientras que en Inglaterra se desarrolla este proceso, la Revolución francesa, el mayor acontecimiento político de la época, más bien

significa un prelude para la revolución industrial en el continente. La Revolución francesa desencadena la eliminación de la aristocracia terrateniente civil y eclesiástica para dar paso a la burguesía que de ahí en adelante va a dirigir la vida social, primero en Francia y después en otros países del continente. Los ideales democráticos que habían sido su bandera quedarían aplastados por la restauración bonapartista y, poco después, por la restauración europea concertada en el Congreso de Viena. Alrededor de 1830 y, con más fuerza en 1848, tratan de surgir de nuevo. Sus alcances pueden resumirse en la construcción paulatina del régimen parlamentario que viene a ser la forma bajo la cual el Estado Nacional se establece definitivamente como constitución política prácticamente universal. La consolidación de los Estados nacionales tiene que verse en relación íntima con la expansión imperialista de los países europeos, sobre todo en África, pero también en Asia y Oceanía (con los fenómenos paralelos de la expansión continental estadounidense y rusa) que finalmente llevará a conflictos cada vez mayores en la competencia por materias primas y mercados.

Todos estos cambios sorprenden a una sociedad cuyo pensamiento había sido dominado durante muchos siglos por la idea de un orden estable y fijo. Ahora Hegel expone una teoría general de la evolución. Las nuevas ciencias de la naturaleza como la zoología, la geología y, más que nada, la obra de Charles Darwin asientan las bases empíricas para la reformulación científica de esta teoría, al mismo tiempo que empiezan a desplazar cada vez más las concepciones metafísicas y teológicas del mundo, y la autoridad de los científicos naturales sustituye a la autoridad de filósofos y teólogos. Esto no es un hecho universal y el Romanticismo constituye el testimonio más claro de la resistencia que las concepciones *científicas* encuentran entre amplios estratos de la población. Pero esta resistencia no tiene el carácter de una proposición y, finalmente, el Realismo reemplaza al movimiento romántico, al igual que la tradición cristiana institucionalizada es revivida para servir a los intereses del orden social imperante, es decir, de la burguesía industrial y financiera ascendente. Sin embargo, no carece de significado que las luchas políticas y armadas de liberación de los pueblos eslavos y otras minorías

étnicas (comprendidas en imperios) transformaran ciertos elementos del movimiento romántico en armas, apoyándose y nutriéndose de la cultura popular con sus tradiciones simbólicas y míticas.

El problema principal en la evaluación de este proceso evolutivo se centra en la pregunta por el *progreso*. Para los beneficiados por todos estos cambios, la burguesía en general, no existe duda para contestarla afirmativamente. Las conquistas coloniales y los descubrimientos del pasado propio contribuyen, a su manera, a afianzar la convicción de la superioridad histórica del nuevo orden industrial, así como su constitución política y social. Las propias teorías científicas parecen ofrecer argumentos que justifican la afirmación del derecho del más fuerte y del más apto para sobrevivir. No es extraño, por consiguiente, que en los parlamentos se defiendan las condiciones de trabajo antes descritas y que desde los púlpitos se elogie la *pobreza* y se exija la conformidad con ella. Sin embargo, también subsisten y obran los ideales humanitarios que habían estado presentes en gran parte de la historia europea y que se habían manifestado en la Revolución francesa. Ahora adoptan la forma de un humanismo liberal —como en la formulación del Convenio de Ginebra— y de la legislación laboral y social incipiente, o toman la forma de movimientos religiosos disidentes. Mientras que el elemento político está prácticamente ausente en la segunda de estas formas, sí está rudimentariamente presente en la primera y se expresa en la lucha constante por la aplicación de los derechos electorales.

El proletariado, en cambio, tarda mucho para hacerse sentir como nueva fuerza social. Su condición de esclavitud práctica y sus intereses tan diversos y hasta opuestos (la ley de granos en Inglaterra es el mejor ejemplo para esto: los obreros están a favor de la importación de granos baratos, mientras que el proletariado agrícola la siente como la mayor amenaza) le impiden tomar conciencia de la situación. Sólo muy lentamente cobra fuerza y unidad un movimiento obrero que avanza desde la petición al patrón hacia la lucha sindical y, finalmente, la organización política. Pero hasta fines del siglo, la mayoría de los trabajadores europeos trata de mejorar su condición dentro del marco de la democracia europea existente: el siglo XIX no es un siglo de revoluciones.

El pensamiento utópico de la época tiene que analizarse en relación estrecha con los acontecimientos y situaciones que acaban de indicarse tan resumidamente. Es evidente también que el pensamiento utópico que precede, influye y desemboca en la Revolución francesa — pensemos, por ejemplo, en Jean Meslier (1664-1729), Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), el barón d'Holbach (1723-1789), Gabriel Mably (1709-1785), el abbé Claude Fauchet (1744-1793), François-Joseph L'Ange (1743-1793) y, ante todo, Louis-Antoine de Saint-Just (1767-1794) y Graco Babeuf (1760-1797)—, la cual mantiene una profunda influencia sobre las creaciones utópicas posteriores, especialmente por su vinculación entre el sueño utópico y la acción revolucionaria.

En las concepciones y proposiciones de los autores que se conocen también bajo la denominación genérica de *socialistas utópicos* confluyen varios elementos. Sin embargo, para todos es de lo más impresionante el impacto de la miseria omnipresente, la experiencia de las fallas de un *desorden establecido*, aunque ubiquen el punto neurálgico en diferentes estratos sociales o en fenómenos sociales diversos. Algunos viven, además, la frustración de ciertos círculos que comparan la realidad de las instituciones sociales y políticas establecidas por el *triunfo de la razón* con las promesas de los utópicos racionalistas y de los revolucionarios franceses. Para otros se pone de manifiesto con claridad la irreconciliación práctica de los intereses de ciertos grupos sociales que supuestamente iban a armonizarse por sí solos a favor del bien de todos; muchos de ellos se hacen incluso portavoces de algunos de esos grupos. Para otros, las noticias de pueblos hasta entonces desconocidos contribuyen a poner en entredicho la *naturalidad* del orden social propio. Y todos experimentan el rechazo frente a la situación existente y más todavía al ser declarada ésta como cumbre de un proceso de evolución histórica.

Los *socialistas utópicos* estuvieron presentes en todos los países europeos. A continuación, se caracterizarán brevemente algunos ejemplos selectos, con el propósito de ofrecer luego un resumen sinóptico de sus logros, aciertos y falacias. Pero antes hay que mencionar que 1772 es un año importante en la historia de la utopía: por vez primera una novela política adopta la forma de una novela del

porvenir histórico. El narrador de *El año 2440*, de Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) se duerme en el año de 1770 y se despierta casi siete siglos más tarde en el mismo París. A través de la observación personal y las conversaciones con los parisinos nuevos descubre el nuevo orden y aprende de ellos los puntos débiles de su orden social conocido. *El año 2440* se inscribe, en gran parte todavía, en el marco general de las utopías racionalistas de la Ilustración (la nueva constitución política “no es ni monárquica ni democrática ni aristocrática; es racional y se hizo para los seres humanos”), ataca la corrupción, el centralismo despótico, la aristocracia y ensalza un Estado donde se garantiza la libertad de prensa, se exime a los trabajadores manuales de los impuestos, etcétera. Lo importante es que integra la dimensión temporal que había estado presente en los sueños mesiánicos y las utopías populares medievales, a la tradición de la novela política. La utopía es posible, es realizable en un futuro (aunque tal vez lejano), pero *aquí mismo*. Este es el mensaje de *El año 2440* que estará cada vez más claramente presente en las novelas políticas de la época.

### EL VIAJE A ICARIA

La novela política que más plenamente se encuentra ubicada en el nuevo mundo industrial es *Viaje a Icaria* de Etienne Cabet (1788-1856). En ella se anuncia “la buena nueva de una comunidad en que las máquinas desempeñan el papel del trabajador y en la que el ser humano será liberado de toda esclavitud...”. Y, en otro lugar: “Existen los cuatro elementos antiguos, pero el vapor es el quinto y no es menos importante que aquellos, porque crea el mundo del futuro y divide nuestro presente del pasado”.

La sociedad de los icarianos se encuentra en el océano Pacífico y está íntimamente relacionada con el orden de Utopía: su padre fundador, Icar, desciende directamente del fundador de Utopía. Aunque Icaria es una sociedad aparentemente muy lejana, deben haber reinado condiciones semejantes a las de Francia contemporánea de Cabet antes de instaurarse el nuevo orden. Por ello, la utopía de Cabet

no sólo contiene un catálogo de los principios vigentes en la sociedad icariana y una descripción de su funcionamiento, sino también el recuento detallado del proceso de transformación dirigido por Icar hasta su muerte. Esta transformación había estado planteada para un lapso de 50 años, pero como sus resultados encontraron una aceptación tan rápida y generalizada, pudo terminarse en sólo tres décadas. Incluía, entre otros elementos, la abolición paulatina de la propiedad privada, el mejoramiento gradual de la situación de los pobres, la amnistía para los presos políticos y la rehabilitación de los ladrones arrepentidos, la reconstrucción de carreteras, viviendas y edificios públicos según principios científicos, la introducción de canales y ferrocarriles y hasta el cambio de los nombres de las personas y de los lugares, así como el establecimiento de un idioma nuevo.

El resultado de este proceso es un país científicamente ordenado, dividido en 100 provincias y 1 000 comunidades, donde la riqueza del Estado es como un capital distribuido entre todos los ciudadanos. La igualdad de los icarianos es total: todos viven en casas iguales, tienen los mismos muebles, se visten —de acuerdo a sexo, profesión, etcétera— igual y trabajan las mismas jornadas. Como dice el epígrafe del libro: “Primer derecho: vivir. A cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus fuerzas”.

La base económica de este sistema es la producción industrial abundante y bien planificada. La representación popular “si se puede decir así, asumió en nombre del pueblo el papel del comerciante mayorista y del gran industrial, porque encargó al ejecutivo compras inmensas de materias primas en el extranjero y la organización de fábricas y talleres estatales donde se fabrica lo necesario para la existencia: vestido, muebles y lo que se necesita para la construcción”. La producción planificada se guarda en los almacenes públicos y se distribuye según las necesidades de cada quien. No hay comercio interior ni moneda y el comercio exterior está en manos del Estado.

La jornada de los icarianos está estrictamente reglamentada e incluye cinco horas de trabajo, pero “todos los trabajos arriesgados o agotadores, insanos, sucios o desagradables” son efectuados por las máquinas. El matrimonio es deseado, mientras que el divorcio posible. Las familias comen en comedores comunes los alimentos preparados

científicamente mientras que la cena es en la casa familiar y “no se conocen ni pobres ni criados”. La educación es pública y minuciosamente organizada en función de la razón de Estado, de una convivencia armónica y de la preservación de igualdad y “trata de hacer de todos los habitantes trabajadores hábiles, buenos padres y honrados ciudadanos, en suma: verdaderos seres humanos”. La misma finalidad persigue la restricción de la libertad de la prensa; ésta obtiene funciones políticas importantes y está impedida de suscitar conflictos por la propagación de rumores o informaciones distorsionadas.

La religión se encuentra separada del Estado y su organización es meramente nacional, los sacerdotes son casados y electos por los fieles. La dirección de los asuntos públicos está en manos de una asamblea popular electa y un ejecutivo cuyos integrantes son cambiados periódicamente. A través de un sistema de comunicación y mecanismos como el referéndum popular, se garantizan la máxima transparencia y la máxima participación de todos los habitantes en todas las decisiones políticas.

Es obvio que la utopía de Etienne Cabet (publicada en 1840) representa una crítica directa a los alcances y deformaciones de la Revolución francesa que había terminado con el establecimiento de una igualdad meramente formal-legal; los icarianos, en cambio, renuevan los postulados radicales de Babeuf entre cuyos seguidores se encontraba Cabet, quien afirma que todos los seres humanos tienen los mismos derechos “porque estos derechos son inherentes a su condición de ser humano, y porque todos los seres humanos son igualmente seres humanos”. Es obvia en él la influencia de utopías anteriores como la de Moro y de los utópicos racionalistas de la Ilustración, al mismo tiempo que el rechazo claro del orden actual: “Mientras que unos tienen de todo, otros no tienen nada; la aristocracia es dueña de lo superfluo sin trabajar, y el pueblo, aunque trabaje más de lo que puede, no tiene lo necesario; los pobres están despojados de sus derechos naturales”. El problema de la felicidad de todos se resuelve mediante una educación bien planeada y el establecimiento de “la igualdad de comodidades y de bienes”; la capacidad del desarrollo industrial es la condición de posibilidad de este nuevo

orden: la máquina que ahora crea la miseria será en el futuro la base de un orden social feliz.

Pero el *Viaje a Icaria* no termina como novela política en un librero, y este es otro elemento que convierte el texto de Cabet en una auténtica obra de transición. Cabet, hijo de un tonelero, participa en diferentes puestos y movimientos políticos y está en contacto con las principales figuras del socialismo utópico francés. La creación del periódico obrero *Le Populaire* (con la finalidad de ayudar al pueblo a *reconquistar sus derechos*) lo lleva finalmente al exilio, donde conoce la obra de Robert Owen. Cuando regresa a Francia, sus discípulos ya son numerosos, forman agrupaciones clandestinas y son perseguidos por subversivos; más adeptos se suman después de los acontecimientos de 1848. El entusiasmo de Cabet y la aparente aplicabilidad de la sociedad icariana llevan al llamado *Marchemos a Icaria*, y en 1847 se embarca el primer grupo de obreros y artesanos hacia Estados Unidos. En 1848 se funda la colonia icariana en Texas que, a pesar de sus fracasos, en los que estaba involucrado personalmente Cabet, sobrevive hasta 1898, constituyendo así un ejemplo de longevidad inusitada de comunidades utópicas.

### LOS SOCIALISTAS UTÓPICOS EN FRANCIA, INGLATERRA Y ALEMANIA

Aunque la mayoría de los llamados *socialistas utópicos* no llega a escribir novelas políticas al estilo de Etienne Cabet, se encuentran plenamente en la línea histórica de los autores de estas novelas. Ya no se limitan a la descripción de sociedades perfectas e imaginarias para criticar de esta manera a sus propias sociedades y expresar la convicción —tan arraigada también en el descontento popular— de la posibilidad de un mundo verdaderamente humano y feliz. La mayoría de los socialistas utópicos hace proyectos: indican de manera mucho más explícita, y muchas veces más acertada que sus antecesores, las causas del desorden establecido, esbozan con mucho detalle una sociedad alternativa constituida sobre bases diferentes, plantean caminos precisos para su realización y se involucran muchas veces

personalmente en los intentos respectivos. Casi todos ellos no son solamente autores de obras escritas, sino que participan activamente —aunque de distintas maneras— en los procesos políticos y sociales de su tiempo. En este sentido, casi todos tienen relaciones directas con organizaciones del movimiento obrero incipiente y la mayoría de ellos se convierten con el tiempo en fundadores de movimientos o escuelas que se basan en sus ideas e intentan realizarlas.

Tal es el caso de Henri de Saint-Simon (1760-1825), miembro de una de las grandes familias aristócratas francesas, quien participó como voluntario en el movimiento armado de la independencia estadounidense. En 1790 renunció públicamente a sus títulos y derechos señoriales; se enriqueció luego mediante la especulación con bienes nacionales, pero fue arruinado poco después y pasó los últimos 20 años de su vida en condiciones precarias. En esta etapa nacieron también sus obras escritas.

Saint-Simon está convencido de que la época de la humanidad no está en el pasado remoto —un paraíso perdido—, sino en su futuro, en el perfeccionamiento de su orden social. La base para esta convicción es —en un país todavía predominantemente agrícola— la fe en el progreso tecnológico: “Toda la sociedad se basa en la industria. La industria es la única garantía de su existencia, la única fuente de riqueza y bienestar. El desarrollo positivo de la industria es positivo también para la sociedad. La industria debe ser el punto de partida y el punto final de todos nuestros esfuerzos”.

Desde este punto básico traza la imagen de una nueva sociedad que es resumida con más claridad en su famosa *parábola*, donde critica mordazmente la división de la sociedad en una minoría de *zánganos* (nobles, funcionarios públicos, la capa más alta de la burguesía) y una mayoría de *abejas* (todos aquellos que realizan un trabajo productivo) y donde se perfila el nuevo orden como una sociedad de productores sin parásitos que los exploten. La organización está completamente al servicio del sistema productivo de la sociedad, los bancos juegan un papel clave, etcétera. Este nuevo orden es antifeudal, industrial y centralista; los investigadores y científicos ocupan el papel de la jerarquía eclesiástica. Congruentemente este orden de banqueros, grandes empresarios e industriales es realizado al convertirse éstos a él.

El proletariado adquiere un papel más significativo solamente en la última obra de Saint-Simon donde también los elementos religiosos que reivindica para *un nuevo cristianismo* se expresan con más claridad.

Saint-Simon y sus ideas son no solamente el centro de un grupo importante de seguidores —entre ellos, durante un tiempo, Auguste Comte (1798-1857) y también Louis Blanc (1811-1882), el teórico del capitalismo de Estado—, que más tarde se convertiría en una agrupación cuasirreligiosa; también tiene una influencia profunda sobre muchos otros autores utópicos y el movimiento obrero de la época.

También Charles Fourier (1772-1837) encuentra una de las causas más importantes de la miseria creciente en una división de la sociedad: “Un pequeño grupo de ociosos domina a la masa que está condenada a trabajos indignantes y para la cual la felicidad es siempre una excepción”. Esto no es una situación casual, ya que “en la civilización —es decir, su época, como la suele llamar— la pobreza nace de la abundancia”, es la otra cara del llamado progreso. Pero Charles Fourier, proveniente de la burguesía comercial acomodada de Besanzón, y quien pronto se vio arruinado y obligado a pasar casi toda su vida como empleado de comercio, no comparte la fascinación de Saint-Simon por la industria. Su nuevo orden armónico —donde no hay represión de los afectos y de las pasiones del ser humano, donde la mujer es igual al hombre, donde se han superado las contradicciones entre ciudad y campo y entre el trabajo manual e intelectual— se basa principalmente en una agricultura científica. Hay una gran cantidad de inventos tecnológicos realmente fantásticos que sirven a la comodidad del ser humano, pero las manufacturas son subsidiarias, el comercio no existe. Con muchos detalles describe las *falanges*, organizaciones colectivas autónomas que se forman como asociaciones voluntarias y que significan la transición pacífica y apolítica hacia una sociedad armónica de comunas (prácticamente sin Estado, pero sin abolición completa de la propiedad privada).

Charles Fourier no tuvo la oportunidad de realizar los *falansterios* (agrupación de falanges): los mecenas esperados nunca aparecen y él mismo nunca se dirige directamente a las masas explotadas. Sin

embargo, a pesar de esta falta de apoyo, surgen intentos inspirados por sus proyectos en Francia, en las colonias francesas en África, en Brasil y en Texas que degeneran poco después en empresas netamente capitalistas o en simples cooperativas.

Los socialistas utópicos ingleses de la época están orientados, en su gran mayoría, hacia una nueva sociedad que restablezca principios sociales que habían sido abolidos a lo largo del proceso de industrialización. Tal es el caso del escocés Thomas Spence (1750-1814), miembro de una asociación religiosa que preconizaba la comunidad de bienes. Vivió la mayor parte de su vida en Londres, donde se desempeñó como maestro y librero, y fue encarcelado en varias ocasiones por propagar sus ideas socialistas en círculos obreros. En su *Descripción de Spensonia* (1795) y *La Constitución de Spensonia, país maravilloso situado entre Utopía y Oceanía* (1801) plantea un orden social que se basa en la comuna agraria que es dueña de la tierra, ya que la propiedad privada de la tierra es considerada como el origen de los males actuales. Hombres y mujeres son iguales en la vida política y sexual. El escrutinio secreto y la utilización general de las armas por el pueblo garantizan las libertades de éste. El Estado pierde su importancia y los ciudadanos pueden dedicarse a los asuntos realmente importantes: “En vez de discutir acerca de la reforma del Estado, como ustedes lo hacen (ya que el nuevo no necesita ser reformado) damos una ocupación mejor a nuestro ingenio”, informa un habitante de Spensonia.

El tema de discusión en nuestras comunidades es el de saber cómo explotar una determinada fábrica, cómo drenar un estanque o cómo hacer fértil un desierto. Esto es lo que nos interesa verdaderamente y cada uno de nosotros emite su voto al respecto. De esta forma no somos simples espectadores en el mundo, sino, como todos los seres humanos deberían serlo, actores, y esto para nuestro único beneficio.

La *Sociedad de Filántropos Spencerianos*, fundada todavía por el propio Thomas Spence para luchar por los cambios propuestos, adquiere

una cierta importancia política en los años posteriores a su muerte para la movilización de grandes masas y varias tentativas por derrocar al gobierno inglés.

La vida del representante más importante del socialismo utópico inglés, Robert Owen, muestra toda una gama de caminos diferentes propuestos hacia un cambio social. Robert Owen (1771-1858), hijo de un pequeño artesano, autodidacta, trabajador asalariado a los diez años, gerente y copropietario de una de las más grandes fábricas textiles de Inglaterra, empieza por reformar su propia fábrica: reducción de las jornadas de trabajo, aumento de salarios, mejora general de las condiciones laborales. Aunque puede demostrar que estas medidas no afectan negativamente la productividad y sus ganancias, no logra convencer a otros empresarios de adoptar sus reformas. De ahí que su próximo plan adquiere dimensiones nacionales: plantea la fundación de un sistema de *pueblos cooperativos* de entre 500 y 2 000 personas que vivirán en absoluta igualdad, donde trabajo, propiedad y educación de los niños serán colectivos.

Owen pierde su acceso a los círculos políticos importantes al declararse abiertamente enemigo del matrimonio y de toda religión establecida. Invierte, después de este fracaso, gran parte de su fortuna en la fundación de una colonia modelo, la *Nueva Armonía* en Indiana. En 1827, a los tres años de su fundación, esta comuna ya ha fracasado, pero en los años siguientes continúan fundándose colonias semejantes en otras partes de Estados Unidos y también en Inglaterra. El propio Robert Owen dirige en 1828 una petición al gobierno mexicano para poder formar una sociedad “de individuos de cualquier nacionalidad... [cuyo] único objetivo será mejorar la condición del ser humano, demostrando prácticamente cómo debe ser criado, educado, empleado y gobernado de conformidad con su naturaleza y las leyes naturales que la rigen y donde pueden crearse grandes riquezas para todos y sin daño de *nadie*”.

Después de su regreso a Inglaterra abandona definitivamente sus negocios y participa de ahí en adelante en el movimiento obrero, ante todo, en sus organizaciones sindicales y cooperativas. Sus escritos, conferencias y experimentos prácticos parten siempre de una

constatación que expresa en su *Libro del nuevo mundo moral* de esta manera: “Hasta hoy el mundo ha sido gobernado en la suposición de que los sentimientos y las convicciones son resultado de la elección del individuo, y bajo el poder inmediato de lo que se denomina libre albedrío o libertad de su voluntad”. A esta concepción Robert Owen opone la convicción de la fuerza de las condicionantes externas:

El ser humano nace débil, ignorante y sin experiencias, pero capaz de ser transformado, por medio de circunstancias favorables o desfavorables, en un ser racional o irracional. Su existencia se continúa por la aplicación de las circunstancias exteriores que actúan constantemente sobre su organización primitiva y la modifican en lo físico y en lo moral... Interesa al género humano no tolerar las circunstancias desfavorables, y la sociedad unida posee un poder ilimitado para apartarlas y reemplazarlas por las que poseen sentido opuesto.

Las ideas de Owen sobre la educación racional y la reforma social, la oposición a la familia, la propiedad y la religión —elementos que sólo dividen y debilitan a la comunidad de los humanos—, y sus experimentos prácticos y las asociaciones formadas por él tendrán gran importancia para una larga etapa del movimiento obrero inglés y el movimiento cooperativo internacional, hecho al cual contribuye también la forma mesiánica en la que critica la miseria y la justicia existentes al pregonar un mundo nuevo:

Están cercanos los tiempos en que desaparecerá el maldito sistema del Viejo Mundo, la ignorancia, la pobreza, la opresión, la crueldad, el crimen y la miseria. ¡Hombres y mujeres de todas las naciones y de todos los colores de la piel, alégrese con nosotros sobre este gran acontecimiento que sucederá muy pronto! [Se creará] un mundo donde a partir de la segunda generación no habrá ni ignorancia, ni pobreza, ni limosnas, donde enfermedades y miseria ya no tendrán lugar, donde la guerra no existirá y donde la religión, el amor y el dinero ya no separarán a los seres humanos y ya no crearán contradicciones en parte alguna de la humanidad.

En los comienzos de la Revolución Industrial antes descrita, Alemania atraviesa por una situación muy difícil: su industria no puede competir con las industrias más desarrolladas en otras regiones de Europa y, por consiguiente, se expande muy lentamente y es incapaz de absorber la oferta creciente de mano de obra (además, especialmente en la primera mitad del siglo XIX, la población experimenta un enorme crecimiento). Una de las consecuencias de esta situación son las constantes migraciones internas y la emigración hacia el extranjero europeo y el Nuevo Mundo.

En los diferentes estratos sociales alemanes de la época se mezclan de diversas maneras la tradición de las novelas utópicas del siglo XVIII (que en algunos casos habían sido relacionadas con intentos de realización práctica), la herencia de las ideas revolucionarias francesas, la obra utópica de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), *El Estado comercial cerrado*, los conceptos y las acciones de Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Cabet y Owen, las teorías hegelianas acerca de una teoría general de la evolución, la revitalización de elementos de la tradición popular para fines de un nacionalismo unificador (en el caso de Alemania) o movimientos subversivos antiimperiales (en el caso de los países eslavos). Dentro de estos contextos, uno de los acontecimientos sociales más impactantes es la insurrección de los tejedores de Silesia en 1884, seguida por eventos similares en otros lugares.

Por todos estos rasgos, es entendible que el representante de la tradición utópica más importante en Alemania no sea un miembro de la clase obrera naciente, ni de la nueva burguesía ascendente y que tampoco tenga lazos con los movimientos basados en la tradición comunal agraria. Wilhelm Weitling pertenece al grupo, cada vez mayor, de los artesanos alemanes desplazados por la industria moderna, que se dispersa por toda Europa occidental en busca de trabajo y analiza al nuevo sistema tecnológico y social desde el ángulo del decaimiento del artesanado tradicional por el impacto del capitalismo industrial.

Wilhelm Weitling (1808-1871), hijo ilegítimo de una criada magdeburguesa y un soldado francés, conoce en su vida de artesano ambulante los escritos utópicos de su época y se relaciona con movimientos

revolucionarios. Se convierte en teórico principal de la *Liga de los Justos* (inspirada en Babeuf), tiene que huir de París a Ginebra, sigue publicando libros y revistas, es encarcelado. Sus seguidores combinan sus ideas con las de otras obras utópicas. Weitling mismo intenta una sociedad modelo en Columbia y organiza el comienzo del movimiento obrero entre los emigrantes alemanes en Estados Unidos. En su importancia internacional como portavoz de ideales utópicos de las masas explotadas, fue finalmente sustituido por Karl Marx, contra quien polemizó fuertemente en la última parte de su vida.

En su obra, Wilhelm Weitling “no daba la imagen más rica, pero sí la imagen más ansiosa y más cálida de una nueva época... hablaba desde la miseria proletaria y desde la conciencia alboreante de su clase”, dice Ernst Bloch. Aunque siempre cautivo de la problemática específica del artesanado, Weitling encuentra la razón de la situación existente no en las máquinas —“harán la felicidad de la humanidad cuando ésta viva como una gran familia en comunidad de bienes”— sino en el dinero y su modo de empleo. En 1842 elabora una constitución detallada, *Garantías de la armonía y la libertad*, para una sociedad que se constituye sin barreras nacionales como federación de familias, con igual distribución de trabajo y de bienes y donde educación, derecho y deberes son iguales para hombre y mujer, donde no hay propiedad privada, ni herencia, ni pena de muerte y donde todas las autoridades son electas mediante el sufragio universal.

Ya desde su primera obra escrita, *La humanidad como es y cómo debería ser* (1838), Weitling se muestra opuesto a reformas sociales y a la democracia política; el cambio será revolucionario, y la fase de transición será breve y violenta, resultado de un movimiento de masas: “No crean que obtendrán algo mediante compromisos con sus amigos. Su esperanza sólo está en su espada. Toda conciliación entre ellos y ustedes irá en contra de ustedes. Ya tienen frecuentes experiencias de ello y ha llegado el momento de sacar las conclusiones necesarias...” Al mismo tiempo, Weitling demuestra constantemente la congruencia de sus ideas con las enseñanzas de los evangelios y relaciona su obra con la de Thomas Münzer. “Poco antes de que el ser humano despierte, suele soñar de la manera más vistosa”, dice Ernst

Bloch, y afirma que Wilhelm Weitling “estaba buscando un sindicato rojo del proletario Jesús...”

## LOS ANARQUISTAS

Antes de pasar al último gran utópico del siglo XIX, hay que hacer todavía una breve mención de aquellos utópicos que se conocen bajo el nombre de anarquistas. Aunque no hayan escrito novelas políticas pertenecen, al igual que otros de los socialistas utópicos mencionados, a aquellos que han recogido, formulado y recreado de diferentes maneras los sueños e imágenes de ciertos grupos sociales nacidos de la esperanza en un mundo mejor.

El representante principal de esta corriente es, sin duda, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), proveniente de una familia de condiciones modestas de la Francia del sur, artesano, en gran parte autodidacta, que se gana la vida con muchas ocupaciones, aunque durante largo tiempo fue tipógrafo. Sus ideas utópicas, que no forman un sistema coherente y elaborado, parten de una antropología axiomática; su sociedad ideal es una sociedad preindustrial, sin concentración de capital, de trabajadores y sin Estado político; es una asociación libre y contractual de pequeños propietarios rurales e industriales. La causa principal del sistema actual de explotación es, para Proudhon, el Estado político, que será sustituido de alguna manera por las asociaciones libres de productores: “El taller sustituirá al Estado... Nosotros, los productores asociados no necesitamos al Estado... Ya no queremos ningún gobierno del ser humano sobre el ser humano como tampoco la explotación del ser humano por el ser humano... El socialismo es lo contrario del gubernamentalismo”.

Es demasiado conocida la polémica entre Proudhon y Marx y sus respectivos seguidores para resumirla aquí. Más bien hay que mencionar a otros dos representantes importantes de esta corriente del pensamiento utópico, originarios de Rusia, país donde, en aquel tiempo, ya existían grupos influenciados por las ideas de Saint-Simon y Fourier. Uno de ellos es Mijaíl Bakunin (1814-1876) que pasa casi toda su vida como organizador e impulsor de movimientos revolucionarios

en el exilio, constantemente a la huida y en contacto con emigrantes rusos, polacos y de otros países eslavos. Para él, la libertad individual es un postulado absoluto, aunque se realice siempre en el contexto de una sociedad que la garantiza: “El ser humano realiza su libre individualidad solamente si se complementa con los individuos que lo rodean y sólo gracias al trabajo y la fuerza colectiva de la sociedad”. La sociedad ideal nace originalmente de la asociación voluntaria, pero las ventajas de ésta serían tan obvias que rápidamente todo el mundo la aceptaría. El Estado es para él “un enorme cementerio en el que están enterradas las aspiraciones verdaderas de la humanidad... Sólo el Estado puede mantener sometidos a millones de trabajadores bajo la explotación”. Por ello, la destrucción violenta del Estado político es la meta de toda acción revolucionaria. En los sueños de Bakunin, Rusia tiene un lugar importante en esta acción: “Si los obreros de Occidente tardan demasiado, serán los campesinos rusos quienes les darán el ejemplo”.

En el pensamiento utópico de Piotr Kropotkin (1842-1921), el anarquismo ruso se vincula con el populismo y su idealización de la comuna campesina y la cooperativa artesanal tradicionales. A partir de los 32 años, Piotr Kropotkin vive la vida de perseguido y exiliado de Bakunin, aunque su utopía se diferencia en mucho de la de éste. En su obra más importante, *El apoyo mutuo: un factor de la evolución* (aparecida a partir de 1890 en forma de artículos y en 1902 como libro) no se opone tanto a las concepciones de Darwin sino a su combinación con las teorías de Thomas Malthus y su transferencia al campo de la sociedad humana (como, por ejemplo, en la obra de Herbert Spencer o de Thomas Henry Huxley).

Bajo la apariencia científica, el llamado darwinismo social se había convertido en la justificación del principio del *laissez faire* en la organización de la sociedad y los elementos básicos de la acumulación originaria: la competencia feroz entre los empresarios, la explotación despiadada de los trabajadores y la dominación imperialista de las llamadas *razas inferiores*. Para Kropotkin, en cambio,

*los más aptos, los mejor dotados para la lucha contra todos los elementos hostiles son... los animales sociales, de modo que se puede*

reconocer la sociabilidad como el factor principal de la evolución progresiva, tanto indirecto, porque asegura el bienestar de la especie junto con la disminución del gasto inútil de energía, como directo, porque favorece el crecimiento de las facultades intelectuales.

La nueva sociedad soñada por Kropotkin se fundará sobre este principio —que documenta para los animales, los pueblos salvajes y bárbaros, la Edad Media y la sociedad moderna—, y esto garantizará una sociedad mejor y verdaderamente humana: “El factor fundamental del progreso ético del ser humano ha sido la ayuda mutua, no la lucha mutua. El que se le siga practicando en gran escala es también la mejor garantía de que la raza humana proseguirá una evolución siempre ascendente”.

Finalmente hay que mencionar que también las obras de Proudhon, Bakunin y Kropotkin inspiraron toda una serie de colonias modelo de diferentes tipos en el Nuevo Mundo.

### *NOTICIAS DE NINGUNA PARTE*

Una de las últimas novelas políticas de la era de la Revolución Industrial es la obra *Noticias de ninguna parte* que aparece por entregas en una revista socialista inglesa durante 1890. El motivo inmediato de su aparición es el de refutar la novela política *Mirando hacia atrás* (publicada en 1888) del estadounidense Edward Bellamy (1850-1898). En esta novela se había presentado un mundo futuro ideal que generalizó los rasgos de la vida de la clase media de Boston o Chicago de los años ochenta, un estilo de vida basado en la invención de máquinas e industrias fantásticas, con una organización política y productiva altamente centralizada y con un sistema de distribución de los bienes totalmente mecanizado.

Para William Morris (1834-1896), militante de la organización socialista inglesa Federación Democrática, defensor de la Comuna de París, literato, poeta y artesano aficionado, el capitalismo de la época es abominable no sólo por la explotación en que se basa, sino también por la cultura —el modo de vida— que impone a las masas trabajadoras,

las deformaciones que provoca en los paisajes y ciudades, la alienación que implica el trabajo en el sistema industrial, la creación de necesidades artificiales que sólo sirven para el enriquecimiento de unos cuantos. Su “ninguna parte” es, obviamente, su propio país en un futuro no muy lejano:

Inglaterra era antaño un país de claros entre bosques y desiertos, donde se diseminaban las pocas ciudades que eran las fortalezas para la aristocracia feudal, los mercados para la población y los lugares de reunión para los artesanos. Después se convirtió en un país de fábricas gigantescas y mugrientas, y de garitos todavía más mugrientos, rodeados de miserables granjas y explotado por los dueños de las fábricas. Ahora es un jardín en el que nada se desaprovecha ni está abandonado, donde las casas, los almacenes y las fábricas necesarias están distribuidos en todo el país, donde todo resulta limpio, pulido y agradable.

La reversión de los movimientos migratorios hacia los distritos industriales decimonónicos elimina el antagonismo entre ciudad y campo; las máquinas son usadas en beneficio de toda la comunidad y realizan los trabajos desagradables pero necesarios. Importante es el trabajo manual de todos los habitantes: “La felicidad no es posible sin el trabajo diario satisfactorio”. Es un trabajo creador, cada vez más perfecto, que produce cosas útiles y bellas a la vez, el trabajo y la creación artística se confunden.

Todas las decisiones de la comunidad se discuten ampliamente, ya que la democracia estricta es la mejor garantía para la libertad e igualdad de todos. En este “mundo de relaciones humanas claras y transparentes” se crea un nuevo tipo de ser humano que no está exento de fallas y errores, pero que pone de manifiesto qué tan grande ha sido la influencia del sistema social anterior sobre la condición humana. “¿Cuál naturaleza humana?” —exclama alguna vez un habitante de esta nueva Inglaterra— “¿la naturaleza humana de los pobres, la de los esclavos, la de los amos de los esclavos o la naturaleza humana de los seres humanos sanos y libres?”

Para William Morris esta nueva sociedad —poscapitalista y pos-industrial— surge por dos causas. La primera, le parece obvio que el capitalismo tendrá que llegar a su fin relativamente pronto. La segunda, entiende la nueva sociedad como el resultado de un movimiento de masas, una revolución —ubicada en el año de 1952— donde los obreros tomarán el poder. Las corrientes socialistas y comunistas de la época y sus experiencias de la sociedad no clasista de Islandia le hacen creer en la posibilidad de una sociedad sin clases como resultado de la lucha de clases; la antropología de Fourier, su propia actividad artesanal y la observación de la miseria sociocultural en los distritos industriales y mineros le hacen creer también en la posibilidad de un trabajo no alienado como piedra angular de la vida individual y social. En sus *Noticias de ninguna parte* expone con espíritu de esperanza luchadora lo que había escrito en una carta ya años antes:

Pensemos por un momento que la gente vive en pequeñas comunidades en medio de jardines y prados verdes, a cinco minutos del campo, sin grandes necesidades, casi sin muebles, por ejemplo, y sin criados, y que estudia el arte difícil de apreciar la vida y conocer sus deseos. Pienso que entonces se podría decir que la civilización ha empezado verdaderamente.

## LAS UTOPIÁS EN EL SURGIMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

El hecho indicado al comienzo del capítulo anterior ha quedado ahora en evidencia: el cambio más importante que experimentaron las novelas políticas en la época de la Revolución Industrial fue la sustitución de la distancia espacial de la sociedad ideal soñada, por la distancia temporal. También en este sentido el *Viaje a Icaria* fue una obra de transición, porque aun cuando Icaria está ubicada en una isla del Pacífico, no queda ninguna duda de que Icaria podría y debería constituirse en cualquier lugar. La isla del Pacífico era ahora una mera fórmula literaria que los socialistas utópicos ya no usarían más. En sus obras, la imaginación de la sociedad ideal había sido sustituida o al menos completada y concretizada, por un proyecto detallado y, como se ha podido ver, los autores de estos proyectos casi siempre han intentado realizarlos aunque sea en forma de modelo. Ya no se trataba de buscar un camino hacia un ideal lejano, sino que se quería transformar el presente para asegurar un futuro mejor.

Pero también la distancia temporal se acortó cada vez más: las críticas que hacían los socialistas utópicos de sus propias sociedades y las alternativas que proponían se basaban en la convicción de que estas alternativas podrían realizarse *aquí y ahora* o, al menos, en un futuro muy cercano. De esta manera desapareció también la dicotomía medieval entre *el arca de los elegidos* y *la nueva creación* (o sea, el hecho de que algunas utopías se plantearon solamente para los que sobrevivieran a los acontecimientos violentos previos a la realización del Nuevo Reino mientras que las demás estaban concebidas siempre desde una perspectiva más global), ya que la colonia modelo no se opone a la transformación del mundo entero. Es más, la colonia

modelo es un anticipo de este nuevo mundo y, al mismo tiempo, su primer núcleo.

Como se ha visto, no fue sino hasta las *Noticias de ninguna parte* que reapareció la dimensión de un futuro no tan inmediato en el pensamiento utópico, ya que, en este caso, la sociedad perfecta sería posible sólo después del final del capitalismo industrial. No hay que olvidar, sin embargo, que esta dimensión del futuro —que ingresó a la tradición de las novelas políticas a fines del siglo XVIII y se perdió paulatinamente al entremezclarse éstas con las nacientes ciencias sociales— es un elemento que no se puede desligar de los sueños mesiánicos y movimientos quiliásticos populares (en los que siempre ha estado presente), ni de la emergencia del pensamiento evolutivo en la filosofía y las ciencias naturales de la época.

Se ha visto también cómo todos los autores utópicos presentados formularon imágenes de mundos mejores que con todos sus rasgos de anhelos universales reflejaban un acentuado rechazo a un grupo o estrato social particular frente al orden social imperante. Esto no pudo haber sido de otra manera en el proceso de la redefinición paulatina de estratos y clases —muchas veces con intereses divergentes en sus senos— que provocaba el capitalismo industrial de la época. El hecho concomitante fue que prácticamente todos los autores (tal vez con la única excepción de Fourier) estaban vinculados, de una manera o de otra, a movimientos y organizaciones políticas que representaban el rechazo y las aspiraciones de uno o varios de estos grupos sociales, desde la gran burguesía en el caso de Saint-Simon, hasta el proletariado artesanal en el caso de Weitling; muchos de estos movimientos se refieren de una manera u otra a las concepciones utópicas de Babeuf. Pero hay que repetirlo: esto no significaba la inexistencia de un rechazo total y un proyecto global. Aunque en ciernes, podría decirse que se trataba siempre de dicho proyecto global, pero desde el ángulo del interés de un grupo social particular. Es importante notar cómo esta limitación no pudo superarse voluntariamente.

Sin embargo, la utopía seguía nutriéndose, aunque de diferentes maneras, del sufrimiento, de la rebeldía y de los sueños de las grandes masas desposeídas y explotadas. Estas masas habían expresado su amargura crítica y sus impotentes esperanzas en un futuro distinto

para sí mismas o, al menos, para sus descendientes, principalmente en los términos y símbolos del único lenguaje común que tenían, el de la tradición cristiana. Este había sido por siglos y siglos su marco de referencia más global, el esquema operacional para ordenar este mundo y ubicarse en él. Al vincular sus sueños con este mundo real y al luchar por la realización de dichos sueños habían tenido que darle un significado real a este lenguaje, aun cuando hubieran tenido que oponerse a quienes se habían concebido desde siempre como sus únicos administradores autorizados. A pesar de la Revolución francesa y de las transformaciones culturales que implicó la Revolución Industrial, estos términos y símbolos seguían presentes de alguna manera. Aunque hubo un cierto distanciamiento inicial de la tradición cristiana por parte de las nuevas clases en el poder (a causa del conflicto que parecía darse entre aquella y las nuevas ciencias naturales en auge, entre otras razones), éstas la redescubrieron poco más tarde como instrumento de fortalecimiento de su nuevo orden; ahora surgían, también, movimientos religiosos al margen de las instituciones religiosas establecidas y no pocas veces en conflicto con ellas: nuevas iglesias y grupos de cristianos desligados de las ya existentes, publicaciones con reinterpretaciones de las escrituras, etcétera. Estos procesos se reflejan también en las obras reseñadas.

En aquellas sociedades utópicas donde la religión jugaba algún papel, no era la religión establecida; por lo general, ésta era violentamente impugnada y rechazada (como en el caso de Owen y los anarquistas) o bastante modificada (como en los casos de Cabet y Saint-Simon). Pero al mismo tiempo, casi todos los utopistas de la época utilizaron símbolos y fórmulas mesiánicas de los evangelios y de la tradición cristiana que no les parecían opuestos a los anhelos suyos y de aquellos en cuyo nombre pretendían hablar. Wilhelm Weitling ocupa una posición extrema pero subyacente de algún modo en todos los utopistas que no han adoptado una postura de indiferencia absoluta ante el fenómeno religioso: “Si todos los filósofos salieran de sus tumbas y tuvieran un congreso bajo la presidencia de Jesucristo, entonces ese congreso proclamaría el comunismo”.

Esta vinculación de los autores con el proletariado —en su formación, un proletariado todavía sumamente heterogéneo que permitía,

por consiguiente, vinculaciones concretas y efectivas diferentes con sus diversos grupos— se reflejó también en el cambio que se encuentra en sus escritos acerca del origen de la instauración del nuevo orden. En la utopía de Cabet encontramos, por última vez, todavía al padre fundador mítico. A partir de ahí serían los que tienen el poder y se convierten en beneficio de todos (los ricos, los poderosos, el empresario y el monarca ilustrado, el mecenas filántropo), o con más frecuencia, el movimiento popular, ya sea pacífico o violento.

En la mayoría de los utopistas se encuentra una fe en las capacidades de la razón y de la voluntad humana tal que el mecanismo principal (aunque no siempre exclusivo) para lograr la transformación del mundo es el convencimiento, por no decir *contagio*: el modelo realizado a modo de anticipo haría evidente la bondad del nuevo orden propuesto, todos se convertirían hacia él y ésta sería la única condición de posibilidad necesaria para su establecimiento global. Los icarianos, sin embargo, ayudarían incluso militarmente a los pueblos vecinos que necesiten liberarse primero de la tiranía que les impide adoptar el orden convincente de Icar; Bakunin y Spence enfatizaron claramente la necesidad del golpe de Estado, y Morris y Weitling aceptaron a plenitud la necesidad de una revolución de masas. Estas ideas y concepciones tan divergentes y a veces contradictorias entre sí, y otras en sí, fueron luego recibidas en diferentes combinaciones por diversos grupos de los movimientos sociales rebeldes, hasta que poco a poco, y bajo la influencia de las ciencias sociales en proceso de consolidación, se perfilaron estrategias de cambio más claras y más fundadas y que de un modo nuevo partían de las realidades dadas.

Aunque la experiencia vital de los cambios ocurridos en sus propias sociedades y los movimientos sociales existentes en ellas hayan sido elementos clave para la formulación de todos estos proyectos utópicos, pueden encontrarse, sin embargo, huellas de la confrontación del mundo europeo con las sociedades distintas a las que se enfrentaba en el proceso de su expansión colonialista o de la investigación de su propio pasado. Los casos más claros son el de Morris, cuyas *Noticias de ninguna parte* habrían sido otras sin su conocimiento de la sociedad islandesa; y el de Kropotkin, que resumió para

su obra los materiales etnográficos accesibles de su época. En las descripciones de Icaria y de Spensonia parecen reflejarse las novelas etnográficas de Herman Melville (1819-1891) sobre las islas del Pacífico, y no puede excluirse fácilmente la idea de que otros autores también hayan conocido obras etnológicas de su época que en este tiempo solían estudiar precisamente como temas recurrentes la organización familiar y política, la religión y los sistemas de propiedad entre los pueblos no europeos y las culturas antiguas.

Es importante recalcar también cómo los estudios decimonónicos de las sociedades campesinas de la Europa contemporánea contribuyeron a mostrar al ser humano siempre como ser eminentemente social en sus orígenes prehistóricos, cuyos lazos de integración social venían debilitándose paulatinamente hasta llegar a la situación de individualismo y aislamiento prevaleciente en las capas sociales más afectadas por el capitalismo industrial. El resultado de este proceso —una especie de Robinson Crusoe— entabla nuevamente relaciones sociales, pero ahora sobre una base voluntarista y contractual. La obra *La ley antigua* (1861) del jurista-etnólogo Sir Henry Maine (1822-1888) es un buen ejemplo de esta esquematización. Por otra parte, parece que, a veces, nos encontramos de nuevo con un eco de la visión de la Edad de Oro, presente también en la concepción del “buen salvaje” de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), cuyos escritos eran muy influyentes en esa época.

Finalmente, podría suponerse un cierto proceso de retroalimentación de las concepciones utopistas decimonónicas por los intentos de realización de comunidades utópicas en diversos lugares de Estados Unidos e incluso África. Este proceso sería, de alguna manera, semejante a las relaciones del pensamiento utópico renacentista (especialmente Tomás Moro) con las reducciones jesuitas en el Paraguay o con las obras de Fray Bernardino de Sahagún y Vasco de Quiroga.

Como sus antecesoras clásicas o renacentistas, también las obras utópicas de la era de la Revolución Industrial trataban de identificar las causas de la miseria existente y creciente, y de proponer, con base en este diagnóstico, medidas para crear un mundo más humano. Tomando en cuenta la ubicación social tan diversa de sus autores y el desenvolvimiento de sus obras en fases distintas del desarrollo del

capitalismo industrial, no puede asombrar el hecho de que hayan visto estas causas en fenómenos diferentes. Pero este hecho hace resaltar más todavía el diagnóstico casi unánime de la propiedad privada —de la tierra de cultivo, de las máquinas y las fábricas, del dinero o del comercio— como principio que forzosamente lleva a la desigualdad social, económica y política. Nuevamente nos encontramos con uno de los elementos más persistentes en las concepciones utópicas de todos los tiempos, ahora como causa de un proceso dinámico que combina el progreso real de unos pocos con la miseria y la angustia creciente para un número cada vez mayor de personas.

Si se quisieran reunir en un cuadro sinóptico los diagnósticos y las propuestas de los autores utópicos reseñados —tarea que exigiría un tratamiento detallado de todos los textos y que aun así incluiría una cierta dosis de simplificación y generalización— sin duda, nos encontraríamos en este cuadro con los siguientes elementos: el ataque a la irracionalidad de la persistencia de un orden fundamentalmente feudal en una nueva sociedad industrial; la identificación de las instituciones que petrifican el orden social vigente y oprimen y dividen a los pueblos (tales como las iglesias, la familia y el Estado); la detección del antagonismo creciente entre ciudad y campo a causa del desarrollo económico; la relación entre la desigualdad en la sociedad y la desigualdad en el seno de la familia; la relación entre la naturaleza humana y su ambiente sociocultural histórico y también, aunque con menor frecuencia, la indicación de las relaciones antagónicas entre capital o propiedad y trabajo productivo, o entre las relaciones políticas y las relaciones sociales reales.

Por consiguiente, las proposiciones más recurrentes se centran en la abolición de la propiedad privada y el establecimiento de la comunidad de bienes —ya fuera a nivel de la comunidad local o de la nación— como garantía de una situación *real* de igualdad y libertad. Asimismo, se proponía el establecimiento de un nuevo tipo de relaciones sociales (como ciudadanos y como hombre y mujer), la subordinación del sistema económico al consenso político (lo que llevaría a la supresión del antagonismo ciudad-campo y a una situación de trabajo suficiente y humanamente satisfactoria para todos); también se prefiguraron la desaparición del Estado político prevaleciente en el

sistema capitalista de la época y la abolición de las barreras nacionales. Los dos elementos angulares de los que partían estas concepciones de un nuevo orden eran, por una parte, el avance tecnológico científico alcanzado y, por otra, la fe en el virtual triunfo de la razón y de la buena voluntad de los seres humanos, que se impondría con más facilidad en condiciones sociales más humanas.

“Lo que trae felicidad en vez de miseria no siempre tiene que ser agradable en sí mismo”, comenta Ernst Bloch en su reseña de los socialistas utópicos, y recuerda, de esta manera, que también las concepciones de estos autores participan de los rasgos típicos de otros muchos escritos utópicos: el nuevo orden tiene un carácter no pocas veces algo forzoso (frente a un desorden establecido con base en el caos de las relaciones contractuales que en realidad no lo eran, se tiende a enfatizar que el nuevo orden es, ante todo, un *orden*), de inmutabilidad (para garantizar para siempre sus conquistas) y de ahistoricidad estática, incluso en aquellos momentos donde originalmente se había partido de un proceso (como en lo referente al desarrollo tecnológico o a la dinámica del conflicto social). La sociedad nueva es, todavía, la isla lejana, el país del futuro sin futuro...

Los diagnósticos y las proposiciones de los socialistas utópicos hacen recordar inmediatamente las primeras formulaciones de las ciencias sociales en proceso de constitución. Este proceso no debe concebirse, tal como lo ha mostrado convincentemente Thomas S. Kuhn, como un proceso de acumulación lineal de conocimientos, datos empíricos y formulaciones teóricas. Más bien se trató de un proceso sumamente complejo de aciertos, avances, retrocesos, proposiciones y reformulaciones simultáneas y sucesivas, un proceso en el que formulaciones y científicos se oponían en relaciones de conflictos y de alianzas cambiantes, un proceso colectivo del que emergía finalmente un conjunto de proposiciones teóricas y metodológicas ampliamente aceptadas.

En el proceso de desarrollo de las ciencias sociales —hay que recordar que éstas ya en sus comienzos se ramifican en antropología y sociología, aunque las divisiones a veces no hayan sido muy claras— confluyeron ciertos elementos tradicionales de las doctrinas de la

filosofía político-social, de las teorías económicas clásicas de Adam Smith, Thomas Malthus, David Ricardo, Jean Baptist Say y John Stuart Mill, la metodología y ciertos resultados de las ciencias naturales recién emancipadas del control eclesiástico y las formulaciones filosóficas de una teoría general de la evolución. Es decir, durante ciertas épocas, vistas desde hoy, la situación de los científicos sociales incipientes no parecía muy diferente de la de los socialistas utópicos, ya que ambos formulaban conjuntos contradictorios de análisis y propuestas. De una manera similar a la de los socialistas utópicos, se enfrentaron al reto de explicar los cambios experimentados en sus propias sociedades, entender la existencia de órdenes sociales diferentes en otros continentes o épocas históricas, diagnosticar las causas de la simultaneidad del progreso para algunos y la situación de miseria inhumana de los demás, pronosticar el desarrollo futuro de la organización social y política y encontrar los mecanismos a través de los cuales fuese posible su modificación o dirección.

Uno de los retos básicos consistía —y, al parecer, sigue sin solución convincente— en los esfuerzos de definir claramente el campo mismo de estas nuevas ciencias empíricas y de aislar el llamado fenómeno social o cultural, de lo biológico-natural, lo psicológico-mental o lo filosófico-doctrinal; los primeros intentos significativos de *El matrimonio primitivo* (1865) de John Ferguson McLennan (1827-1881) o *Las reglas del método sociológico* (1895) de Émile Durkheim (1858-1917) todavía despiertan interés entre los estudiosos de estas materias. La fuerte influencia de las ciencias naturales podría verse como elemento adicional para la persistencia de los rasgos estáticos en las concepciones utópicas de la época. En esta amalgama de ideas, visiones, proposiciones e interpretaciones sobre las sociedades humanas del siglo XIX, se ve cómo los *análisis* de los socialistas utópicos más tarde formarían parte de teorías sociales empíricas (como el condicionamiento del individuo por sus medios ambientes), otros siguen en discusión (como la naturaleza del Estado político) y otros más han sido definitivamente descartados (como la teoría de clases sociales de Saint-Simon); algunos de estos autores utópicos son incluso

contados entre los fundadores de las ciencias sociales (como Saint-Simon en sociología o Fourier en psicología social). La falta de tratamientos sistemáticos desde un punto de vista de la historia de la ciencia, impide aquí, sin embargo, la presentación más exacta de estas interrelaciones entre escritores utópicos y científicos sociales de la época.

El caso más claro de esta interrelación, sin embargo, parece ser el de Friedrich Engels y Karl Marx, quienes se refirieron explícitamente, en repetidas ocasiones y en varias de sus obras, a muchos de los autores reseñados. Las obras más conocidas al respecto son *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880) de Engels, y *La miseria de la filosofía* (1847) de Marx. Es importante señalar que, en su crítica, no desecharon simplemente los aportes de los socialistas utópicos. Recuérdese, a modo de ejemplo, que Engels comentó sobre Fourier: “Nosotros 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 ver”.

Estos aportes, sin embargo, adquirieron un nuevo y muy distinto significado a partir de la rectificación de la economía política clásica, el descubrimiento de la plusvalía, el análisis del trabajo como elemento antropológico central y la inserción del proceso político-social —con sus praxis correspondientes— en un esquema evolutivo más amplio y fundamentalmente abierto. Se estableció, así, una nueva relación entre el proceso sociohistórico y la estrategia política (aunque ésta fuera desfigurada más tarde por ciertas tendencias de pensamiento marxista) y, por consiguiente, se estableció una nueva relación entre el análisis científico y la acción transformadora de la sociedad. El hecho de que estos primeros análisis del materialismo histórico hayan identificado a una gran parte de los más explotados de la época (los obreros industriales) como la fuerza motriz del cambio y como los principales beneficiarios del mismo, ubica a los escritos de Marx y Engels en la tradición utópica milenaria. Aunque esta tradición tuvo que modificarse y ampliarse en el transcurso de las fases subsiguientes de la evolución social, se prometía ahora, sobre una base científica, un *reino de la libertad* futuro.

Con el nacimiento de las ciencias sociales y su consolidación, la novela política había perdido una de sus funciones más importantes: ser intento de análisis de la situación social existente como base para un proyecto mejor. De hecho, el abandono de la forma literaria acostumbrada ya había sido un indicio claro en este sentido. Pero con la falsificación de los análisis realizados por los socialistas utópicos (que se manifestaba principalmente en sus intentos definitivamente infructuosos para cambiar la situación), tenían que desmoronarse también sus proyectos y concepciones más amplios. En suma, el pensamiento utópico como forma de análisis social había concluido con su función histórica —en el mejor de los casos podía sobrevivir como una forma precientífica— hasta que en *Las noticias de ninguna parte* se vislumbró un cambio: se regresó a la novela política, pero desde un ángulo de la lucha política y con base en los primeros resultados de las ciencias sociales.

Ya se ha indicado qué tan poco homogéneo se presenta el conjunto de las ciencias sociales de la época. La bifurcación básica puede encontrarse entre una sociología interesada principalmente en la sociedad industrial contemporánea y una etnología o antropología sociocultural orientada hacia la evolución histórica de la humanidad, las civilizaciones antiguas y los pueblos no-europeos. Pero la bifurcación más importante es, sin duda, aquella que dividía las ciencias sociales entre las que aceptaban el orden social existente y, a lo sumo trataban de reformarlo en algunas de sus partes, y las que partían de la impugnación global del desorden establecido tratando de proponer proyectos alternativos. Esta línea divisoria se puede encontrar —entonces, como hoy— en todas las ramificaciones de las ciencias sociales. Solamente la segunda puede entenderse realmente como heredera del impulso utópico donde el análisis es, al mismo tiempo, denuncia de condiciones que no permiten la realización humana plena, donde la proyección científica se combina con el anuncio de un mañana mejor y donde la praxis científica forma parte de una estrategia más amplia para una transformación social que quiere realizar los sueños utópicos populares milenarios.

## UTOPIÁS Y ANTIUTOPIÁS

Al parecer, *Noticias de ninguna parte* (1890) de William Morris es un caso algo extemporáneo. Después de muchas décadas en las que el pensamiento utópico había adoptado formas y rumbos diferentes, y después de haberse mezclado hasta lo irreconocible con las ciencias sociales nacientes, surge esta novela política como instrumento de denuncia y de anuncio, de análisis y de proyecto y, más que nada, como un instrumento de apoyo a los movimientos socialistas de la época en Inglaterra. En las novelas políticas de esos años y de las décadas siguientes, sin embargo, prevalecen las tendencias opuestas de tal manera que se puede hablar abiertamente de antiutopías.

Tal es el caso, por ejemplo, de *A través del zodiaco* publicada en 1880 por Percy Greg (1836-1889). Donde después de un largo periodo de lucha de clases se ha establecido en el planeta Marte el régimen comunista, pero sus resultados desastrosos en todos los órdenes están a la vista de los visitantes terrestres. De manera similar, en los *Cuadros del futuro socialista* (1891) el conocido político alemán Eugen Richter (1838-1906), liberal y opositor de las ideas de August Bebel, presenta en forma satírica los problemas de la vida diaria en una Alemania socialista: los intereses privados, familiares y profesionales tienen que subordinarse a la razón de Estado, toda la vida está estrictamente reglamentada, pero termina en el caos.

La misma tendencia de oposición a un cambio orientado hacia el socialismo se encuentra en las numerosas novelas políticas de Herbert G. Wells (1886-1946) para quien el socialismo debe ser algo así

como un mecanismo de humanización del capitalismo, ya que “ocurra lo que ocurriere, el ser humano permanecerá siempre sometido a la ley de la competencia”. En *Una utopía moderna* de 1905 propone un término medio entre el socialismo de Estado y el capitalismo de la época:

Para el observador, tanto el individualismo como el socialismo son llevados, hasta sus últimas consecuencias, a un absurdo total. El primero convierte a los seres humanos en esclavos de los violentos y los ricos; el segundo los hace vasallos de los funcionarios del Estado. Pero el camino de la cordura corre —aunque en ocasiones sinuosamente—, quizá, por un punto equidistante entre ambos... Debemos asegurar a todos el techo y el pan, la salud y el orden, pero también la posibilidad de iniciativa.

Años más tarde, en *Hombres como dioses* (1923), H. G. Wells esboza la imagen de una sociedad utópica mucho más libre que en anteriores ocasiones, pero no se desvincula de su esquema fundamental. Es interesante también ver cómo, por lo general, los cambios necesarios para transformar la sociedad son realizados por príncipes, ingenieros, sacerdotes o personas ilustradas, pero nunca por los obreros que suelen ser caracterizados como seres inferiores. Congruente con su obra, H. G. Wells afirma la posibilidad de muchas utopías sucesivas: “Habrá aún muchas utopías. Cada generación creará su propia versión de la república ideal, que será algo más certera, completa y real que las anteriores y cuyos problemas se asemejarán cada vez más a los de la realidad”.

Otra antiutopía muy marcada es *La gran bestia* de Horace Newte, publicada en 1907, donde se muestra una Inglaterra socialista en el año 2020: un pueblo sometido a un aparato de Estado totalitario, donde la tradición occidental ya no puede generar un cambio, por lo que éste es esperado de pueblos africanos o asiáticos.

De hecho, estas antiutopías se inscriben también en una larga tradición de novelas políticas utilizadas como armas para combatir, en un primer momento, las utopías populares medievales y, posteriormente, a partir de fines del siglo XIX, los movimientos políticos

herederos de esos mismos sueños. La primera de ellas fue *Un mundo distinto pero igual*, escrita alrededor del año 1600 por el obispo inglés Joseph Hall (1574-1656). En ella se describe un viaje a un país en la Tierra Desconocida del Sur, compuesto por cuatro provincias caracterizadas por conductas que, en la sociedad presente, son consideradas como vicios: la provincia de los glotones y los borrachos, de los necios, de los tramposos que viven a costa de sus vecinos y, finalmente, la provincia donde mandan las mujeres en vez de los hombres. Desde entonces encontramos toda una serie de novelas políticas de este tipo en las que se ridiculizan sueños y rituales populares imputándoles intenciones egoístas, infantiles o simplemente antihumanas. En ellas, la utopía popular o el nuevo orden se agota en un país de “todo está hecho”, donde los “haz-lo-que-quieras” viven una vida sin problemas, pero a costa de haber aceptado “el vivir como ostras” como lo resume otra antiutopía de este género.

Más ampliamente conocidas, sin embargo, son las antiutopías de otro tipo. En ellas se expresan y se pintan temores sobre el rumbo que el mundo ha tomado; se anticipa un final caótico y espantoso con base en ciertas tendencias y hechos observados del mundo actual. Naturalmente, aquí ya no se trata de estados planetarios, sino que el proceso descrito se desenvuelve en la tierra misma.

Un ejemplo temprano es el cuento *La máquina se detiene*, escrito por Edward Morgan Forster en 1909, donde el mundo ha llegado a tal grado de desarrollo tecnológico que se asemeja a una máquina gigantesca y los seres humanos están perdiendo el dominio de las máquinas que han creado. No puede mencionarse esta obra sin pensar en *Frankenstein o el nuevo Prometeo*, novela publicada en 1818 por Mary Shelley (1797-1851), hija del escritor con tendencias utópicas William Godwin (1756-1836), que anticipa la pérdida de control del ser humano sobre su propia obra. Pero el ejemplo ya clásico de este tipo de antiutopía es, sin duda, *Un mundo feliz*.

La sociedad de *Un mundo feliz* se presenta como una totalmente estable y organizada que se basa en los avances tecnológicos logrados hasta entonces. Es una sociedad estrictamente estratificada en castas cuyos miembros tienen características biológico-mentales con las que son criados en laboratorios para el desempeño de determinadas

funciones según las necesidades de la colectividad. La “hipnopedía”, la enseñanza mediante el sueño durante la infancia, contribuye al mantenimiento de esta estratificación: “Sesenta y dos mil cuatrocientas repeticiones crean una verdad”. Trabajo y descanso, diversión y vida sexual están estrictamente reglamentados para cada una de las castas. El “soma”, una droga que es “el cristianismo sin lágrimas y que tiene todas las ventajas del cristianismo y del alcohol sin ninguno de sus inconvenientes” juega un papel importantísimo en la eliminación de problemas sociales e individuales que pudieran surgir por posibles fallas en el acondicionamiento biológico o mental de los individuos. Para los miembros de esta sociedad, el orden social y el acondicionamiento descrito se complementan en forma ideal: “Todos estamos felices”.

“Estabilidad” —así lo expresa uno de los más altos funcionarios de este orden—, “estabilidad. La necesidad primera y última. Estabilidad, de ahí todo esto”. Y otro funcionario concretiza: “Este es el secreto de la felicidad de la virtud: amar lo que uno *tiene* que hacer. Todo condicionamiento tiende a esto: a lograr que la gente ame su inevitable destino social”. Naturalmente, en este orden donde “la verdad es una amenaza, la ciencia un peligro público”, el individuo no cuenta mucho: “¿Qué es el individuo?... Podemos fabricar otro nuevo con la mayor facilidad; tantos como queramos. La heterodoxia amenaza algo mucho más importante que la vida de un individuo; amenaza a la propia sociedad...”, explica el mencionado alto funcionario. Ante este orden, un “salvaje” de una reservación india en Nuevo México quien, por una serie de circunstancias es introducido a la civilización descrita, no encuentra otra forma de rebelión y de salida que el suicidio.

En 1958, el escritor inglés Aldous Huxley (1894-1963) afirmó en *Nueva visita al mundo feliz*, cómo el avance tecnológico y político de los años recientes ya había verificado parcialmente la horrorosa visión de futuro que él había proyectado originalmente para el siglo XXVI:

En 1931, cuando fue escrito *Un mundo feliz*, yo estaba convencido de que se disponía todavía de muchísimo tiempo... en este tercer cuarto del siglo XX de la era de Cristo y mucho antes de que termine el

siglo 1 d. F. (después de Ford), me siento mucho menos optimista que cuando escribía *Un mundo feliz...* La pesadilla de la organización total, que yo situaba en el siglo VII después de Ford, ha surgido del inocuo y remoto futuro y nos está esperando ahí mismo, a la vuelta de la esquina.

Tal vez podría distinguirse de estas antiutopías un subtipo algo diferente, aunque esencialmente similar. Éste estaría ejemplificado por *1984* (escrito en 1948) de George Orwell (1903-1950). En el año señalado por el título, el mundo se encuentra dividido en tres superestados, aislados totalmente entre sí, en guerra continua y en condiciones sociales casi iguales: “En los tres existe la misma estructura piramidal, idéntica adoración a un jefe semidivino, la misma economía orientada hacia una guerra continua”. Así, Oceanía, el país donde se desarrolla el argumento, es la nación de una pesadilla asfixiante con su estratificación social rígida; su sistema de vigilancia perpetuo por medio de las “telepantallas”; la omnipresencia del “Gran Hermano” y de la propaganda política; su “neolengua”, el nuevo idioma oficial que ayuda en la eliminación de pensamientos heterodoxos; y la desfiguración constante del pasado según convenga a los intereses momentáneos de la casta gobernante. Para los disidentes la hipocresía frente a “la policía del pensamiento” es la única manera de tratar de sobrevivir, pero en caso de ser descubiertos (lo que casi siempre sucede) son aniquilados físicamente o destrozados en su personalidad.

Aquí, al igual que en *Fahrenheit 451* (1953), del escritor estadounidense Ray Bradbury (1920-2012), el orden futuro se presenta como el resultado inevitable de un proceso tecnológico-económico y/o sociopolítico; frente a éste, el orden actual pareciera ser inmensamente preferible. Películas como *Z. P. G. natalidad prohibida*, *Rollerball*, *Fuga en el siglo XXIII* o *Cuando el destino nos alcance* contribuyen ahora a popularizar esta misma concepción, pero la combinan con los, actualmente tan discutidos, argumentos sobre la destrucción ecológica progresiva y la llamada explosión demográfica. Todo parece indicar que este tipo de novela política aún no se ha agotado.

La visión del futuro de quienes las escriben es negra: el desarrollo tecnológico desatado y cada vez menos controlable, la evolución

aparentemente autónoma de las instituciones sociales, la agudización creciente de conflictos de intereses en el seno de la sociedad humana tienden a llevar al caos, a la destrucción o a condiciones de vida honestamente infrahumanas. Por ello, la única alternativa sugerida —la *utopía* que se vislumbra en estas *antiutopías*— es el *status quo*. Tal vez tenga razón Arthur L. Morton cuando afirma que estas utopías tienen que interpretarse como las expresiones de una clase social, que ante el reconocimiento de un proceso histórico incontenible o ante la decisión política manifiesta de las masas populares, cae en la desesperación cada vez más profunda. Ante la amenaza de tener que ceder su posición dominante —adquirida bajo un signo utópico a partir de la Revolución francesa— le queda la posibilidad de tomar la bandera de un cambio aparente y poco profundo para mantener a toda costa, y con argumentos arraigados en la ética liberal-cristiano-occidental, el orden actual, o de buscar medios para la eliminación de los conflictos sociales con base en un cambio en la naturaleza del ser humano. *Una tierra desconocida* (1942) del político y diplomático inglés Herbert Louis Samuel (1870-1963) muestra en la “suturización”, una operación mediante la cual se pueden modificar las capacidades intelectuales de los seres humanos. Dicha modificación conllevará un cambio social sin que se necesite un reajuste profundo del orden actual.

Un caso especial en la literatura utópica moderna es *El viaje de mi hermano Alexej al país de la utopía campesina*, publicado en 1920 por el economista ruso Aleksandr Vasílievich Chayánov (1888-1937) bajo el pseudónimo de Iván Kremnev. En medio de las discusiones agitadas sobre el curso de la política en el campo ruso posrevolucionario, en las que se vislumbra ya la amenaza de la colectivización stalinista, se presentan aquí “los nuevos principios sociales sobre los cuales la vida rusa fue construida después de la revolución campesina de los años treinta”. De esta forma, se explica al visitante del año 1984 que “no tuvimos necesidad de algún principio *nuevo*; nuestra tarea fue consolidar los *antiguos* y centenarios principios”. Como consecuencia, puede decirse de los campesinos parcelarios que “cada trabajador es un creador, cada manifestación de su individualidad representa el arte del trabajo”.

Finalmente, es necesario comentar aquí un último género literario relacionado con las novelas políticas contemporáneas. En muchas de ellas se encuentran elementos como los viajes interplanetarios, los estados continentales o mundiales, los avances tecnológicos increíbles y las relaciones sociales profundamente transformadas, condicionadas y posibilitadas precisamente por estos avances. Todos estos elementos adquieren posteriormente un carácter más temático en la literatura de ciencia ficción (donde incluso puede distinguirse un subgénero de “política-ficción”).

Ya se ha comentado la importancia de este elemento en muchas novelas políticas (*La Nueva Atlántida* nos presenta el primer ejemplo), pero el contenido utópico en la mayoría de ellas es tan diminuto —en caso de existir— que no podrán ser consideradas novelas políticas en el sentido que el término tiene en este ensayo. Más bien parecen tener la misma relación frente a éstas, que las novelas del escritor francés Julio Verne (1828-1905) tienen con respecto a las utopías decimonónicas, donde se encuentra, según el historiador francés Jean Chesneaux, una especie de “eco” del socialismo utópico. Se trata, pues, más bien de un género literario como la novela policiaca, aunque con excepciones muy interesantes.

Para evaluar estos géneros literarios y aislar correctamente su contenido utópico, resulta nuevamente de suma importancia relacionarlos con el desarrollo de las ciencias sociales. En su mayoría, son simplemente literatura fantástica. Con respecto al orden social, algunas contienen elementos de crítica y tal vez también de sueño (como puede ser el caso de otro género fantástico muy interesante: la fábula, uno de cuyos ejemplos más recientes es *La colina de Watership* del escritor inglés Richard George Adams), pero ya no de anticipación deseada y mucho menos de modelo. Una vez más, es llamativo ver cómo esta última función (la creación de modelos) se ha convertido en el campo de una nueva ciencia: la futurología, que con base en la extrapolación de tendencias tecnológicas y sociales actuales —o sea, en forma semejante a las antiutopías— retrata el futuro probable y propone mecanismos para modificarlo en un sentido o en otro.

Pero de nuevo hay que recordar que las mencionadas antiutopías contemporáneas no nacieron simplemente como oposiciones a utopías existentes o con base en la extrapolación pesimista de tendencias actuales del mundo occidental. Más bien, tienen que interpretarse ante el trasfondo de movimientos y realizaciones políticas que, a su vez, tienen cierto origen utópico. Ya se ha mencionado la importancia del socialismo inglés para el desarrollo de utopía y antiutopía. En el siglo XX, la Revolución de Octubre y la extensión del socialismo ruso en toda Europa oriental pueden dar una clave importante para entender estas utopías. De la misma manera en que Marx y Engels habían sido vistos como los herederos de los sueños populares milenarios a los cuales dieron un fundamento de carácter científico, la Rusia posrevolucionaria que se basaba en sus teorías, aparecía ahora como una especie de utopía realizada, el primer país de los obreros y los campesinos, el primer país con los pobres en el poder. Ya no se trataba de una colonia modelo diminuta y de poca duración, sino de un Estado con muchos millones de habitantes que procuraba extender su tipo de régimen a los países vecinos y, después, a los países del tercer mundo. Aun sin poder ocultar el costo social del proceso —gran parte del cual quedó por mucho tiempo en la oscuridad—, esta sociedad, bajo un nuevo orden, mostraba además un potencial inaudito en el orden económico-industrial y militar. Al mismo tiempo, se convirtió en una fuerza propagandística de sus ideales oficiales presente en, prácticamente, todos los países occidentales, además de no dejar nunca la pretensión de patrocinar un cambio a nivel mundial. Durante miles de años las utopías sociales habían sido ridiculizadas como ingenuas, dice Ernst Bloch sobre este caso “hasta que algo así empezó a comenzar realmente, pero no en una isla soñada sino en un país además inmenso —hecho por el cual se congeló la risa”.

Pero ésta no era la única, aunque sí la más fuerte y desafiante, anticipación de un mundo nuevo para quienes se sentían identificados para siempre con el orden existente. Una amenaza semejante parecía provenir de los movimientos anarquistas y sus realizaciones en forma de comunidades locales y movimientos regionales como, por ejemplo, en España donde, además, demostraron ser posibles tanto

en el campo rural como en el mundo ciudadano-industrial. Su ataque al Estado —y el llamado a su abolición o destrucción junto con el fin de las instituciones que, de manera semejante a él, representaban el principio de la dominación del ser humano sobre el ser humano— sigue siendo percibido como una amenaza tan grave al orden social que, hasta el día de hoy, se suelen utilizar en amplios estratos, sin justificación empírica alguna, los conceptos de *anarquismo* y *terrorismo* como sinónimos.

Una versión interesante pero generalmente domesticada (de la misma manera en que el pietismo se presenta como versión domesticada de los movimientos quiliásticos) de este movimiento puede encontrarse en casi todas las organizaciones cooperativas de los países occidentales. *Caminos en utopía* (1950) del filósofo austriaco-israelí Martín Buber (1878-1965) relata los elementos comunes entre cooperativismo y anarquismo, pero muestra también sus diferentes realizaciones, centrándose más que nada en el movimiento de los *kibbutz* que ha ejercido, durante largo tiempo, una fuerte atracción para muchos de los que han buscado modelos de una sociedad nueva.

Finalmente, es necesario considerar —no tanto por sus efectos reales de transformación sino por la amenaza al orden social que significan para muchos contemporáneos— aquellos grupos y movimientos que, de un modo bastante reactivo y espontáneo, se han originado en los estratos medios de casi todas las sociedades europeas y estadounidenses, así como en los estratos oligárquicos del tercer mundo. Podrían mencionarse aquí las famosas “comunidades” de los años sesenta, los grupos ecológicos y de vida alternativa actuales, algunos de ellos siempre vinculados con movimientos políticos más amplios. Los intentos de organizar las relaciones sociales al interior de estas comunidades de un modo distinto y sobre bases diferentes a las de la sociedad más amplia —por ejemplo, nuevos tipos de relaciones sexuales y afectivas; la eliminación de los elementos de coerción y represión impuestos por las normas sociales existentes; los intentos por superar la división social y sexual del trabajo a través de una estricta rotación de todas las funciones; y los principios colectivos en que se basan la educación de los niños y la administración de los bienes— constituyen, de alguna manera, la realización incipiente de

una utopía, y son, en consecuencia, rechazados por los representantes del orden existente.

Algo semejante se podría decir de muchas manifestaciones de conducta de amplios estratos sociales, especialmente en su etapa juvenil, que el filósofo germano estadounidense Herbert Marcuse (1898-1979) ha caracterizado adecuadamente en *El fin de la utopía*: “quiero indicar que hoy hay, efectivamente, en la sociedad tendencias —anárquicamente sin organizar, espontáneas— que anuncian la ruptura total con las necesidades imperantes en la sociedad represiva”. Aunque admite que estos fenómenos y grupos no poseen “en sí mismos fuerza transformadora alguna”, señala que “un día, junto con otras fuerzas distintas y mucho más objetivas” pueden cumplir con cierta función revolucionaria. “Se añade a esto la rebelión moral sexual, que se vuelve contra la moral dominante y que como factor de desintegración no puede dejarse de tomar en serio, como puede verse por la reacción que provoca”. En otras palabras, esta *contracultura* o *cultura de protesta* se muestra, aunque restringida a una capa social limitada en los países occidentales y más todavía en América Latina, en cierto modo como depositaria de elementos utópicos en el sentido original de la palabra: rechazo al orden actual, indicación de sus momentos más represivos y anuncio de la posibilidad de un mundo diferente.

Movimientos del tipo que se acaba de mencionar, sin embargo, se distinguen muchas veces de las utopías sociales anteriormente reseñadas en un punto importante: el carácter universal de la transformación del mundo, presente en la utopía genuina, se atenúa hasta su virtual desaparición en estas utopías de grupo, que se limitan a expresar una visión del mundo basada casi exclusivamente en intereses particulares, aunque estos no sean simplemente individuales.

Como un caso muy especial dentro de esta categoría *utopía de grupo* hay que mencionar aquellas formas del movimiento feminista en las que se sueña con una sociedad moldeada unilateralmente según las aspiraciones y los deseos de un sexo que se experimenta como *débil* no por su naturaleza, sino por la represión en la que lo mantiene la dominación masculina. Elementos semejantes pueden encontrarse

en ciertas tendencias y fases de los movimientos juveniles europeos de las primeras tres décadas del siglo, donde la rebeldía de los jóvenes (aunque no exclusivamente de jóvenes de edad), en su mayoría hombres, se mezclaba fuertemente con concepciones de la época romántica y del redescubrimiento, así como con una revaluación positiva de la naturaleza, de las costumbres, de conceptos medievales y de épocas históricas más antiguas. En ambos casos, sin embargo, el impulso transformador quedó y queda sumamente limitado porque sus propios criterios de identificación les impiden a estos movimientos incluir a sectores más amplios de la sociedad. Un *análisis* diferente del orden actual (es decir, en términos de otros antagonismos dominantes distintos a los de la oposición hombre-mujer, padres-hijos o ciudad-campo), sin embargo, asignaría valencias diferentes a estos criterios y disolvería a estos grupos o los integraría en fuerzas sociales de perspectivas más amplias y —en el sentido literal de la palabra— más *radicales*.

Más difíciles de analizar con respecto a sus implicaciones utópicas —por su ambigüedad histórica— son los movimientos políticos que se basan en un programa de identidad étnica. Por una parte, pueden ser adscritos al tipo que acaba de mencionarse y donde el mismo criterio identificador para la movilización constituye la barrera que impide una transformación global. De esta manera, el movimiento en cuestión sólo puede llevar, si tiene éxito, a una nueva dominación etnosocial, sólo que con contenidos distintos, o bien al aislamiento (hoy en día, de hecho, imposible) de una etnia.

En varias regiones de África, sin embargo, parece haber indicios de que la utopía étnica no tiene que oponerse necesariamente a la lucha por la liberación nacional (de un modo semejante al siglo XIX, cuando las concepciones del filósofo alemán Johann Gottfried Herder (1744-1803) sobre la revitalización de elementos étnicos para la unificación nacional alemana, no se oponían a la aceptación de un orden cultural mundial sin necesidad del imperialismo). También ciertas corrientes en los movimientos de los negros en Estados Unidos son ejemplo de un movimiento político que sobre la base de la revitalización étnica propugna un cambio radical en toda la sociedad y

no sólo en función de los intereses étnicos propios. Por razones de complementariedad, pero como caso aparte, hay que mencionar también el movimiento sionista que tuvo su novela política programática en *El estado judío*, publicada en 1896 por el periodista y escritor austrohúngaro Teodoro Herzl (1860-1904).

En este contexto, es necesario recordar los comentarios sobre los contenidos utópicos del folclore popular. Tanto allá como aquí, el espectro del fenómeno utópico es sumamente amplio: va desde los elementos utópicos casi irreconocibles en la protesta contra la dominación actual —basada en un mito de la edad de oro evocada con nostalgia—, hasta la visión resplandeciente de una comunidad de hermanos y hermanas libres e iguales. Abarca, asimismo, desde la reafirmación cerrada de costumbres y símbolos que simplemente identifican a un grupo social reprimido o una etnia marginada, hasta el descubrimiento de una imagen más profunda del ser humano, que podría ser la del ser humano nuevo en un mundo nuevo.

Es obvio que las imágenes contemporáneas —y, desde luego, no sólo ellas— se presentan con cierta ambigüedad. Por un lado, aparece el movimiento de los elegidos que buscan establecer un orden social dominado por ellos mismos (determinado únicamente en función de sus intereses); por otro, el movimiento utópico que ha constatado que sus impulsos particulares no pueden realizarse sin estar integrados en un proyecto más global. De igual modo, encontramos, por un lado, la realización del nuevo orden dentro de un pequeño universo voluntariamente limitado, que se aísla de la sociedad mayor y, por otro, la incorporación de estas realizaciones como partes de una estrategia que se nutre de la visión de un mundo nuevo. Comunas *hippies*; movimientos estudiantiles; grupos religiosos de tipo espiritualista, pentecostalista o escatológico; consumidores de drogas de todo tipo; así como los símbolos contemporáneos de protesta —canciones, conductas y formas de vestir—; y los movimientos feministas y étnicos presentan estos elementos de ambigüedad. Se trata de una ambigüedad similar a la de las doctrinas de las ciencias sociales y a las declaraciones de sus administradores; sólo la realización práctica permitirá evaluar la verdadera calidad de su contenido utópico.

## IDEOLOGÍA, UTOPÍA, RACIONALISMO Y MARXISMO

La ambigüedad de la que hablamos anteriormente se hace presente, de alguna manera, en la obra que abre una discusión teórica hasta nuestros días sobre las características del pensamiento utópico, sus implicaciones y potencialidades, su utilidad, su necesidad y sus peligros. Es la obra *Ideología y utopía* del sociólogo de origen austrohúngaro Karl Mannheim (1893-1947), publicada en 1929.

Karl Mannheim parte de la existencia de un estado de espíritu que “resulta desproporcionado con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar, que trasciende la realidad y que se aparta de la realidad”. Hay dos formas de este estado de espíritu o de esta mentalidad: la ideología y la utopía. Las ideologías son aquellas concepciones que se integran orgánica y armoniosamente en la concepción del mundo característico de la época correspondiente, es decir, en tanto que no ofrecen posibilidades revolucionarias.

Las ideologías son las ideas que trascienden la situación, que nunca consiguen realizar *de facto* los contenidos que proyectaban. Aunque con frecuencia llegan a ser motivos bien intencionados en la conducta subjetiva del individuo, su sentido es casi siempre falseado cuando son realmente llevados a la práctica. La idea del amor fraternal cristiano, por ejemplo, dentro de una sociedad que se base sobre la servidumbre feudal, es sólo una idea irrealizable, y en ese sentido es puramente ideológica, aunque su pleno significado constituya, de buena fe, un motivo de la conducta del individuo. No es posible vivir de modo consecuente a la luz del amor fraternal cristiano en una sociedad que no está organizada sobre el mismo principio. El individuo, en su conducta personal, se ve siempre obligado —en tanto que no se dedica a destruir la estructura social existente— a renunciar a la realización de sus intenciones más nobles.

Dialécticamente opuesta a la ideología está la utopía:

Las utopías trascienden también la situación social, puesto que orientan asimismo la conducta hacia elementos que esa situación, en el

grado en que ésta se realiza en el tiempo, no contiene. Pero, no son ideologías en tanto y en la medida en que consiguen, por medio de una actividad de oposición, transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones.

También la relación entre utopía y orden social existente es dialéctica: “[...] cada época permite la aparición (en grupos sociales diversamente localizados) de aquellas ideas y valores en los que están contenidas, en forma condensada, las tendencias no realizadas y no consumadas, que representan las necesidades de esa época”.

Distincuir entre utopía e ideología es, en cualquier caso, sumamente difícil, afirma Mannheim, pero señala que “los representantes de un orden determinado pondrán la etiqueta de utopía a todas las concepciones de la existencia que, *según su punto de vista*, no puedan, en principio, ser realizadas nunca” y sigue más adelante:

Siempre que una idea es motejada de utópica, lo es, por lo general, por el representante de una época que ya ha pasado. Por el contrario, la exposición de las ideologías como ideas ilusorias adaptadas al orden actual, es generalmente la obra de los representantes de un orden de existencia que está aún en proceso de formación. Es siempre el grupo dominante, que está de completo acuerdo con el orden existente, el que determina lo que debe ser considerado como utópico, mientras que el grupo en ascenso, que se halla en conflicto con las cosas tal y como son, es el que determina lo que debe ser considerado como ideológico.

Finalmente, la eficacia histórica se convierte en el criterio para distinguir lo ideológico de lo utópico:

Pero si miramos al pasado, parece posible encontrar un criterio bastante adecuado para diferenciar lo ideológico de lo utópico. Este criterio es el de su realización. Las ideas que, con posterioridad, resultaron haber sido meras representaciones falsas de un orden social pasado o potencial, fueron ideológicas; mientras que aquellas

que fueron oportunamente realizadas en el orden social subsecuente, fueron utopías relativas.

Dos implicaciones importantes de este criterio son, por un lado, que la mentalidad utópica es algo más que un simple conjunto de deseos: se trata, precisamente, de “ideas que trascienden la situación... (y que producen) un efecto transformador en el orden histórico-social existente”; y, por otro, que “una utopía efectiva no puede ser, a la larga, obra de un individuo, puesto que el individuo no puede por sí solo desgarrar por completo la situación histórico-social”.

En otro lugar, Karl Mannheim distingue la utopía relativa de la utopía absoluta al centrar su análisis solamente en la primera (“lo que parece ser irrealizable solamente desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente”), ya que la segunda sería un simple proyecto del deseo. Finalmente, discute cuatro tipos históricos de mentalidades utópicas: el quiliasmo de los anabaptistas, el humanismo liberal del racionalismo, la mentalidad conservadora y la utopía socialista-comunista. En la situación actual, la necesidad de la utopía es “la necesidad de un imperativo para que nos impulse hacia adelante”. La razón es sencilla: “La única forma en la que el futuro se nos presenta es en forma de posibilidad, mientras que el imperativo, el *debemos*, nos dice cuál de esas posibilidades debemos escoger... De las dos tendencias en conflicto del mundo moderno —la tendencia utópica, por un lado, que lucha contra una corriente complaciente que acepta lo actual y, por otro—, “resulta difícil decir, de antemano, la que vencerá finalmente, pues en el curso de la realidad histórica tal triunfo pertenece aún al futuro”. Pero el fin de la utopía sería también el fin de la historia: “La desaparición de la utopía causa un estado de cosas estático en el que el mismo ser humano llega a ser nada más que un objeto... con el abandono de las utopías, el ser humano perdería su facultad para configurar la historia y, con ello, su capacidad para comprenderla”.

Este ensayo introductorio no puede ser el lugar para reflexionar sobre las concepciones de Karl Mannheim o para reseñar la larga discusión —todavía inagotada— que originó *Ideología y utopía*. Para evaluar correctamente esta obra, hay que recordar ante todo que,

por una parte, Karl Mannheim no conocía entonces ni *La ideología alemana* ni los *Grundrisse*, obras que, como otras importantes de Marx y Engels, aparecen hasta años después de 1929. Por otra parte, *Ideología y utopía* marca ya la transición del autor desde el marxismo que había profesado en su juventud, hacia una posición cada vez más conservadora.

Desde entonces —y no en pequeña parte debido a las ediciones posteriores de obras de Marx y Engels— la teoría de la ideología ha hecho progresos importantes (piénsese sólo en las aportaciones de la Escuela de Frankfurt o en los análisis de Armand Mattelart, Ariel Dorfmann y Eliseo Verón) y sería muy difícil adoptar todavía la posición de Mannheim. Al contrario, se ha indicado repetidas veces que la ideología no puede presentarse como un fenómeno que trasciende el orden sociohistórico existente, sino que forma parte de él, ocultando sus estructuras básicas, negando la necesidad y la posibilidad de su transformación y justificándolo en nombre de principios éticos y humanitarios universales. Podría pensarse en modificaciones de semejante alcance para su concepto de utopía, del cual se han presentado aquí solamente las facetas más sugerentes.

En la discusión contemporánea acerca del pensamiento utópico podrían distinguirse, tentativamente, tres tipos básicos de posturas. El análisis de estas posturas se ve dificultado enormemente por el hecho de que el mismo término “utopía” tiene significados relativamente diversos entre los diferentes autores, quienes muchas veces acuñan nuevos términos para aclarar su posición, tales como utopía absoluta y relativa, utopismo, utopía real, etcétera.

En primer lugar, están las doctrinas filosófico-sociales —manifestas como tales o implícitamente presentes en el llamado sentido común y que ya no pueden analizarse sin tomar en cuenta el efecto formador/deformador de los medios de difusión masiva, las pautas de conducta socialmente establecidas, etcétera— prevalecientes en sociedades donde se rechaza cualquier cambio estructural-cualitativo. La base de este rechazo puede consistir tanto en la afirmación de ya haber experimentado este cambio con anterioridad (es decir, legitimación por revolución) o en la convicción de que, a pesar de sus fallas el orden actual es el mejor posible y cualquier cambio significa

un deterioro (es decir, legitimación por principios normativos). Esta postura doctrinal frente a la utopía —que suele ser calificada de utopismo, irrealizable y acientífica— no depende de la doctrina social-filosófica más amplia de un sistema social determinado.

En segundo lugar, existen corrientes filosóficas que se oponen a premisas, métodos y conclusiones de ciertas tradiciones del pensamiento occidental, las cuales, en cierto sentido se asemejan al pensamiento utópico o comparten con él determinados elementos epistemológicos. El representante más destacado de estas corrientes es el filósofo austriaco-inglés Karl Popper (1902-1994), nacido en Viena. En su juventud fue marxista y, posteriormente, socialdemócrata; emigró en 1937 y, desde 1946, residió en Inglaterra. Es conocido principalmente por sus obras sobre el método y la historia de la ciencia.

En los dos volúmenes de *La sociedad abierta y sus enemigos* (publicados en 1945), Karl Popper analiza, ante todo, el sistema filosófico de Platón y luego el de Hegel y Marx. En esta obra presenta sus argumentos más importantes en contra del pensamiento utópico, los cuales resumiría dos años más tarde en una conferencia titulada *Utopía y violencia*.

De un modo muy semejante a Platón —a quien Popper admira como el “más grande filósofo de todos los tiempos”, pero a cuyas concepciones se opone decididamente— sus ideas sobre la utopía y la acción están estrechamente relacionadas con sus conceptos sobre el conocimiento y la ciencia. Aquí el punto crítico para Karl Popper es que no es posible conocer el futuro de una manera científica, pues esto significaría ya haber pasado la barrera entre presente y futuro. Es lógicamente imposible predecir los resultados de la acción humana, porque estas acciones casi siempre tienen resultados —al menos concomitantes— no intencionados. Además, “no puede establecerse ninguna decisión acerca de los objetivos por medios puramente racionales o científicos”, es decir, la determinación acerca de fines puede basarse en ciertos argumentos racionales, pero nunca se reduce a la conclusión lógica de estos argumentos. Por ello, las concepciones utópicas, el “utopismo... no puede ser más que un seudorracionalismo”. Su atracción se basa en la promesa del paraíso terrenal,

pero esta promesa conduce inevitablemente al establecimiento de estructuras autoritarias y, finalmente, a la violencia abierta:

Puesto que no podemos determinar los fines últimos de las acciones políticas científicamente o por métodos puramente racionales, no siempre es posible dirimir por el método de la argumentación las diferencias de opinión concernientes a cuál debe ser el Estado ideal. Tendrán, al menos parcialmente, el carácter de diferencias religiosas. Y no puede haber tolerancia alguna entre esas diferentes religiones utópicas. Los objetivos utópicos están destinados a ser la base de la acción política racional y la discusión, y tal acción sólo parece posible si se ha elegido definitivamente el objetivo. Así, el utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales, que no comparten sus propios objetivos utópicos y no profesan su propia religión utopista. Pero tiene que hacer aún más. Tiene que ser muy radical en la eliminación y extirpación de todas las concepciones heréticas rivales. Pues el camino hacia el objetivo utópico es largo. Por ello, la racionalidad de su acción política requiere la constancia del objetivo durante mucho tiempo futuro; y esto sólo puede lograrse si no se limita a aplastar a las religiones utópicas rivales, sino que hasta extirpa —en la medida de lo posible— toda memoria de ellas.

En todo esto es importante señalar que Karl Marx no es calificado propiamente de utópico por Popper; más bien habla de “este ingenuo optimismo historicista” y del “elemento profético” en sus obras, pero a pesar de todas las diferencias entre ellos lo opone, al igual que a Platón, a su propio ideal de una “tecnología social” y una “ingeniería social”.

La tercera postura frente a la utopía puede encontrarse en toda una serie de autores que están lejos de formar una escuela y más bien acusan grandes diferencias en cuanto a múltiples aspectos. Puede decirse, sin embargo, que todos ellos combinan una relectura de la obra de Marx y Engels con un nuevo análisis y una nueva evaluación del contexto sociohistórico actual a partir, precisamente, de esta lectura, en un contexto bastante diferente. De esta manera, los autores —aunque bajo diferentes formulaciones, con variadas restricciones y con

distintos grados de énfasis— encuentran ciertos momentos utópicos en la obra de Marx y Engels, y afirman la necesidad de mantener una visión utópica también en la actualidad, aunque, en ambos casos, diferente de la de los socialistas utópicos.

Entre ellos hay que nombrar, por ejemplo, al comunista francés Roger Garaudy (1913-2012) quien, de una manera aparentemente semejante, pero en el fondo radicalmente diferente a la de Popper, parte del hecho de que “el porvenir no existía en forma de la América antes de Cristóbal Colón. No se le podía *prever* como los astrónomos prevén los eclipses. La prospectiva no es una especie de telescopio que nos acerca al porvenir”. Roger Garaudy combate la opinión que señala que “el porvenir existe ya, como una simple prolongación del pasado”. En cambio, enfatiza que “la investigación de los fines precede a la determinación de los medios” y evoca el movimiento que sacudió a la sociedad francesa y europea-occidental en 1968:

Cuando los estudiantes de la Sorbona escribían sobre los muros de París: *La imaginación al poder*, denunciaban la insuficiencia de la lógica, de las extrapolaciones y de las combinaciones en el dominio de lo ya conocido, para inventar el futuro. Hacían un llamamiento, confusamente, es cierto, pero con una magnífica esperanza, a la apertura de una brecha por el empuje de la imaginación creadora, al nacimiento de laboratorios de lo imaginario... Porque la virtud suprema, en materia de prospectiva, es la imaginación... Ninguna mutación realmente decisiva y que abra una era nueva, en cualquier dominio puede ser la proyección en el futuro de verdades, valores o reglas ya existentes.

En síntesis, según Roger Garaudy, “la prospectiva no es, pues, exploración, sino proyecto”. Aunque sin utilizar la palabra “utopía” se vislumbra claramente este contenido.

En México ha sido, ante todo, Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) quien ha expresado en *Del socialismo científico al socialismo utópico* una posición semejante. Igual que Marx y Engels, él constata la insuficiencia de los modelos del socialismo utópico. Su punto de partida son las dos etapas del comunismo planteadas por Marx —un

comunismo de transición con supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción, pero con la existencia del Estado, la división social del trabajo y la distribución de bienes conforme al trabajo invertido; y una etapa de comunismo superior que se basa en la abolición del principio de la posesión privada—, Sánchez Vázquez identifica ciertos elementos utópicos en sus escritos, aunque hayan sido expresados siempre con suma cautela, precisamente para no confundirse con las concepciones de los socialistas utópicos. Para Marx y para la situación actual vale, por consiguiente, esta pregunta:

Si la creación de una nueva sociedad —el comunismo en su fase superior—, es creación de algo que tiene que ser creado sobre bases y condiciones reales que todavía no conocemos y, por tanto, es algo incierto e imprevisible como toda creación, ¿hasta qué punto al anticipar un resultado, como el del destino del ocio o el del trabajo, o el de otras actividades humanas, puede escapar a la utopía?

De esta manera queda clara la función de la utopía: “[...] se genera la utopía... cuando al faltar un verdadero conocimiento de lo real, es decir, cuando la ciencia social se queda a la zaga de los movimientos de ello, y los conceptos tradicionales usados dogmáticamente, no pueden ya dar razón de esos cambios”. En este sentido hay que afirmar el valor y la necesidad del pensamiento utópico, aunque siempre relacionado con las ciencias sociales: “Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez realizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real”.

También el filósofo polaco Leszek Kolakowski (1927-2009) constata una conciencia utópica en Marx. En su conferencia *La anti-utopía utópica de Marx* define los rasgos característicos fundamentales de la utopía. Uno de estos rasgos consiste “en la representación de un estado de las cosas que deseado o previsto, no solamente es deseado o previsto, sino que corresponde a necesidades fundamentales del ser humano, un estado de las cosas que no solamente realiza lo que algunos seres humanos empíricos exigen, sino lo que exige el *eidos*, la naturaleza esencial de la humanidad”. Por otra parte, “es la certeza escatológica, la fe en una sociedad en la que no solamente se han

eliminado las fuentes del mal, de los conflictos, de las agresiones, sino donde se realizará la armonía total entre lo que es el ser humano, lo que sabe, lo que se hace y lo que lo rodea: una vuelta a la unidad consigo mismo y con la naturaleza, la superación victoriosa de la contingencia de la vida”.

Finalmente, puede mencionarse al filósofo Alfred Schmidt (1931-2012), alumno de los personajes más destacados de la Escuela de Frankfurt, que en *El concepto de naturaleza en Marx* habla de la “conciencia utópica tácita en Marx: Esa conciencia anticipa una realidad humana futura en la medida de la posibilidad real que reside en lo existente”.

Antes de pasar a la presentación de la obra del pensador utópico contemporáneo más importante, Ernst Bloch, hay que resaltar un hecho, que en virtud de la división social de la administración de los conocimientos tan marcada en las sociedades contemporáneas, podría olvidarse fácilmente. También para las dos últimas posturas frente a la utopía aquí señaladas vale lo indicado respecto de la primera: ambas se encuentran vinculadas, de diversas maneras, con movimientos políticos y/o populares de distinta índole, ya sea recogiendo o rechazando sus contenidos, formas y anhelos, o bien apoyando o combatiendo sus realizaciones teóricas y prácticas. Así podría señalarse, por ejemplo, una cierta relación entre la posición ilustrada por el pensamiento de Karl Popper y ciertas estrategias socialdemócratas europeas actuales, o una cierta relación entre el redescubrimiento de la utopía en los orígenes del marxismo, así como ciertas fundamentaciones de las teologías de la liberación latinoamericanas.

## EL PENSAMIENTO UTÓPICO DE ERNST BLOCH

Ernst Bloch nace en 1885 en la ciudad sudalemana de Ludwigshafen como hijo de un empleado ferrocarrilero. Estudió filosofía, música y física, y se doctoró en 1908 con un trabajo sobre problemas de epistemología, en el que ya se vislumbra el tema de la utopía como elemento importante para la comprensión de los procesos formativos

del futuro. En los años siguientes, durante su vida como escritor independiente realizó varios viajes por Europa y entabló relaciones cercanas con el filósofo de la cultura Georg Simmel y el sociólogo Max Weber, así como una relación de profunda amistad con el filósofo Georg Lukács. Durante la Primera Guerra Mundial —que Ernst Bloch había repudiado desde una posición pacifista— escribe su primera gran obra, *Espíritu de la utopía*, que aparece en 1918 y, en una versión revisada, en 1923.

*Espíritu de la utopía* es un llamado apasionado a las nuevas generaciones para construir un mundo nuevo en la situación de la posguerra, el ocaso de las monarquías alemanas y del orden europeo y mundial que había existido desde el Congreso de Viena. Ernst Bloch constata que la falta de perspectivas y metas que contribuye a la falta de acción creadora es, en sus términos, la falta del “concepto utópico por principio”. Por ello, su llamamiento no pretende un comienzo a partir de la nada sino a partir de una reanudación de la tradición utópica: se trata de reivindicar la “tendencia utópica” presente en todas las grandes visiones históricas de un mundo mejor. En esta tendencia se ubica Bloch a sí mismo y también a la obra de Marx, ya que el pensamiento de este último es para Bloch un pensamiento no acabado:

[...] se puede decir que precisamente la fuerte acentuación de todos los elementos (económicamente) determinantes y la latencia de todos los elementos trascendentes que existe pero que está todavía en secreto, colocan al marxismo en la cercanía de una crítica de la razón pura, para lo cual no se ha escrito todavía una crítica de la razón práctica. Aquí se ha superado la economía, pero faltan el alma, la fe a las que se quiso hacer lugar.

Sin apartarse de los fundamentos del socialismo científico, Bloch resalta que, a pesar de todo, no son las cosas las que hacen la historia, sino los seres humanos, y que la promoción del cambio social no significa la espera de condiciones objetivas del cambio, sino la creación de estas condiciones. Pero la acción revolucionaria necesita una visión del ser humano nuevo, de la sociedad nueva, de la ética y de la cultura nuevas. Estos elementos se encuentran, para Bloch, sólo incipientemente

en Marx y Engels; están presentes en utopías sociales y rebeliones históricas, en las doctrinas religiosas y en la Revolución de Octubre, en las artes plásticas y, especialmente, en la música (a la que dedica gran parte del libro) y, ante todo, en lo que desarrollará en obras posteriores: “la oscuridad comprendida del instante vivido”. Lo que se propone es rescatar estos elementos utópicos y darles, desde el punto de vista del socialismo marxista, la vigencia y la fuerza revolucionaria.

*Espíritu de la utopía*, calificada 45 años después por su autor como obra de juventud y comienzo de su filosofar utópico que “tiene un lugar de anticipación en ello”, muestra ya muchos de los elementos que aparecerán una y otra vez en sus obras posteriores: la fascinación por los movimientos mesiánicos y quiliásticos, la influencia de la escatología y gnosis judeocristianas, los problemas de la relación Hegel-Marx y de la relación entre sujeto y objeto, la problemática del materialismo y de la identidad, la concepción de la Revolución de Octubre como señal y promesa de algo definitivamente nuevo, además de la música como símbolo supremo de identidad utópica. Ya en esta su primera obra, fascinan su erudición y manejo de las tradiciones culturales europeas y, ante todo, su lenguaje, casi imposible de traducir sin pérdida: voluntarioso, vigorosamente expresivo, casi musical, lleno de reminiscencias etimológicas y de asociaciones simbólicas; se podría decir en el sentido de Martin Heidegger: “[...] aquí habla la lengua misma y no el ser humano; el ser humano sólo llega a hablar en cuanto corresponde en cada momento a la lengua”.

“El mundo no es verdadero aún, pero a través del ser humano y de la verdad quiere volver a casa”, resume Ernst Bloch en su mismo libro, al que agrega pocos años más tarde, a modo de *coda* (anexo), su *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921).

En los años veinte, Ernst Bloch vive en Berlín y establece relaciones estrechas con el filósofo Theodor Adorno, el antropólogo Walter Benjamin, el poeta Bertolt Brecht y el músico Otto Klemperer. Está relacionado con grupos políticos de izquierda y entre sus actividades literarias destacan ensayos y artículos periodísticos de tipo político. A comienzos de 1933 tiene que emigrar, vive en Suiza, Austria, Checoslovaquia y, entre 1938 y 1949, en los Estados Unidos. En el exilio —tema-símbolo de tanta relevancia para Bloch— publica escritos

políticos y juega un papel crucial en el famoso debate sobre el expresionismo (una importante confrontación acerca de la estética marxista). Su obra principal, *El principio esperanza*, surge en estos años.

En 1949 acepta una invitación de la universidad de Leipzig, entusiasmado por la perspectiva de la reconstrucción de una Alemania antifascista y comunista. Su identificación con el régimen, sin embargo, se debilita cada vez más por sus intentos de mantener su capacidad de crítica y la expresión de sus ideales. El desenmascaramiento de la era de Stalin y la invasión soviética en Hungría, por un lado; y sus interpretaciones heterodoxas de Hegel, su concepción dialécticoabierta del materialismo histórico de Marx, así como sus críticas concretas al régimen, por el otro; condujeron finalmente a su expulsión de la universidad y a la prohibición de toda actividad pública. Durante una visita a Bayreuth es sorprendido por la construcción del muro de Berlín y decide no regresar a Alemania oriental.

El abandono del país de su esperanza no significó, para Ernst Bloch, el abandono de la esperanza. En su conferencia inaugural en la universidad de Tubinga bajo el título *¿Puede frustrarse la esperanza?* afirma sobre la esperanza realmente fundamentada que “también ella puede, incluso debe, por su honor, resultar frustrable; de lo contrario no sería esperanza”. En Alemania occidental sigue participando en las discusiones políticas del momento y es uno de los defensores más fieles del movimiento estudiantil europeo de 1968. Su última gran obra, *Experimentum mundi* (1975) es dedicada a Rosa Luxemburgo y trata de resumir y profundizar su sistema de categorías para el descubrimiento del futuro en el presente y el pasado mismos; nuevamente la dialéctica revolucionaria, la relación entre sujeto y objeto, tiempo y materia forman elementos centrales que ni con esta obra ni con ninguna otra deben considerarse como definitivamente analizados: “Lo real contiene en su ser la posibilidad de un ser como utopía, que ciertamente no existe todavía; pero existe su preaparición fundada y fundable y su concepto utópico por principio”. Ernst Bloch muere en septiembre de 1977 en Tubinga.

En las 1600 páginas de su obra principal, *El principio esperanza*, Ernst Bloch presenta al mismo tiempo una teoría de la utopía y una

visión enciclopédica de los contenidos utópicos en la conciencia, la sociedad y la cultura. En la primera de sus cinco secciones nos encontramos con una serie de ejemplos de “sueños diurnos” del ser humano común y corriente, de aquellas imaginaciones y fantasías en que todo ser humano en todas las etapas de su vida se pinta para sí mismo acciones y acontecimientos futuros: el muchacho y sus viajes de aventuras, la adolescente y su estrellato cinematográfico, el pequeño empleado y su imperio industrial y comercial, las fantasías eróticas y las vengativas, el sueño de un nuevo comienzo y de una segunda juventud.

A continuación, bajo el título *La conciencia anticipadora*, Ernst Bloch se propone analizar estos fenómenos en términos de la “tendencia utópica” del ser humano. Para ello opone el sueño nocturno, sus características e interpretaciones psicoanalíticas a este fenómeno del sueño diurno. El sueño nocturno es, siguiendo las teorías freudianas, regresivo: busca exclusivamente los fenómenos ya no conscientes, disimula su contenido por obra de los mecanismos de censura del superego, es *sufrido* por el soñador. El sueño diurno, en cambio, depende directamente de la voluntad del soñador y es, en cierto modo, dirigido por él. Su contenido no es disfrazado, más bien es imaginado con todos sus detalles; además, es abierta y fervientemente deseada su realización en el futuro. Los sueños diurnos son comunicables y, lo que es más importante todavía, aunque tienen también al soñador y sus acciones en el centro, pueden abrirse e incluir otras personas y acontecimientos de más amplio alcance; es más: en términos generales puede decirse que siempre apuntan, de un modo global, a una vida mejor en un mundo mejor.

De esta manera, el contenido del sueño diurno se ubica, al igual que el del sueño nocturno, en la esfera del preconscious, pero su análisis exige la necesidad de una nueva categoría, la de “lo todavía-no-consciente” o “crepúsculo hacia adelante”. Lo todavía-no-consciente es “únicamente el preconscious de lo venidero, el lugar psíquico de nacimiento de lo nuevo”. Y se mantiene, sobre todo, preconscious porque en él mismo se nos da un contenido de conciencia que todavía no se ha hecho manifiesto, un contenido de conciencia que ha de surgir sólo del futuro; dado el caso, un contenido que

todavía tiene que surgir objetivamente del mundo. Así, por ejemplo, en todas las situaciones productivas que se afanan en el alumbramiento de algo que no se ha dado nunca. “En esta dirección está dispuesto el sueño hacia adelante, con ello se halla saturado lo todavía-no-consciente como forma de conciencia de lo que se aproxima; el sujeto no olfatea aquí el aire viciado de un sótano, sino el aire fresco del amanecer”.

Los momentos donde el contenido utópico se hace especialmente denso son tres: la juventud, las épocas de transición y la producción cultural. De esta manera, los contenidos utópicos están relacionados intrínsecamente con los contextos sociohistóricos en que nacen, ya que lo “todavía-no-consciente en su totalidad es la representación psíquica de lo todavía no-llegado-a-ser en una época y en su mundo, en el frente del mundo”. Es por eso también por lo que el “sueño desiderativo diurno no necesita ni excavación ni interpretación, sino rectificación y, cuando es susceptible de ello, concreción”.

Es cierto que en casi todos los géneros utópicos se encuentran también caricaturas paranoicas de utopías y que “por cada verdadero abrecaminos real se dan centenares de abrecaminos fantásticos, irreales, locos”. Pero pueden encontrarse contenidos utópicos verdaderos hasta en ideologías y otras expresiones de simples intereses limitados, también allá puede identificarse este “superávit utópico”.

Las categorías de *frente*, *novum* y *ultimun* sirven para la aclaración de este contenido utópico: se encuentra en el momento más avanzado de la evolución del mundo e intenciona lo que realmente no se ha dado todavía; este *novum* se opone a toda concepción circular o repetitiva de la historia e indica un estado final de más alta identidad como algo intrínseco de la materia en proceso de evolución: la naturalización del ser humano y la humanización de la naturaleza. En otras palabras: “El llamado reino de la libertad se constituye por eso no como retorno, sino como éxodo; un éxodo, eso sí, hacia una tierra siempre apuntada, hacia una tierra prometida por el proceso”.

Sin embargo, no todo es realizable en cualquier momento. Por ello, la categoría de la posibilidad adquiere una importancia fundamental. La posibilidad se ubica precisamente en esta correlación entre

lo “todavía-no-consciente” y lo “todavía-no-llegado-a-ser”; ésta, a su vez, indica el camino hacia la meta y, al mismo tiempo, impide confundir una realización parcial con la realización total intencionada. El marxismo, la “ciencia de las tendencias finalmente concreta” provee el instrumental adecuado para el análisis y la acción:

Sólo el frío y el calor juntos de la anticipación concreta hacen que ni el camino en sí ni el objetivo en sí se mantengan separados dialécticamente y se cosifiquen y aislen. De tal suerte, que el análisis de las condiciones se revela a lo largo de todo el trayecto histórico-situacional, tanto como desenmascaramiento de las ideologías cuanto como desmistificación de la apariencia metafísica; precisamente esto es parte de la *corriente fría* del marxismo. Precisamente en virtud de ello el materialismo marxista se convierte no sólo en ciencia de las condiciones, sino, al mismo tiempo, en ciencia combatiente y de oposición frente a todos los obstáculos y encubrimientos ideológicos de los condicionantes en última instancia los cuales son siempre de naturaleza económica. A la *corriente cálida* del marxismo pertenecen, en cambio, todas las intenciones liberadoras, toda la tendencia real materialistamente humana y humanamente materialista, por razón de cuyo objetivo se llevan a cabo todos estos desencantamientos. De aquí la vehemente apelación al ser humano humillado, esclavizado, abandonado, hecho despreciable; de aquí la apelación al proletariado como la plataforma de cambio para la emancipación.

A causa del fuerte condicionamiento por un “modo estático de vivir y de pensar” de muchos siglos hasta ahora no había sido posible esta ontología del “todavía-no-ser” y las categorías del “todavía-no-consciente”. Nuevamente es el marxismo el acontecimiento central:

Sólo el marxismo, sobre todo, ha aportado al mundo un concepto del saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciendo así accesible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro. Este conocimiento de la tendencia es necesario incluso para recordar, interpretar, esclarecer en su posible significación y trascendencia lo ya-no-consciente

y lo llegado a ser. Con ello el marxismo ha salvado el núcleo racional de la utopía trasponiéndolo a lo concreto, como también el núcleo de la tendencia dialéctica todavía idealista.

En las siguientes secciones, Ernst Bloch presenta una verdadera enciclopedia de los contenidos utópicos en la vida y la historia del ser humano occidental. Primero, identifica los elementos utópicos en los fenómenos triviales en la cultura de masas y los compara con sus componentes ideológicos. Luego analiza las utopías que son esbozos de un mundo mejor: las utopías sociales (de las que en páginas anteriores han aparecido repetidamente citas y fragmentos), las utopías médicas, tecnológicas, arquitectónicas y geográficas y, finalmente, los mundos soñados en la pintura, la ópera, la poesía y la filosofía. En la discusión de estos últimos tópicos muestra al arte como un tipo muy particular de anticipación y fundamenta una estética de la esperanza, en tanto que el tratamiento de las novelas políticas termina nuevamente con Marx: “Desde Marx se ha superado el carácter abstracto de las utopías”, pero también: “la historia de Occidente demuestra: el socialismo es tan antiguo como Occidente”. Frente a las utopías clásicas, tal como Bloch desarrolla la utopía marxista, ésta última se distingue por ser esencialmente abierta y concreta con relación al proceso de la evolución de la materia misma.

En la última sección trata de formular imágenes de deseo de una vida plenamente realizada: símbolos de la identidad entre la figura utópica futura y el momento de vida presente; nuevamente es la música uno de los fenómenos que superan esta dualidad. También se encuentran consideraciones sobre la antiutopía más fuerte: la muerte, y se identifican las concepciones religiosas como expresiones de la tendencia utópica en el ser humano. El último capítulo afirma nuevamente, y a modo de resumen, el lugar de la utopía en una transformación del mundo que quiere basarse en la tendencia objetiva de su desarrollo:

El marxismo, el más frío detective en todos sus *análisis*, se toma, sin embargo, en serio la *fábula*, y hace suyo prácticamente *el sueño de la*

*Edad de Oro* [...] Marx designa como su último objetivo *el desenvolvimiento de la riqueza de la naturaleza humana*; una riqueza humana que como la de la naturaleza, se halla únicamente en la tendencia-latencia en la que el mundo se encuentra, *vis-à-vis de tout*. Desde esta perspectiva hay que decir que el ser humano vive todavía por doquier en la prehistoria, que todas y cada una de las cosas se encuentran ante la creación del mundo como un mundo auténtico. *La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el ser humano que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: *Heimat* (el estar-en-casa).

Con estas palabras termina *El principio esperanza*.

## AMÉRICA LATINA COMO LUGAR UTÓPICO

Como se ha visto en los capítulos 4 y 5, América ha tenido siempre un lugar prominente en la tradición utópica europea. Una y otra vez, el Nuevo Mundo pareció significar —aunque desde perspectivas muy diferentes entre sí— la posibilidad real de una vida humana libre de las limitaciones, la dureza y la opresión propias del Viejo Mundo. Del mismo modo, las noticias provenientes de él —verídicas o imaginarias— contribuían a la crítica del desorden europeo establecido e impulsaron la búsqueda de alternativas radicales.

Son conocidos los textos que nos hablan de la sensación de encantamiento que experimentaron los primeros viajeros que llegaron a las costas americanas. En este sentido, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro nos recuerda para el caso de su país cómo esto también pudo ser válido para los indios que primero descubrieron a los europeos:

Los navegantes que primero tocaron las playas tropicales americanas con las naos de velas latinas, armadas de astrolabios, timones y brújulas que les diera el Infante, imaginaron que llegaban al Edén. Los europeos que ponen primero los pies en tierra brasileña se preguntan también, sorprendidos, si no sería gente del paraíso aquella indiada magnífica en la belleza inocente de su desnudez emplumada. Los indios, al escuchar la solemnísima misa primera, en el habla latina del sacerdote engalanado, el tintinear de la campanilla y el cacareo de las gallinas inaugurales, se preguntaban, ciertamente, si no sería el pueblo de Maira que llegaba para mejorar más su bello mundo, ya tan gozoso de vivir.

Pero también entonces y allá —y después, a lo largo de toda la historia moderna de América Latina—, utopía y antiutopía van de la mano: con frecuencia difíciles de discernir, a menudo brutalmente opuestas. Y es que —como señala el autor citado al referirse a aquellos marineros e indígenas— “no podían suponer que presenciaban el montaje de la piedra de moler del ingenio que más gente consumió y corrompió en este mundo, por amor al dinero”. América se convierte en un continente militarmente conquistado, ocupado, dominado y, la explotación genocida —que de modo tan extremadamente rápido extingue la mayor parte de la población caribeña— avanza con sólo poca atenuación sobre la tierra firme. Pero aun así, esta región hace germinar los experimentos utópicos del obispo Vasco Quiroga en México y las reducciones jesuitas en Sudamérica. Mantiene además la atracción casi mágica para emigrantes descontentos con las estrecheces, en todos los sentidos, de sus países de origen. Constituye, por último, el caldo de cultivo de las tesis antropológicas, filosóficas y teológicas de Fray Bartolomé de las Casas sobre la naturaleza verdadera de los hermanos indígenas y, después, de la fundamentación sistemática de los derechos de todos los pueblos (por el dominico Francisco de Vitoria) y el derecho a la rebelión contra toda tiranía (por el jesuita Juan de Mariana).

Naturalmente, no hay ninguna base para suponer la inexistencia de una tradición utópica en América completamente propia y previa a la indicada. Pero la historiografía dominante de nuestro continente,

que hace empezar su existencia con el año 1492 y que a fin de cuentas tiene su base en la destrucción colonial de las configuraciones culturales anteriores —hechos que se siguen reflejando en la noción unilateral y prepotente del “descubrimiento”— ha contribuido a borrar las huellas de esta tradición. De ella no nos quedan sino elementos tan frágiles e inconexos como los restos pictóricos teotihuacanos de Tlalocan, el paraíso del dios de la lluvia o las noticias de las extrañas migraciones guaraníes en búsqueda de la “tierra sin mal”.

Esta situación se repite para los siglos posteriores al primer encuentro entre América y Europa. Los cronistas y estudiosos de ese proceso se han ocupado poco de la perspectiva de los indios, de los cimarrones, de los negros, mestizos y mulatos aparentemente perdidos en las inmensidades del continente, o reducidos a ofrecer únicamente su fuerza de trabajo enmudecida en haciendas, plantaciones, minas o casas señoriales. Sin embargo, aun así, es posible diagnosticar en los movimientos de independencia no sólo los efectos de las coyunturas políticas europeas, las etapas de desarrollo del capitalismo y los intereses concretos de los grupos dominantes, sino también impulsos utópicos muy diversos, aunque siempre amalgamados con elementos de otra índole. ¿No nos encontramos con la afirmación impugnadora de la existencia de valores propios que necesitan de espacios de libertad para crecer —aun cuando estos hayan sido formulados de manera tan extraña y parcial como en la identificación de la Nueva España con la Nueva Roma y hasta con la Nueva Jerusalén?

Y cuando se relata cómo muchos de los que conspiraban contra las coronas estaban fuertemente influenciados por las ideas de autores prohibidos por éstas, ¿puede acaso olvidarse que, precisamente, estos autores, a su vez, habían recibido no pocos impulsos de la inconformidad popular, nutrida constantemente por los relatos del Nuevo Mundo y de sus pobladores reales e imaginados? ¿Será posible pasar por alto que la primera revolución anticolonial del mal llamado “subcontinente” se inicia en una isla antillana habitada principalmente por esclavos y descendientes de esclavos? De ahí la importancia de prestar atención especial a los estudios que resaltan cómo la persona y la obra de Simón Bolívar, el Libertador —y de otras figuras de tinte utópico de esta época de cambio— no pueden entenderse cabalmente si

se les separa —como suele hacerse— de las aspiraciones populares más profundas, que trascendían infinitamente los intereses económicos y políticos puntuales del reducido estrato de americanos que finalmente se adueñó del poder y de las riquezas de todos.

En el siglo XIX abundaban las manifestaciones utópicas en toda América Latina. Las más conocidas son, sin duda, las obras escritas y las fundaciones de colonias utópicas ligadas íntimamente a diversas corrientes del socialismo utópico europeo. Buena parte de ellas proviene de europeos radicados durante un tiempo en estas tierras recién liberadas del tutelaje ibérico. Entre los personajes más famosos hay que mencionar a Flora Tristan (1803-1844), nacida en París como hija de un peruano y de una francesa. Su viaje a Perú se convierte en estímulo tan importante para su crítica de la situación reinante —y, particularmente de la opresión de las mujeres— como sus lecturas de Saint-Simon, Fourier y Owen o su propia experiencia de trabajadora.

Hay que recordar al naturalista español Ramón de la Sagra (1798-1871), quien, desde 1823, fue director del Jardín Botánico de La Habana y contribuyó a la discusión de ideas fourieristas y proudhonianas (aunque más tarde se opusiera a los movimientos autonomistas en las Antillas españolas); al fourierista Víctor Considérant (1808-1893), quien, en 1854, fundó un falansterio en Texas, recién separada de México, influyó sobre Maximiliano de Austria para que emitiera disposiciones tendientes a eliminar el peonaje y, tras su regreso a París, solía vestir de sarape y sombrero de ala ancha; al ingeniero Albert Kimsey Owen (1847-1916) quien animara entre 1889 y 1893 la colonia utópica de Topolobampo en Sinaloa; a otro ingeniero, el francés Louis-Léger Vauthier (1815-1901) quien durante los años cuarenta del siglo XIX contribuyera significativamente a arraigar el sansimonismo en Brasil; al médico francés Benoît Jules Mure (1809-1858) quien fundara en 1840 un falansterio en Brasil y publicara, posteriormente, un periódico fourierista en ese mismo país; al italiano Giovanni Rossi (1856-1946), quien estableciera la famosa “Colonia Cecilia” en los años noventa en el estado brasileño de Paraná.

A eventos y situaciones como las anteriores hay que agregar la crítica y la agitación de hombres como los chilenos Francisco Bilbao

Barquín (1823-1865) y Santiago Arcos Arlegui (1822-1874), quienes traducen textos utópicos europeos para sus compatriotas, elaboran ensayos propios y fundan a fines de los años cuarenta la “Sociedad de la Igualdad”; así como la obra de difusión y de reelaboración de muchas ideas del socialismo utópico francés de varios de los miembros de la generación argentina llamada “del 37”, especialmente Esteban Echeverría (1805-1851). Finalmente, debe destacarse el libro *O Socialismo* (1855), del general bolivariano brasileño José Ignacio Abreu e Lima (1794-1869), que ha sido calificado como la obra más grande del utopismo latinoamericano de aquel tiempo, en la cual define al socialismo como “una tendencia de todo el género humano para convertirse o formar una sola e inmensa familia”.

Lamentablemente, también con respecto al siglo pasado la historiografía de la tradición utópica americana es muy fragmentaria y a menudo ambigua; por esa razón, las apreciaciones clasificatorias y valorativas de los diversos estudios sobre ella varían considerablemente. A esto se agrega que a veces no es posible distinguir con claridad entre enfoques utópicos y otros tipos de crítica social o proyecto político. Esta división se hace más difícil aún, porque en varios casos determinadas corrientes utópicas se combinaron a través de exiliados europeos —tales como el nacionalista italiano Giuseppe Garibaldi (1807-1882), quien vivió en Sudamérica durante las décadas de 1830 y 1840— con programas políticos muy discutidos. Además, la relación entre estas corrientes de pensamiento y acción con las nascentes ciencias sociales (véase capítulo 6), que surgieron sólo muy lentamente en América Latina, ha sido estudiada aún menos que en Europa. De cualquier manera, la lista de nombres y de lugares indicados es solamente una pequeña parte de esta historia. Pero es pertinente señalar que muchos de estos autores y activistas se dirigen a un público relativamente reducido (sectores que hoy calificaríamos probablemente de “medios”, urbanos y letrados) y que sus comunas se componen mayormente de emigrantes europeos. Justamente en comparación con Europa, donde con frecuencia y pasión se discute en estos años la posibilidad de entrelazar formas alternativas de vida con las tradiciones comunales todavía vigentes en Rusia, España y los

países eslavos, llama aquí la atención la ausencia de tales consideraciones con respecto a las diversas formas tradicionales de organización social de la población americana originaria.

Aún sin poder diferenciarla claramente en todos los casos de la anteriormente mencionada, parece factible distinguir una segunda vertiente de la tradición utópica latinoamericana de esta época. Dicha vertiente tiene como punto de referencia, de manera más decidida, a las grandes mayorías: aquellos que habían ganado poco o nada con la descolonización formal y que, durante las décadas subsiguientes, tuvieron que sufrir las luchas intraoligárquicas, las intervenciones extranjeras y la emergencia de un poder político central en sus países. Se trata de los pueblos indios —muy diferentes unos de los otros—, las comunidades campesinas mestizas y mulatas, los antiguos esclavos y cimarrones, los artesanos, los obreros, los pobres urbanos, los pescadores y los soldados. Como en otras partes del mundo, también aquí la historia de los pueblos es menos conocida, documentada y susceptible de estudiarse que la de las clases dominantes y de sus representantes y portavoces, por ello, también es más desconocida y menos recuperable su tradición utópica. Por este motivo, en lo que sigue, se nombrarán sólo tres ejemplos de manifestaciones de este tipo.

El primero son las numerosas rebeliones indias de las que hay testimonios desde los primeros años de la conquista europea y que siguieron dándose incesantemente durante los siglos posteriores. Éstas han sido reducidas injustificadamente a sucesos anecdóticos por la historiografía oficial, a tal grado de que muchos latinoamericanos conocen más detalles de la resistencia de los pieles rojas norteamericanos contra el despojo y la aniquilación física y cultural por parte de los colonizadores blancos que de procesos a todas luces similares en sus propios países. La Guerra de Castas en Yucatán sea tal vez uno de los casos más documentados de un rechazo rotundo a la opresión de la civilización capitalista e industrial, así como la reivindicación de un camino propio hacia la felicidad individual y colectiva, en donde se mezclaron momentos tradicionales y proféticos diversos. A su vez, las grandes guerras de los mapuche en Chile, de los matacos en Argentina o de los xavante en Brasil no son sino las manifestaciones más masivas de lo que se ha dado durante medio milenio

en todo este continente, y que no es comprensible sin la consideración de sus componentes auténticamente utópicos.

En no pocos casos de conflictos de orden local han asumido, fundamentalmente, el carácter de una lucha por la tierra y han sido estudiados, por consiguiente, desde una óptica estrechamente economicista. Conviene recordar, empero, que la tierra es aquí más que un mero “medio de producción”: la tierra y su cultivo vinculan al ser humano con el ciclo vital de las plantas y de los animales, y, así, con el ritmo cósmico mismo y le dan su lugar en él. Tierra entonces, no sólo significa la condición básica para la subsistencia individual y familiar, sino que también provee los elementos necesarios para el mantenimiento de la organización social, la reproducción de la identidad colectiva, el sostenimiento del universo entero —cosa que demuestran tantos estudios antropológicos sobre la *fiesta*—, donde concurren precisamente todos estos aspectos. Por ello es obvio que la lucha por la tierra se encuentra indisolublemente entrelazada con la defensa del orden social y del saber vigente y, así, de los anhelos que se fundan en ambos.

Especialmente en el caso de México se ha podido recuperar para la segunda mitad del siglo XIX una rica veta de concepciones y proyectos utópicos, donde, al igual que en Europa durante estas décadas, se entretajeron los inicios del análisis social científico, los grandes modelos utópicos discutidos por doquier, la indignación y la experiencia popular de opresión y protesta y, después, las noticias estimulantes de la “Comuna de París”. Hay que evocar aquí el recuerdo del médico de origen griego Plotino Rhodakanaty (1828-1885), quien después de estudios en Viena y Berlín, así como de estancias en Hungría y Francia llega en 1861 a México, año en que edita su famosa *Cartilla socialista o sea Catecismo elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier* y para quien, a semejanza de Weitling, no había contradicción alguna entre el cristianismo y las aspiraciones populares milenarias:

Es falso enteramente, que Jesucristo, el divino socialista de la humanidad, el amigo del pueblo, el salvador de la libertad del mundo, hubiese venido a cimentar las inicuas instituciones de su época, que

son las mismas que hoy nos abruman, las mismas cuyas horribles consecuencias hoy lamentamos tan amargamente... Jesús, al predicar el socialismo en su Evangelio no se presenta a la manera de los economicistas políticos, proponiendo reformas parciales e impotentes, no, se presenta cual integro revolucionario de la idea sociocrática a destruir todo el mal de la sociedad radicalmente, arrasando todo hasta los cimientos.

Influido ciertamente por la escuela fundada por él en la región de Chalco, el líder agrarista Julio López Chávez (1840-1868) lanza el 20 de abril de 1868 su *Manifiesto a todos los oprimidos y pobres de México y del universo*, donde acusa el peonaje, el endeudamiento permanente del campesinado, la enajenación causada por la iglesia, el contubernio entre los hacendados y el ejército, así como la frustrada esperanza en un orden republicano. En su manifiesto proclama:

Queremos el socialismo, que es la forma más perfecta de convivencia social; que es la filosofía de la verdad y de la justicia, que se encierra en esa tríada incommovible: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Queremos destruir radicalmente el vicioso estado actual de explotación, que condena a unos a ser pobres y a otros a disfrutar de las riquezas y del bienestar; que hace a unos miserables a pesar de que trabajan con todas sus energías y a otros les proporciona la felicidad en plena holganza. Queremos la tierra para sembrar en ella pacíficamente y recoger tranquilamente, quitando desde luego el sistema de explotación; dando libertad a todos, para que siembren en el lugar que más les acomode, sin tener que pagar tributo alguno; dando libertad para reunirse en la forma que más crean conveniente, formando grandes y pequeñas sociedades agrícolas que se vigilen en defensa común, sin necesidad de un grupo de seres humanos que les ordene y castigue. Queremos abolir todo lo que sea señal de tiranía entre los mismos seres humanos viviendo en sociedades de fraternidad y mutualismo, y estableciendo la República Universal de la Armonía.

Aunque la situación fuera particularmente virulenta en el campo, también en las ciudades abundaban las asociaciones de obreros,

sociedades mutualistas, cooperativas de varios tipos, periódicos y folletos destinados a difundir críticas a la situación existente, así como a afirmar la esperanza en la posibilidad de un cambio profundo y a comunicar y coordinar los esfuerzos para lograrlo. El *Gran Círculo de Obreros*, fundado en 1872, tuvo ciertas relaciones con la Asociación Internacional de los Trabajadores, y periódicos tales como *El Socialista* y *El Hijo del Trabajo* (los ejemplos más conocidos de esta efervescencia). En esta última publicación mencionada apareció también el proyecto de la *Ley del Pueblo* redactado por el coronel Alberto Santa Fe en “el año 68 de la independencia, y 1º de la Libertad del Pueblo”, en cuyo preámbulo se nota una cierta influencia proudhoniana:

Considerando: 1º. Que todos los seres humanos son esencialmente iguales: que la mayor o menor riqueza o poder que los distingue, son diferencias accidentales, causadas por los diferentes medios que han tenido para educarse y para proporcionarse esos bienes. 2º. Que en consecuencia, los seres humanos son, y deben considerarse hermanos y hermanas, y regirse por leyes basadas en este espíritu de fraternidad-sororidad. 3º. Que la libertad del ser humano es el origen único de la libertad pública, y que esa libertad del ser humano se compone de dos Independencias: la independencia del cuerpo y la independencia del espíritu. 4º. Que para tener independencia del cuerpo, el ser humano necesita tener propiedad, o un trabajo seguro y bien retribuido, que lo libre de la coacción que la riqueza ejerce siempre sobre la miseria; y para tener independencia de espíritu, necesita poseer la ilustración suficiente para conocer sus derechos y deberes.

Inspiraciones utópicas pueden encontrarse también en José María González y González (1840-1912), quien, a semejanza de otros autores intenta combinar constantemente la perspectiva de la población indígena, del campesinado y de los artesanos urbanos. Pero una apreciación adecuada de esta época no sólo debe tomar en cuenta la creciente influencia de orientaciones anarquistas sobre los pronunciamientos de fines de siglo, sino también el hecho de que en el

campo mexicano se daban una y otra vez acciones armadas contra los hacendados y la fuerza pública (Julio López Chávez mismo es finalmente capturado y fusilado como “rabioso socialista” y “corifeo del comunismo”), que son reprimidas al igual que la protesta en las ciudades por aquellas fuerzas sociales que finalmente establecen la dictadura porfirista. Pero no puede negarse que nos encontramos ante elementos de la misma tradición profunda que influye, años después, en el levantamiento de Emiliano Zapata de quien no se conoce una utopía escrita, pero de cuyos pronunciamientos y ordenamientos jurídicos para la administración del Estado de Morelos bien puede destilarse una concepción utópica de una vida sin explotación ni dominación. Esto en el marco de una organización social basada fundamentalmente en el parentesco y la vecindad, con un control comunal sobre los recursos y las decisiones básicas, con un aprovechamiento de la naturaleza en función de la satisfacción de las necesidades de todos en vez de su destrucción en función de la acumulación en manos de unos cuantos; sintetizada se encuentra esta concepción en el conocido lema de que la tierra debe ser de quien la trabaje.

La tercera veta utópica de ese tiempo está constituida por los movimientos mesiánicos, a veces también llamados milenaristas o apocalípticos, que se dieron preponderantemente en Brasil, pero cuyos conatos y huellas están documentados para toda América Latina. Sin duda el caso más famoso es el de la fundación del *Imperio de Bello Monte* —localmente conocido por Canudos— en el noreste brasileño por Antonio Conselheiro (1830-1897). Este personaje ya había estado predicando durante un buen tiempo en esta zona —que hasta la actualidad se cuenta entre las más pobres del país— y radicado durante doce años en una *Ciudad Santa* fundada por él, hasta que la creciente hostilidad de las autoridades lo obligó a establecerse en una región más apartada. Logró congregar varios miles de adeptos y más de una década después el gobierno necesitó cuatro expediciones militares para acabar en 1897 con esta colonia utópica.

Hubo, sin embargo, otras experiencias semejantes antes y después, esto forjó una historia en la que la imagen de estos frailes predicadores y mesías locales se mezcla inseparablemente con diversas concepciones cristianas populares, antiguas leyendas —como las del rey

Sebastián y otros personajes míticos— que anuncian la posibilidad de una vida nueva y mejor para los pobres, acusan y amenazan a los ricos y poderosos que se les oponen en su camino e impulsan el establecimiento de comunidades apocalípticas. En sus convocatorias y realización se amalgaman —con recurso a símbolos, costumbres e interpretaciones a menudo difíciles de desentrañar para extraños— propuestas sobre la organización de la vida diaria, las relaciones sexuales y familiares, la propiedad, la religión y el trabajo, que tratan de liberarse de la situación injusta prevaleciente y donde *todo* participante, hombre igual que mujer, niño igual que adulto y anciano tiene su lugar, y éste es siempre un lugar importante.

En los apartados precedentes de este capítulo se ha hecho hincapié en las transformaciones de la tradición utópica europea que se dan a partir de la consolidación de las ciencias sociales, también se han presentado algunos momentos cruciales de los esfuerzos posteriores —siempre de nuevo necesarios— para mantenerlas vivas como fuente de conocimiento, inspiración y acción. En las utopías latinoamericanas de nuestro presente confluyen muchos de estos elementos con otros que, originados en las civilizaciones y culturas de estas tierras y mestizadas de múltiples maneras con otras provenientes de diversas partes del mundo, han conformado una tradición propia. Pero, al mismo tiempo, las ciencias sociales de América Latina —donde conviven esfuerzos creativos para estudiar situación y perspectivas del continente con las imitaciones de los modelos impuestos por los imperialismos culturales de todo tipo— apenas se han ocupado de la cuestión utópica. Además, la división social del saber y su distorsión generada por los diversos mecanismos de la dependencia, tienen como efecto que para muchos de sus practicantes los apellidos de Owen y Saint-Simon les sean más familiares que los de López y Conselheiro, disponemos actualmente de pocos instrumentos de análisis para afrontar la tarea nunca terminada del discernimiento sobre las manifestaciones utópicas.

Aunque en las últimas décadas no se han creado muchas novelas utópicas en América Latina ni han circulado muchos textos de este carácter provenientes de otros países, y aunque las ciencias sociales

se han ocupado predominantemente de otras temáticas, sí es llamativa la fuerte y constante presencia de *símbolos utópicos* por doquier. Más que con textos o con autores de escritos están relacionados con —son creados en, son tomados de— intentos de todo tipo de modificar prácticamente la situación de miseria creciente, de injusticia patente, de vida indigna, de represión popular, de explotación despiadada, de expectativas canceladas, de esperanzas frustradas, de estilos de vida impuestos y de posibilidades negadas. ¿No han sido —y de alguna manera lo siguen siendo— la Revolución cubana, el tiempo de la Unidad Popular chilena, la Revolución sandinista luces utópicas, cuyas fechas evocaron y recuerdan —a pesar de todas las críticas posteriores para muchos latinoamericanos— lo que para otros tantos europeos significaron en un momento dado 1789 o 1917?

¿No se repiten, en todas las zonas rurales y en todos los barrios pobres de todos los países latinoamericanos, incesantemente, protestas y movilizaciones cuyos éxitos y fracasos acuñan la vida de sus participantes y la de sus hijos y nietos? Y, a pesar de las ambigüedades que comparte toda vida humana con situaciones como las mencionadas y de sus debilidades e inconsistencias, ¿no ha sido precisamente el *excedente utópico* en vida y acción de figuras como Emiliano Zapata, Augusto César Sandino, Ernesto Che Guevara, Camilo Torres, Salvador Allende, Oscar Arnulfo Romero la razón de su recuerdo: su denuncia radical de un orden injusto, su anuncio de un mañana mejor y su compromiso con el inicio —hoy— de su realización? Pero sabemos que en canciones y relatos, en obras de teatro y cine, en poemas, mantas e historietas, en fotos, pintas y dibujos no sólo se sigue hablando de ellos, sino también de muchos otros (que a su vez representan a muchos otros más), quienes merecerían este recuerdo y de quienes los demás lo necesitaríamos, pero de quienes y de cuya lucha *sólo* en su país, una región, una aldea, un barrio, un hogar, una hacienda, una fábrica, una oficina o una asamblea se haya tenido noticia.

Y es también en estos ámbitos donde se dan los sueños diurnos (aunque ofuscados por el creciente dominio de los medios de ideologización), se generan y se formulan de mil maneras expresiones de

inconformidad (aunque siempre a un paso de ser desviadas y corrompidas), se inicia la construcción de relaciones sociales, de amistad, de amor y de trabajo diferentes, más libres y dignas (aunque siempre cercadas por la agresión y reblandecidas por el desprecio). Y es precisamente aquí donde se dan una y otra vez los penosos intentos de pasar del descontento y de la acusación espontánea al análisis de la situación y las raíces de ésta, motivada por y a su vez reforzando la esperanza en el futuro. Se entiende así también que muchos grupos y movimientos comprometidos en la búsqueda de alternativas globales —y proyectos de ciencias sociales que les puedan servir en un momento dado— intenten descubrir y recuperar una historia diferente a la acostumbrada y traten de integrarla como parte de una nueva configuración de identidad en el presente.

En la reflexión de los participantes en esta movilización real y de los estudiosos interesados en ella, aparecen con frecuencia temáticas particularmente familiares de los tratamientos sistemáticos sobre la utopía y, como es de esperarse, siempre se combina la perspectiva teórica con la práctica. Una de las temáticas más importantes es la del *pueblo* —presente en las discusiones políticas sobre la organización— adecuada para oponerse eficazmente a la degradación creciente de hombres y mujeres y sus entornos sociales y naturales. Esta temática es necesaria en los modelos pedagógicos para mejorar el conocimiento y análisis de la situación y de sus posibilidades; en la reconstrucción de la historia del continente, la creación de sus riquezas y la dimensión más profunda de sus instituciones; en el establecimiento de puntos de orientación para un nuevo orden de la vida nacional y las relaciones internacionales que permitan y fomenten la realización plena de todos los humanos.

En este contexto parece especialmente significativa la atención que se está dando a dos sectores sociales tradicionalmente débiles y oprimidos. Uno es el de “los indígenas”, “los indios”, que se presentan como impugnadores especialmente vigorosos de las estructuras sociales, políticas, culturales y las bases tecnoeconómicas en que éstas se sustentan, amén de depositarios de puntos de arranque para múltiples perspectivas alternativas. El otro es el de “las mujeres”, cuyas

posiciones sociales y de estatus casi nunca corresponden a la contribución que realizan para hacer posible y soportable la vida y su vida y su continuación en todas las esferas individuales y sociales. Desde luego, *los* indios existen tan poco como *las* mujeres o los miembros de cualquier otra categoría clasificatoria, sino se trata siempre de individuos específicos integrados en colectividades únicas. Las visiones, los anhelos y las propuestas que en su seno se encuentran, son una fuerza y una promesa que no anulan las de otros, sino que simplemente son especialmente importantes por las características particulares en que se generan.

Finalmente, hay que señalar que otra esfera prometedora de perspectivas utópicas se ha abierto en aquellas conversiones al interior de las instituciones eclesíásticas que suelen ser identificadas habitualmente con la denominación “teología de la liberación”. Su redescubrimiento del profetismo, su reinterpretación del ecumenismo y su recuperación de tradiciones cristianas largamente oscurecidas son características conocidas de sus intentos por organizar la vida y la reflexión cristiana sobre las bases de la inspiración del *pobre de Nazaret* y el análisis comprensivo de la situación pecaminosa global. Es fácilmente detectable cómo los esfuerzos de estos grupos de cristianos para mantener vinculada la denuncia solidaria con la construcción de alternativas en una perspectiva siempre universal, asumen muchas de las vetas de la tradición utópica popular de Latinoamérica y se nutren de ella.

Con las reflexiones sobre la utopía en América Latina —referencias breves, más esbozo que cuadro— ha terminado el viaje por el espacio utópico propuesto en la introducción. Ha sido un recorrido limitado, ya que se ha centrado ampliamente en las manifestaciones utópicas del mundo europeo, porque éstas son las más conocidas y accesibles. Pero precisamente el apartado anterior debería haber dejado fuera de duda que las manifestaciones utópicas están presentes en todos los tiempos y en todas las culturas, en la vida de cada quien y de los que lo rodean.

Este viaje ha podido omitir mucho de lo que un tratado sistemático hubiera tenido que considerar obligadamente. Teorías y doctrinas sociales imperantes o discutidas en las diferentes épocas (como, por ejemplo, en las teorías del *contrato social*), la historia de las concepciones del derecho natural y, en general, el contexto de las discusiones filosófico-teológicas de las diferentes épocas, especialmente en lo que a las concepciones epistemológicas se refiere, deberían haberse mencionado en relación con las diferentes expresiones del pensamiento utópico. Hay que recordar aquí también, en cada momento, que los creadores de expresiones utópicas —tanto en el nivel de la cultura popular como en el de los autores de novelas políticas— no forman *escuelas*; en este sentido el término de la *tradición utópica* no debe ser malentendido. Aunque en muchísimas expresiones utópicas encontramos reminiscencias de, y referencias a, expresiones utópicas anteriores y contemporáneas, el punto de referencia principal de la expresión utópica es siempre el contexto sociohistórico contemporáneo de su autor.

El acontecimiento clave que divide la historia del pensamiento utópico —ya no entendible como sucesión acumulativa en el tiempo— en dos épocas, es la invención de las ciencias sociales. A pesar de que la utopía contribuye a su surgimiento como su más auténtico precursor, este surgimiento, en última instancia, es un fenómeno exterior a la utopía —ésta, para permanecer fiel a sí misma, tiene que cambiar—. Así, no puede sorprender que precisamente a partir de la evolución de las utopías decimonónicas (sus ideas y consecuencias prácticas echan su sombra hasta nuestro siglo) se ha planteado uno de los problemas más fundamentales de la utopía: la relación entre ésta y la historia.

Las cruzadas más devastadoras contra la utopía se han realizado con base en el argumento de que la sociedad (o institución social) utópica significaba el fin de la historia. Aparentemente hay algo de esto: la sociedad perfecta no admite propuestas de cambio ya que cualquier modificación equivaldría a un empeoramiento. La equivalencia entre orden utópico y orden absoluto y totalitario, la imposibilidad lógica de conciliar la idea de la sociedad ideal —históricamente realizada en un espacio concreto— con la fuerza dinámica del conflicto social o, lo que es lo mismo, la meta de un proceso histórico con el final de este mismo proceso han contribuido a la creación del *malestar con la utopía*.

Pero precisamente aquí hay que recurrir al cambio que fue necesario en la expresión utópica con el surgimiento de las ciencias sociales. A partir de este momento vale en un doble sentido que la utopía niega su propia condición de posibilidad si no se ubica plenamente en el proceso histórico abierto: puede formular su concepción de una sociedad auténticamente humana en el futuro sólo porque sabe de la sucesión de las etapas históricas y porque sabe que esto implica que dicha sucesión apunta a un futuro esencialmente abierto e interminable. Al existir una ciencia empírica capaz (al menos en su forma consolidada) de analizar el curso de la evolución del ser humano y de su sociedad, y de proporcionar los instrumentos para intervenir en ella, la planeación concreta, la formulación de proyectos históricos queda definitivamente fuera del campo propio de la utopía; ésta más bien se distingue, ahora claramente, de otro tipo de prospectivas por el

hecho de que *no* debe intentarse su realización histórica como tal. Esto podría sonar paradójico, pero una breve reflexión muestra que lo es sólo en apariencia.

La utopía era, como se ha indicado, una forma de análisis social que efectuaba su diagnóstico a través de la formulación de una anti-sociedad perfecta que encarnaba anhelos fundamentales del ser humano. Posteriormente, la yuxtaposición geográfica fue sustituida por la sucesión en el tiempo; la época futura esbozada, a su vez, fue acercándose más y más a la época presente hasta llegar a ser, en principio, contemporánea. La búsqueda del camino perdido a la sociedad ideal, encontrada alguna vez por casualidad, dio lugar a la planeación de un modelo aparentemente realizable. Pero esta planeación ya no era cosa de la utopía misma como Karl Marx hace ver en su crítica al intento de Cabet de realizar su Icaria en América del Norte. Escribe en *El proyecto de emigración del ciudadano Cabet* (1858) que

Estamos convencidos de que el proyecto de Cabet de fundar en América una Icaria, es decir, una colonia basada en los principios de la comunidad de bienes, no puede ser realizado todavía, ahora mismo, y esto: a) porque todos los que quieren emigrar con Cabet muy bien pueden ser ardientes comunistas, pero debido a su educación están todavía demasiado infectados por los defectos y prejuicios de la sociedad actual como para poder deshacerse inmediatamente de ellos a su ingreso a Icaria;... b) porque, para los comunistas que reconozcan el principio de la libertad personal —y por cierto que también los icarianos lo creen así—, una comunidad de bienes, sin periodo de transición, y a decir verdad sin periodo democrático de transición en el cual la propiedad personal no se transforme sino poco a poco en propiedad social, es tan imposible como es para el labrador recoger sin haber sembrado.

En otras palabras e independientemente de otras consideraciones sobre este texto: la utopía ya no puede entenderse como una estrategia política, un proyecto histórico. Con la invención de las ciencias sociales el proyecto histórico se ubica entre ellas y la utopía, es el resultado del proceso de articulación dialéctico y abierto entre el análisis de

la sociedad actual y la imagen de una nueva sociedad distinta y definitivamente mejor. La utopía, impulsada por el sufrimiento de las víctimas del desorden establecido, recoge los anhelos más profundos de éstas; así califica la sociedad existente en términos del todavía-no-ser, guía el análisis y orienta el proyecto histórico. Las ciencias sociales, por su parte, detectan el curso general de la evolución, los mecanismos involucrados en ella y la situación concreta de los seres humanos; así proporcionan los elementos necesarios para una formulación verdaderamente histórica de una estrategia social. La unidad entre la denuncia y el anuncio permanece. La utopía no es un elemento extraño a la evolución social o al análisis de ésta: en el ser humano mismo que es el sujeto de esta evolución y su víctima y que es también el analista, el planificador y el soñador, se unen todos estos elementos.

De ahí que el estado totalitario, la sociedad de castas, la organización social teocrática inmutable y el cambio violento y forzado —que se han condenado tantas veces como consecuencias inevitables del pensamiento utópico— pueden explicarse ya solamente en términos de una identificación errónea de la utopía con el proyecto histórico, distinción que solamente la existencia de las ciencias sociales ha hecho posible; éstas, para decirlo en otras palabras, han eliminado también el condicionamiento platónico de la expresión utópica.

La pregunta que surge a partir de esto es, naturalmente, la del valor y del lugar de las utopías precientíficas, es decir, de aquellas formulaciones utópicas cronológicamente anteriores a la invención de las ciencias sociales, o también de las utopías populares y grupales que no las toman en cuenta. La contestación a esta interrogante parece ser la misma que la que da sentido a la investigación etnológica. El conocimiento del *otro* (pueblo o grupo social) no solamente tiene un valor en sí; adquiere más importancia todavía por su valor heurístico y crítico: guía la atención del investigador hacia problemas muchas veces ocultos en su propia sociedad, indica tendencias evolutivas, plantea alternativas, cuestiona y relativiza posiciones consideradas como “naturales” en todos los órdenes.

De manera semejante, el estudio de expresiones utópicas no referidas al análisis social científico del pasado o de culturas y subculturas

contemporáneas hace ver, en facetas cada vez más sorprendentes y desde ángulos siempre nuevos, el anhelo fundamental y eterno que también es el de todos: la vida feliz en la comunidad con todos los demás. En lugar de la crítica estéril a concepciones e imágenes que desde el punto de vista actual pueden parecer grotescas o simplemente inadecuadas de muchas maneras, sería más digno de nuestro esfuerzo la relectura de estas utopías desde la coyuntura histórica nuestra. La comparación con el procedimiento etnológico, por añadidura, no es gratuita. Ya en muchas de las novelas políticas reseñadas nos hemos topado con que para los mismos autores las noticias de otros pueblos y culturas diferentes fueron un elemento importante en su propio diseño utópico. Al aplicar este procedimiento no solamente a fórmulas utópicas pasadas, podría convertirse en guía para aprender a interrogar también símbolos, imágenes, formas culturales contemporáneas que son diferentes a las nuestras en cuanto a sus perspectivas de una alternativa vital, es decir, no solamente en cuanto a su forma sino también en cuanto a su contenido utópico.

Esta relación crítica entre historia y utopía lleva de nuevo a la consideración de nuestro propio futuro concreto, tal como se ha expuesto en las páginas introductorias de este ensayo. Hay ciertas tendencias observables de tipo general en nuestras sociedades. La citada *coacción del sistema* se manifiesta, entre otras, bajo las formas de la obligación de consumir (para poder sustituir con cierta regularidad un producto por otro semejante), de la necesidad de la progresión sostenida (continuación y aumento constante de todas las tasas de crecimiento en los diversos renglones de la economía), y en la creación continua de nuevas necesidades, destinadas precisamente a garantizar dicha progresión productiva.

A parte de otras consideraciones sobre estos fenómenos, es obvia la imagen del porvenir que presentan: *cada vez más de lo mismo*. Y aquí habría que hablar de aquellos para quienes esta *coacción del sistema* se traduce ya solamente en la lucha directa por la sobrevivencia física, en el enfrentamiento constante al hambre más elemental. Esto se hace explícito en los métodos y los resultados de las diferentes ramas de la futurología y los pronósticos mundialmente difundidos y ampliamente aceptados para los diversos campos de la

evolución social: consisten en meras extrapolaciones hacia el futuro de hechos y tendencias observables en el presente (tasas de crecimiento demográfico, incremento de los productos nacionales brutos, disponibilidad de alimentos, etcétera). Lo equivalente en el campo de la organización social y política propiamente dicha no puede ser, por consiguiente, otra cosa que el planteamiento de ciertas modificaciones cautelosas e intrascendentes de la situación existente.

Hablar del futuro en este contexto —el de los científicos, de los futurólogos, pero también el del ser humano común y corriente (aceptando por un momento esta abstracción en el fondo inadmisiblemente)— significa preguntar por los criterios de la imaginación y la evaluación del futuro: ¿se proyecta en términos de lo logrado o de lo todavía-no-logrado? ¿En términos de lo históricamente realizado a pesar de todos los momentos retardatorios o de lo todavía-no-alcanzado, de lo indefinido y abierto a que apunta precisamente este “todavía-no”? Es también la pregunta de si el futuro simplemente acontecerá o si será resultado de nuestra creación; de si exige o no una ruptura entre el presente y el futuro. Es, finalmente, la pregunta: ¿cuál es el futuro que queremos?

Si estas preguntas no quieren ser interrogantes en el aire y provocar proposiciones meramente fantásticas —podríamos decir también “utopistas”—, entonces a las ciencias sociales les aguarda un papel importante. La impresión general, sin embargo, es que parecen poco preparadas para ello, no como productoras de resultados aplicables, sino en su estructura como ciencias mismas.

Recuérdese cómo las ciencias sociales nacieron en el siglo XIX bajo la sombra de los parámetros que en las ciencias naturales se habían establecido como normativos para cualquier ciencia empírica. Según éstos el universo era un todo coherente que no acusaba rupturas ni inconsistencias fundamentales y donde el modo de realización histórica del modelo evolutivo era el del crecimiento biológico individual: lento, paulatino, en sucesión de etapas. La tarea de la ciencia parecía consistir entonces en el descubrimiento de los elementos básicos de este universo, la identificación de sus propiedades, el esclarecimiento de las relaciones entre estos elementos y sus

compuestos y conjuntos, y la determinación de las leyes que rigen las relaciones mutuas entre ellos y su proceso evolutivo.

Al convertirse en ciencias empíricas las nascentes ciencias sociales —el caso más evidente es tal vez el de la antropología— adaptaron con esta concepción más implicaciones de las que podían percibirse en ese momento. Y así, los científicos sociales se dedicaron —y siguen dedicándose— a la descripción minuciosa de los llamados fenómenos sociales o a su caracterización en términos estadísticos, establecen taxonomías y tipos generales, identifican relaciones de correspondencia y de causalidad, etcétera; en una palabra: pretenden descubrir de una manera semejante a la del físico o del biólogo su universo específico. Por consiguiente, los temas de las grandes disputas —interminadas y, al parecer interminables— sobre el estatuto científico de las ciencias sociales se han centrado en problemas tales como el de la objetividad, de la representatividad y de la ciencia aplicada.

Pero, por ejemplo, a partir de la recepción de las proposiciones hipotéticas hechas por Thomas S. Kuhn en su libro *La estructura de las revoluciones científicas* entre los científicos sociales, esta concepción podría estar perdiendo fuerza. Es sugerente el ejemplo central de Copérnico: el establecimiento de la hipótesis y, después, su aceptación como tesis de que la tierra formaba parte de un sistema astral heliocéntrico *cambió la visión del mundo*: independientemente de las aplicaciones concretas de esta tesis, este mundo ya no era el mismo de antes. Los científicos tenían nuevas preguntas y nuevas hipótesis y, al seguirlas, encontraron nuevos fenómenos y reinterpretaron fenómenos ya conocidos. Pero también para los demás seres humanos había cambiado algo: aunque seguían diciendo que por las mañanas salía el sol, su perspectiva de la tierra, del cielo y de su propia ubicación en el cosmos había variado sustancialmente.

No es posible aquí extenderse más sobre otros ejemplos y consideraciones relacionadas con estos puntos. Por lo pronto parece claro que hay —al menos algunos— casos donde la investigación científica *no descubre sino modifica* el universo que estudia. Otra vez: totalmente independiente de los problemas relacionados con la utilización de los resultados de la investigación científica parece que el

resultado mismo de una investigación —por lo menos en algunos casos— no es tanto la revelación del algo ya existente, sino una nueva manera de enfrentar la realidad. La hipótesis que podría aventurarse aquí es que estos casos no constituyen una excepción aislada en el proceso del conocimiento (científico), sino que indican una de sus estructuras fundamentales.

Estas consideraciones proveen una base adicional para entender la urgencia y la necesidad de la utopía. La utopía como principio se convierte así en una condición necesaria para la liberación. Sin la imaginación utópica, sin su orientación del proceso analítico, sin su inspiración en el modelado de un proyecto histórico que realiza más que la sociedad actual la humanidad del ser humano, no habrá liberación alguna.

Pero el contenido utópico no suele presentarse en forma nítida, unívoca (como tampoco “completo” en el sentido de una exhaustividad). Más bien se encuentra mezclado con elementos estrictamente ideológicos. La celebración orgiástica de la igualdad, las temporadas de libertad irrestricta, las rebeliones rituales, los cuentos de la Edad de Oro, las profecías del Milenio, el relato de viaje por el espacio o el tiempo a la sociedad perfecta, o la descripción detallada del orden ideal, cualquier imagen de una vida mejor contiene esta ambigüedad: puede afianzar finalmente la situación existente y facilitar la resignación frente a ella o puede aumentar la inquietud y fortalecer el potencial de la esperanza en la posibilidad real de la ruptura. El ensueño como huida momentánea de un mundo intocable o como preparación para el cambio: esta disyuntiva no puede resolverse en términos teóricos solamente, aquí la praxis histórica es el último principio de la verificación. La utopía es una especie de *visión del mundo*, pero siempre teórica y práctica a la vez. Pero aun así la utopía sigue siendo fundamentalmente abierta: no puede ser un sistema cerrado donde todas las preguntas e implicaciones, todos los dolores y sufrimientos encuentran una acogida asegurada y aclarada de antemano.

Ernst Bloch ha comentado en su libro *Derecho natural y dignidad humana* que las palabras libertad, igualdad y fraternidad habían indicado en un momento dado la tendencia de un movimiento liberador, un movimiento coherente y prometedor.

Pero se muestra también en ellas mismas y entre ellas, de ninguna manera, no todo estaba bien en orden; están llenas de ambigüedad. El uso que la burguesía ha hecho de estas palabras, las que le han servido, no pasó sin dejar huellas en ellas. Su esplendor se ha dividido: pestaña como el ojo de un encubridor, brilla como la luz de 1789. Pero estas tres palabras no hubieran podido malusarse tanto si de antemano todo hubiera estado claro en ellas. Están, y eso hay que verlo primero, apiladas entre sí, y la parte mejor, todavía no ha salido. Es que los hombres mismos de quienes trata el gran llamado tricolor están todavía muy en camino.

Sin embargo, como cualquier otra, también esta manifestación utópica estaba llena de anticipación concreta: [...] en el *novum* de esta lucha por la liberación vivía el *ultimatum* de la liberación total.

La utopía —y con esto se interrumpe por ahora el hilo de nuestras consideraciones, esta invitación a la utopía— se presenta como un reto para la evaluación de nuestro presente en términos de sus elementos, que apuntan a un porvenir distinto y mejor para la construcción de una sociedad nueva que toma en serio los sueños de los seres humanos de todos los tiempos y de todos los lugares. La utopía es, pues, un llamamiento a un nuevo realismo, un realismo que no parte de los límites cada vez más estrechos que le imponen a la humanidad sus propias creaciones, sino un realismo que se cimienta en las metas que estas creaciones habían apuntado alguna vez antes de caducar. La utopía es, en este sentido, lo que expresaba un letrero en la barda de un puente sobre el Sena: “Sean realistas, pidan lo imposible”. Así, la utopía es verdaderamente la única garantía de una liberación total.

## ANTOLOGÍA DE TEXTOS

*Nota:* por lo general, los títulos de los fragmentos seleccionados para esta antología no son originales de los autores respectivos, sino que se refieren a una temática central del fragmento en cuestión. Por lo tanto, se omiten las notas editoriales de las ediciones citadas.

## PLATÓN: LA JUSTICIA, LA PROPIEDAD Y LA EDUCACIÓN EN LA REPÚBLICA IDEAL\*

—Pues bien, oye si tengo o no razón. Me parece que cuando echábamos las bases de la ciudad, aquello que dejamos establecido desde un principio, y que se debía observar en todo momento, era la justicia o una de sus formas. Y lo que determinamos y, si recuerdas, repetimos a menudo, era que cada cual no debe tener sino una sola ocupación en la ciudad, ocupación para la cual su naturaleza lo haya dotado más convenientemente.

—En efecto, eso decíamos.

—Y en verdad hemos oído decir a otros, y nosotros mismos lo hemos dicho, que la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades.

—Lo hemos dicho, ciertamente.

—Así pues, amigo mío —proseguí—, en esto parece consistir, en cierto modo, la justicia: en hacer cada uno lo suyo. ¿Sabes lo que me induce a creerlo?

—No —replicó—, dímelo.

—Me parece que en la ciudad el complemento de las cualidades que hemos enumerado la templanza, el valor y la prudencia, es lo que le da a todas y a cada una la fuerza para surgir y conservarse después, mientras coexiste con ellas. Ahora bien, hemos dicho que si descubriéramos las tres primeras cualidades, la que restaba tenía que ser la justicia.

—Y es verdad, absolutamente necesario que así sea —afirmó.

\* Platón, *República* (6ª. ed.), Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972, pp. 258-262; 301-302; 411-417.

—Me parece —continuó— que si fuera preciso decidir cuál de estas cualidades es la que más contribuye a la perfección de la ciudad, difícil sería decir si es la conformidad de opinión entre gobernantes y gobernados, o la preservación en los guerreros del criterio legítimo sobre las cosas que deben temerse o no temerse, o la sensatez y vigilancia de que han de dar pruebas los gobernantes, o si, en fin, lo que más contribuye a la perfección de la ciudad es que tanto los niños como las mujeres, los esclavos como los hombres libres, los gobernantes como los gobernados, se limitan a hacer cada uno lo suyo en vez de practicar diversas actividades.

—No cabe duda de que es difícil decirlo —asintió.

—Por lo tanto, según parece, esta virtud según la cual cada uno debe limitarse a hacer lo suyo no contribuye menos que la prudencia, la templanza y el valor a la perfección de la ciudad.

—Ciertamente —dijo.

—Por consiguiente —pregunté—, ¿esta virtud, que es la justicia, no competirá con aquéllas en la perfección de la ciudad?

—Sin duda alguna.

—Examina ahora la cuestión desde otro punto de vista para ver si continuas opinando lo mismo. En nuestra ciudad ¿encargarías tú a los gobernantes el juicio de los procesos?

—Desde luego.

—Y al juzgar, ¿no se basaría fundamentalmente en el principio de que nadie debe poseer lo ajeno ni ser despojado de lo propio?

—Ciertamente —dijo.

—¿Porque ello es lo justo?

—Sí.

—Es ésta una prueba más de que la justicia consiste en asegurar a cada uno la posesión de su propio bien y el ejercicio de la actividad que le es propia.

—En efecto.

—Veremos si compartes mi opinión: si el carpintero se propone ejercer el oficio del zapatero, y el zapatero el del carpintero, o intercambian sus herramientas y sus prerrogativas, o el mismo hombre se propone ejercer los dos oficios a la vez, intercambiándose en esa forma

todos los oficios, ¿te parece que resultaría grandemente perjudicada la ciudad?

—No demasiado —respondió.

—Pero si aquel a quien la naturaleza ha destinado a ser artesano o a los negocios, engreído después por sus riquezas, por la mucha gente a quien domina, por su fuerza o por cualquiera otra ventaja semejante, pretendiera entrar en la clase de los guerreros, o si un guerrero pretendiera entrar, sin merecerlo, en la de los consejeros o guardianes, y éstos cambiaran entre sí los instrumentos propios de su profesión y sus prerrogativas, o si el mismo hombre pretendiera llenar a la vez funciones diferentes, creo que tú también pensarás que semejante intercambio e injerencia en diversas ocupaciones causaría la ruina de la ciudad.

—Desde luego.

—Por consiguiente, esa injerencia en las funciones ajenas y esa mezcla de las tres clases es lo más funesto que puede ocurrirle a la ciudad y con toda razón podría calificarse de verdadero crimen.

—Ciertamente.

—¿Y no convendrías conmigo en que el mayor crimen que puede cometerse contra la ciudad es la injusticia?

—Ello no admite contradicción.

—En eso, pues, consiste la justicia. E inversamente, ¿no podríamos decir que cuando los comerciantes, los auxiliares y los guardianes se mantienen dentro de su clase y cada uno hace lo suyo, ese estado de cosas, contrario al anterior, hace justa a la ciudad?

—Me parece —dijo— que no podría ser de otra manera.

[...]

—Pues bien —continué—, cuando se dice de dos cosas, la una más grande, la otra más pequeña, que son la misma cosa, ¿son ellas desemejantes por lo que hace decir que son una misma cosa, o son, precisamente por eso, semejantes?

—Semejantes —dijo.

—Entonces el hombre justo, en cuanto lo sea, en nada se diferenciará de la ciudad justa y le será semejante.

—Le será semejante —dijo.

—Pero la ciudad nos pareció justa cuando las tres clases de naturaleza que la componen llenaban las funciones que les son propias, y así la hemos llamado temperante, valerosa y prudente en razón de ciertas disposiciones y cualidades correspondientes a esas mismas clases.

—Cierto es —afirmó.

—Por consiguiente, amigo mío, si hallamos en el alma del hombre las partes que corresponden a las clases de la ciudad, y si tienen aquéllas las mismas cualidades que éstas, merecerá con razón los mismos calificativos que la ciudad.

—Necesariamente —dijo.

[...]

—Y si queremos ponernos de acuerdo, ¿no será acaso necesario preguntarnos ante todo cuál es el mayor bien para la organización de la ciudad, bien que debe tener en cuenta el legislador al establecer las leyes, y cuál es el mayor mal, e indagar después si lo que acabamos de proponer se ajusta al bien y nos aleja del mal?

—Nada es más necesario.

—¿Y puede haber mayor mal para la ciudad que aquello que la divide y hace de ellas muchas ciudades en vez de una sola, y mayor bien que aquello que la une y hace de ella una sola ciudad?

—No.

—¿Y la comunidad de dolores y de alegrías no es acaso lo que une cuando todos los ciudadanos, en la medida de lo posible se regocijan o se afligen igualmente por los mismos sucesos venturosos y por las mismas desgracias?

—Sin duda alguna —afirmó.

—Y lo que se desune, por lo contrario, ¿no es la individualidad de tales sentimientos, cuando algunos ciudadanos se afligen y otros se regocijan por los mismos hechos que afectan a la ciudad en general o a los particulares que viven en ella?

—Desde luego.

—¿Y de dónde proviene esta oposición de sentimientos sino de que todos los ciudadanos no exclaman al unísono *es mío* y *no es mío* y otras expresiones semejantes en relación con lo ajeno?

—Ciertamente.

—Y la ciudad mejor administrada, ¿no será aquella en que la mayoría de los ciudadanos digan de igual manera y respecto a las mismas cosas: *es mío y no es mío?*

—Será con mucho la mejor.

—¿Y también la que se comporta en forma análoga al individuo? Por ejemplo, cuando uno de nosotros sufre un golpe en un dedo, la comunidad toda del cuerpo, dirigida hacia el alma para organizarse bajo el elemento rector que haya en ella, siente el golpe y sufre a un tiempo en su totalidad al sufrir una parte de ella misma, y así decimos que al hombre le duele un dedo. Lo propio ocurre con cualquier otra parte del cuerpo, ya se trate del sentimiento del dolor, ya del alivio que trae la curación.

—Es verdad —dijo—. Y con respecto a tu anterior pregunta, puedo contestarle que la ciudad mejor gobernada es la que se comporta en forma análoga al individuo.

—Creo yo, pues, que siempre que a uno de los ciudadanos lo afecte algo bueno o malo, una ciudad de tal condición es la que en mayor grado reconocerá que el suceso también la afecta y compartirá sus sentimientos, regocijándose o afligiéndose con él.

—Así ha de ser —respondió— en una ciudad bien organizada.

[...]

—Propios son de los jóvenes todos los grandes y múltiples trabajos.

—Necesariamente —dijo.

—Será, pues, necesario dedicarlos desde la infancia al estudio de los números, de la geometría y toda la educación propedéutica que debe impartirse antes que la dialéctica, pero sin obligarlos a aprender por la fuerza.

—¿Por qué?

—Porque el hombre libre —respondí— no debe aprender nada en la esclavitud. Si los ejercicios corporales se realizan por la fuerza, ningún perjuicio deriva de ello, pero en el alma ningún conocimiento forzado es perdurable.

—Es cierto —afirmó.

—Así pues, querido amigo, no violentes a los niños en las enseñanzas; antes bien, procura que se instruyan jugando, para que puedas conocer mejor las disposiciones naturales de cada uno.

—Es razonable lo que dices —afirmó.

—¿Y no recuerdas —proseguí— que decíamos que también los niños debían ser llevados a la guerra a caballo como espectadores y, siempre que no hubiera peligro, había que acercarlos a la lucha y dejarles gustar la sangre, como se hace con los cachorros de los perros de presa?

—Lo recuerdo —dijo.

—¿Y al que demuestre mayor agilidad —proseguí— en todos esos trabajos, ejercicios y peligros había que seleccionarlo en un grupo aparte?

—¿A qué edad? —preguntó.

—Cuando hayan terminado —respondí— los ejercicios gimnásticos obligatorios, porque el período dedicado a éstos, ya dure dos o tres años, no permite otras ocupaciones, pues el cansancio y el sueño son enemigos del estudio. Por lo demás, una de las pruebas, y no la menos importante, es cómo se conduce cada uno en los ejercicios gimnásticos.

—Ciertamente —dijo.

—Después de ese período —proseguí—, a partir de la edad de los veinte años, los seleccionados obtendrán mayores distinciones que los demás y las enseñanzas adquiridas sin orden durante su infancia les serán presentadas en una visión de conjunto de modo que puedan captar, al mismo tiempo, las relaciones que hay entre ellas y la naturaleza del ser.

—Este es, sin duda, el único método que da conocimientos sólidos a quienes los siguen —afirmó.

—Y también la mejor prueba —dije— de que una naturaleza sea dialéctica o no, porque el que tiene una visión de conjunto es dialéctico, y el que no la tiene no lo es.

—Soy de tu opinión —asintió.

—Es menester, por lo tanto, que prestes la mayor atención a todo ello —proseguí— y una vez que hayas observado quiénes tienen mejores disposiciones para la dialéctica y demuestran constancia y firmeza en el estudio de las demás enseñanzas, en los trabajos de la guerra y en los diversos ejercicios prescritos por la ley, cuando lleguen a los treinta años los separes de los jóvenes ya seleccionados

para concederles mayores honores, y distingas, probándolos por la dialéctica, cuáles podrán elevarse, sin el concurso de la vista y de los demás sentidos, y por la sola fuerza de la verdad, hasta el conocimiento del ser en sí. Pero esta tarea requiere gran vigilancia, amigo mío.

[...]

—¿Bastará, pues, conceder a la dialéctica el doble tiempo que se haya consagrado a la gimnasia, y aplicarse asidua e ininterrumpidamente a ella, de modo tan exclusivo como en el caso de los ejercicios corporales?

—¿Quieres decir seis años o cuatro? —preguntó.

—Poco importante —repliqué—; pongamos cinco. Después de lo cual los harás descender de nuevo a la caverna y los obligarás a ocuparse de los asuntos de la guerra y a llenar cuantas funciones haya que sean propias de la juventud, para que tampoco en materia de experiencia queden a la zaga de los demás. Y en todas estas pruebas a que habrás de someterlos observarás si se mantienen firmes, a pesar de ser llamados y atraídos de todos lados, o si se dejan arrastrar.

—¿Y cuánto tiempo piensas que deben durar estas pruebas? —preguntó.

—Quince años —respondí—. Y una vez llegados a los cincuenta, los que hayan salido de ellas sanos y salvos y descollado absolutamente en todo, tanto en la acción como en las ciencias, deberán ser conducidos hasta el fin y obligados a elevar los ojos del alma y mirar de frente al ser que ilumina todas las cosas, y después de contemplar el bien en sí, lo tomarán como modelo para encargarse de uno tras otro, durante el resto de su vida, de organizar la ciudad y gobernar a los particulares y a sí mismos. En efecto, cuando les llegue el turno, aunque consagrando la mayor parte de su tiempo a la filosofía, tendrán que cargar con el peso de la autoridad política y gobernar sucesivamente por el bien de la ciudad, con la convicción de que su tarea es, más que un honor, un deber ineludible. Entonces, después de haber trabajado sin cesar en formar otros hombres que se les asemejen, y que habrán de sucederles en la guardia de la ciudad, podrán pasar de esta vida a las islas de los bienaventurados. La ciudad levantará monumentos a su memoria y ofrecerá sacrificios públicos en su

honor, ya sea a título de démones, si la Pitia lo autoriza, o de seres dichosos y divinos.

—¡Sócrates —exclamó—, los gobernantes cuya imagen acabas de esculpir son de una belleza perfecta!

—Y también las gobernantas, Glaucón —agregué—. No creas que me he referido solamente a los hombres pues lo dicho incluye a las mujeres que la naturaleza haya dotado de las aptitudes apropiadas.

—Es justo —dijo—, si todo ha de ser igual y común a los sexos, como lo hemos determinado.

—Y ahora —proseguí, ¿no convenís conmigo en que nuestra ciudad y su organización política no eran vanas aspiraciones, sino cosas de algún modo posibles, aunque difíciles, pero siempre que, como lo hemos expuesto, a la cabeza del gobierno haya uno o varios filósofos que desdeñen los honores que hoy se persiguen, considerándolos indignos de un hombre libre y desprovistos de valor, no aprecien sino el deber y los honores que constituyen su recompensa, pongan la justicia por encima de todo, como la cualidad más importante y necesaria, y se esfuercen en hacerla prevalecer, organizando y desarrollando la ciudad de acuerdo con sus leyes?

—¿De qué modo? —preguntó.

—Enviando al campo —contesté— a todos los mayores de diez años que haya en la ciudad y haciéndose cargo de sus hijos para sustraerlos a las costumbres actuales, que son las de sus padres. Entonces los educarán conforme a sus propias costumbres y a sus propios principios, tal como lo hemos expuesto anteriormente. ¡No será éste el medio más seguro y más rápido de establecer la organización política de que hemos hablado, en una ciudad que será dichosa y colmará de beneficios al pueblo en que se implante?

—Ciertamente —dijo.

## THOMAS MÜNZER: CARTA A LOS HERMANOS CONFEDERADOS DE MANSFELD\*

Amadísimos hermanos:

Ante todas las cosas sea el puro temor de Dios. ¿Cuánto tiempo lleváis durmiendo? ¿Cuánto tiempo lleváis negándoos a reconocer la voluntad de Dios por entender que Él os ha abandonado? ¡Ay, cuántas veces os he dicho yo que así tiene que ser! Dios no puede seguir manifestándose por más tiempo; a vosotros os toca teneros de pie. Si no hacéis tal, el sacrificio, una pesadumbre que enturbia el corazón, será en vano; y después habréis de caer nuevamente en la aflicción. Yo os digo que si os negáis a sufrir por Dios, habréis de ser los mártires del Diablo. Guardaos, pues, no seáis pusilánimes ni indolentes, no sigáis por más tiempo haciendo el juego a los torcidos visionarios, a los malvados sin Dios. ¡Comenzad ya, librad el combate del Señor, es llegado el momento! Evitad que vuestros hermanos hagan escarnio del testimonio divino, pues de otro modo habrán de perecer todos ellos. El país alemán entero y el francés y el italiano han despertado; el Maestro quiere jugar una partida, y les ha llegado a la vez a los malvados. En Fulde han sido asoladas cuatro iglesias conventuales durante la semana de pascua; se han levantado los campesinos en Klettgau, Hegau y en la Selva Negra, unos treinta mil en total, y la hueste crece tanto en extensión como en número. Mi única preocupación es que los insensatos se dejen enredar en un pacto traicionero, al no saber reconocer el mal. Dondequiera que se hallen tan sólo tres de vosotros,

\* Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, pp. 81-83.

que, encomendados a Dios, no persigan otra cosa que Su nombre y Su honor, ni cien mil enemigos podrán asustarlos.

Manos a la obra, pues, ¡y adelante, adelante!

Es tiempo ya. Los malvados son tan indolentes como perros. Animad a los hermanos que se pongan de acuerdo y aporten su testimonio. Ello es necesario en grado sumo, sobre toda medida.

¡Adelante, adelante y a ello! No tengáis compasión, y así os dirija Esaú bellas palabras. No hagáis caso de la desolación de los impíos, que os suplicarán con muy buenos modos, que lloriquearán e implorarán, gimiendo como niños pequeños. No les tengáis compasión, que así lo ha ordenado Dios a través de Moisés —Deuteronomio 7—; y a nosotros, a nosotros, nos ha revelado también lo mismo. Agitad por pueblos y ciudades, y en especial entre los mineros y otros bravos mozos. Sabed que mientras estaba escribiendo estas palabras me llegó de Salza la noticia de que el pueblo ha querido sacar de su castillo al alcalde, el duque Jorge, porque éste intentó deshacerse en secreto de tres personas. Los campesinos de Eichsfeld han disfrutado con la victoria sobre los terratenientes; en una palabra: se niegan a darles cuartel, y esto es muy importante, es muy importante que os sirva de ejemplo; tenéis que poner manos a la obra en seguida, pues es tiempo ya.

Balthaser y Bartel, Krumpf, Velten y Bischof, atacad con brío. Haced llegar esta carta a los mineros. El impresor tardará unos días en venir; he recibido el mensaje, pero de momento no puedo hacer otra cosa. Quisiera impartir yo mismo mis enseñanzas a los hermanos, para que su corazón se tornara más grande que todos los palacios y fortalezas de los impíos malhechores que viven en la tierra. Ánimo, y poned manos a la labor mientras arde el fuego. No permitáis que vuestra espada se olvide de la sangre; golpead duro sobre el yunque de Nemrod; echad su torre abajo. Mientras estén con vida éstos no conseguiréis veros libres del temor humano. No se os puede llamar hijos de Dios mientras ellos gobiernen sobre vosotros. ¡Adelante, adelante, y a ello, mientras sea de día aún, que Dios os precede, id tras Él! Los acontecimientos están ya descritos y explicados en Mateo 24, de modo que no habéis de echaros atrás por ello. Dios está con vosotros, como se lee en el segundo libro de Crónicas, capítulo 2; dice allí

Dios: No temáis ni tengáis pánico ante esa gran muchedumbre, pues no es el combate vuestro, sino del Señor; no os toca a vosotros luchar. Comportaos en verdad varonilmente. Contemplaréis la salvación que el Señor realiza con vosotros. Cuando Josafat oyó estas palabras, inclinóse su rostro en tierra. Haced vosotros lo propio por la gracia de Dios, y que Él os reafirme sin miedo de los hombres en la fe verdadera. Amén.

Dado en Mühlhausen, año de 1525.

Thomas Münzer, servidor de Dios contra los impíos.

## TOMÁS MORO: LAS RELACIONES MUTUAS Y LAS LEYES EN *UTOPIA*\*

Cada grupo de treinta familias elige anualmente entre sus miembros un magistrado, llamado sifogrante en el idioma antiguo y filarca en el moderno. A la cabeza de diez sifograntes y de sus familias hállase el que antes se llamaba traniboro y hoy protofilarca.

Todos los sifograntes, que son doscientos, después de haber presentado juramento de elegir el hombre que consideran mejor, escogen, mediante voto secreto, a un príncipe, seleccionándolo entre cuatro candidatos propuestos por el pueblo; pues cada cuarta parte de la ciudad designa un candidato y lo recomienda al Senado. El príncipe es un magistrado vitalicio, a no ser que se haga sospechoso de aspirar a la tiranía. Los traniboros son elegidos anualmente, pero no los cambian de no existir motivos serios. Los restantes magistrados se renuevan cada año.

Cada tres días, o más frecuentemente si lo exigen los asuntos, los traniboros se reúnen en consejo con el príncipe y deliberan acerca de los negocios públicos y dirimen prudentemente las divergencias entre particulares, cuando se producen, que es cosa rara. Dos sifograntes asisten siempre a las sesiones del Senado, aunque cambiándolos cada día, y velan por que no se acuerde nada concerniente a la cosa pública que no haya sido previamente discutido en el Senado con tres días de antelación. Deliberar sobre los negocios de Estado fuera del Senado o de los comicios públicos castígase con pena capital. Estas leyes miran a evitar que el príncipe pueda fácilmente oprimir al pueblo

\* Santo Tomás Moro, *Utopía*, (2ª. ed.), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1953, pp. 75; 82-87; 114-115; 141-143.

y modificar el régimen, de acuerdo con los traniboros. Así que toda cuestión que se juzga de alguna importancia es enviada a la Asamblea de los sifograntes; éstos, después de haber consultado con sus familias, deliberan entre sí, y exponen su opinión al Senado. A veces, la cuestión se lleva al Consejo General de la isla. El Senado estila que nunca se discuta una proposición el mismo día en que fue presentada, sino que se aplace hasta la sesión siguiente, para que ninguno diga atropelladamente lo que primero le viniere a los labios y tenga después que buscar argumentos para defenderlo que no sean los más convenientes al interés público, llevado de una vergüenza malvada y fuera de lugar, que la haga anteponer la propia reputación al interés del Estado y no dejar traslucir que no reflexionó, cuando, si lo hubiera hecho al comenzar, habría hablado con más conocimiento de la cuestión que con ligereza.

[...]

Parece justo explicaros ahora la forma como se regulan en Utopía las relaciones entre los ciudadanos y la distribución de las cosas. La ciudad está formada por familias, constituidas en grupos unidos por vínculos de parentesco. Las mujeres, al llegar a la nubilidad, se casan y van al domicilio de sus maridos; los hijos y los nietos varones quedan en la familia y deben obediencia al más anciano de los parientes, a menos que los años hayan debilitado la inteligencia de éste, en cuyo caso lo substituye el que le sigue en edad.

[...]

El más anciano, como dije, rige la familia; las mujeres sirven a sus maridos, los hijos a sus padres, y, en general, los más jóvenes sirven a sus mayores.

La ciudad toda se divide en cuatro partes iguales, en mitad de cada una de las cuales hay un mercado donde se vende toda clase de cosas. En almacenes especiales allí sitios cada familia entrega los productos de su trabajo, que son repartidos según su especie en distintos almacenes. Cada padre de familia va a buscar allí lo que necesitan él y los suyos; y se lleva lo que desea, sin entregar dinero ni cosa alguna en cambio. ¿Por qué habrían de negárselo? Habiendo como hay profusión de todas las cosas, ¿qué miedo hay de que nadie pida más de lo necesario? Pues, ¿a quién se le ocurrirá pedir cosas superfluas si está

seguro de no carecer de nada? El temor a las privaciones es la causa que hace ávidos y rapaces a todos los seres vivientes, y en el hombre, la soberbia, pues le hace vanagloriarse de la ostentación de cosas superfluas para sobrepasar a los demás, vicio que las instituciones de Utopía no permiten en manera alguna.

Anexos a los almacenes de que he hablado hay mercados de comestibles, a los que no sólo se llevan los frutos, legumbres y pan, sino pescado y toda la carne comestible de cuadrúpedos y aves, que fuera de la ciudad y en lugar apropiado son limpiados de impurezas y suciedades en el río. De allí traen muertas y limpias las reses, lo cual han ejecutado los siervos, puesto que los utópicos no toleran que sus conciudadanos se acostumbren a matar seres vivientes, por juzgar que tal práctica va ahogando paulatinamente el sentimiento de piedad, esencial a la naturaleza humana, y no quieren tampoco dejar que entren en la ciudad inmundicias y suciedades, cuya putrefacción pudiera infectar el aire y propagar enfermedades.

Hay además en cada barrio vastos edificios construidos a distancias iguales, cada uno de los cuales tiene su nombre particular. En ellos viven los sifograntes, a cada uno de quienes hállanse adscritas treinta familias, quince en cada uno de los dos lados del mismo, que comen allí. Los proveedores de cada edificio van al mercado a hora determinada y piden en él alimentos en cantidad proporcionada al número de sus habitantes.

La primera cosa de que se preocupan los utópicos es de sus enfermos, que son cuidados en hospitales públicos, de los que hay cuatro en cada localidad, un poco más allá de las murallas, tan capaces que podrían compararse a pequeñas ciudades, de forma que los enfermos, por abundantes que sean, jamás sufren estrecheces ni incomodidades por tal causa. Esto permite también alejar del contacto con los demás a aquellos que por razón de su mal podrían provocar contagios. Dichos hospitales están organizados de suerte que no falte nada de lo necesario para los enfermos; los cuidados se prestan con dulzura y rapidez; los médicos más expertos se hallan constantemente en ellos, y como nadie es mandado allá contra su voluntad, no hay en toda la ciudad quien, al caer enfermo, prefiera ser cuidado en su propia casa en vez de serlo en el hospital.

Cuando el proveedor de los enfermos se ha procurado la comida prescrita por los médicos, se reparten los mejores alimentos, de manera equitativa y según el número de los comensales, entre los proveedores de los edificios de la ciudad, no sin tener particulares atenciones al príncipe, al pontífice y a los traniboros, así como a los embajadores y a los extranjeros, si los hay, que por lo general son pocos, pero, si van, a llegar allí encuentran casas especiales provistas de todo.

Toda la sifograntía se dirige a horas fijas, convocada a toque de trompeta, para comer o cenar, sin más excepción que la de los ciudadanos que están en su casa o en los hospitales.

No está prohibido hacer provisiones para sí en los mercados cuando los comedores estén ya provistos, pero saben que nadie obrará de tal manera sin causa; todos tienen la facultad de comer en su casa, pero nadie lo hace por gusto, pues considerarían necio e inconveniente ocuparse en preparar un mediano condumio cuando una comida opípara y selecta está dispuesta en el comedor público.

De todos los trabajos sucios o pesados del comedor encárganse esclavos. La preparación y cocción de los alimentos y la disposición de la mesa va a cargo de las mujeres, que se van alternando por familias. Se colocan tres o más mesas según el número de comensales. Los hombres siéntanse junto a las paredes; las mujeres al lado opuesto para que, si se encuentran mal, como les sucede a veces a las embarazadas, puedan levantarse de la mesa sin molestar a la hilera e irse al cuarto de las nodrizas.

Éstas siéntanse con los lactantes en un comedor especial dónde hay siempre fuego, agua limpia y cunas; así pueden meterlos en cama, o dejarles que se recreen junto al fuego con entretenimientos después de haberlos desfajado. Cada mujer amamanta su hijo, a no ser que la muerte o alguna enfermedad lo impidiese. Cuando esto sucede, las esposas de los sifograntes buscan inmediatamente una nodriza, que hallan fácilmente, ya que las mujeres que pueden prestar este servicio se ofrecen a él con más placer que cualquier otra ocupación, pues este acto de misericordia les vale grandes alabanzas y el niño considera a la nodriza como a su propia madre.

Todos los niños de menos de un lustro viven en la sala de las nodrizas. Los impúberes, y así son considerados los muchachos de uno y otro sexo hasta que llegan a la edad de casarse, sirven la mesa, o, si por razón de su edad no valen aún para ello, permanecen en pie junto a los comensales con el mayor silencio. Comen lo que les ofrecen quienes están sentados sin tener otro momento asignado para sus comidas. En el centro de la primera mesa, que está en el lugar de preferencia, situada transversalmente dominando a las restantes, siéntanse el sifogrante y su esposa, acompañados por dos ancianos de los de más edad. Los demás siéntanse a las mesas por grupos de cuatro, y si en la sifograntía hubiera un templo, el sacerdote y su esposa se sientan y presiden junto al sifogrante. A las mesas de ambos lados están sentados los más jóvenes, siguiendo después los más viejos; de ese modo, en toda la casa se reúnen los iguales, a la vez que se mezclan los de distintas edades. Hácenlo así para que la gravedad y la reverencia de los ancianos impida la licencia de lenguaje o de gesto en los jóvenes, ya que cuanto se haga o diga en la mesa es visto desde todas partes por los vecinos.

La distribución de la comida no se hace comenzando por la primera mesa, sino distribuyendo los mejores bocados a los ancianos que ocupan los sitios de honor; después hácense partes iguales para los restantes. Los ancianos reparten a su gusto con sus vecinos más cercanos los regalos que les son servidos, ya que no hay bastantes de ellos para que se pueda distribuirlos por toda la casa. Así se honra a los ancianos, como es debido, y la ventaja beneficia a los demás.

Todas las comidas y cenas comienzan con una lectura moral, corta para que no produzca aburrimiento. Después los ancianos inician conversaciones honestas, pero no tristes ni aburridas. No prolongan la charla durante toda la comida, sino que escuchan a su vez a los jóvenes y provocan voluntariamente sus reflexiones, para darse cuenta del ingenio y carácter de cada uno, manifestados al favor de la libertad de la comida. Los almuerzos son cortos; las cenas, más largas, ya que después de los primeros viene el trabajo y tras de las segundas el sueño y el reposo nocturnos, lo que consideran más propicio para una buena digestión.

Ninguna cena se efectúa sin música y ninguna carece de postre, queman esencia, esparcen perfumes; nada dejan de hacer que pueda agradar a los comensales, pues están inclinados a creer que todos los placeres son permitidos mientras no engendren mal alguno.

De esta manera viven en las ciudades, y en los campos, donde se hallan más aislados, comen todos en sus casas. Ninguna de las familias campesinas carecen de nada, como que de ellas procede toda la manutención de los ciudadanos.

[...]

Quien aspira a una magistratura, pierde toda esperanza de alcanzarla.

[...]

Tienen pocas leyes; a un pueblo así gobernado le basta con poquísimas. Lo que primeramente critican en los demás pueblos es el volumen de leyes e interpretaciones, que, aun siendo innumerables, nunca son suficiente. Consideran extremadamente injusto encadenar a los hombres con tantas leyes, más numerosas de lo que es posible leer y más obscuras de lo que cualquiera puede comprender. Así han suprimido a todos los abogados que defienden astutamente las causas y disputan sutilmente sobre las leyes. La experiencia les ha enseñado que es preferible que cada cual defienda su causa y exponga al juez lo que habría manifestado a su defensor. Evítanse así muchos embages y es más fácil dilucidar la verdad; mientras habla el litigante sin las astucias que enseñan los defensores, el juez pesa los argumentos y ayuda a los hombres sencillos contra las calumnias de los arguciosos.

Sería difícil aplicar tales normas en otros países donde tan complicado acervo de leyes hay y cuya observancia es tan difícil. Allí, en cambio, todos son jurisperitos, pues, como dije, las leyes son poquísimas y cuanto más simple es su interpretación pasa por ser tanto más equitativa.

Todas las leyes —dicen— son promulgadas para que cada cual sepa cómo deben proceder; la interpretación más sutil sólo podrá convenir a unos pocos, pues pocos serán los que las comprendan, al paso que, cuánto más sencillo y obvio sea el sentido de una ley, tanto más abierto estará a la comprensión de todos. Respecto al vulgo, que

es mayoría y el que más necesita una norma, la abundancia de ellas, qué más da que no se dicten leyes, si las establecidas no se pueden entender a menos que se posea un gran talento y se haga larga controversia, y el craso juicio del vulgo no alcanza a examinarlas ni le queda tiempo en toda la vida, ya que está ocupado en ganarse el sustento.

Los pueblos vecinos de Utopía envidian las virtudes de los ciudadanos de ese país, lo cual hace que aquellos que tienen libertad, muchos de los cuales fueron libertados de la tiranía en otros tiempos por los utópicos, les pidan magistrados, unos para un año, otros para un lustro, y cuando llega el término de sus funciones, les devuelven a su tierra colmados de honores y alabanzas mientras llaman a otros para que los replacen.

[...]

Os he descrito tan fielmente como he podido las instituciones de la que considero no sólo la mejor de las repúblicas, sino la única que puede atribuirse por derecho propio la calificación de república.

Cuando en algún otro lugar os hablan del interés público, cuidan únicamente de los intereses privados. Allí, como no hay nada privado, se ocupan seriamente en los negocios públicos y ambos tienen sus motivos justificados para ello, pues en los otros países, ¿quién ignora que si no se ocupa en sus propios intereses, aunque la república sea floreciente, correrá el peligro de morirse de hambre? Todos, pues, vense obligados a preocuparse más de sí que del pueblo, es decir, de los demás.

Por el contrario, en Utopía, donde todo es de todos, nadie teme que pueda faltarle en lo futuro nada personal, con tal que ayude a que estén repletos los graneros públicos. La distribución de los bienes no se hace maliciosamente y no hay pobre ni mendigo alguno y, aunque nadie tenga nada, todos son ricos. Pues, ¿quién puede ser más rico que el que lleva una vida tranquila y alegre, exenta de preocupaciones? No tiene que temer por el sustento, ni ser molestado por las reclamaciones de su esposa, ni temer la pobreza para su hijo, ni ansiar una dote para la hija, y tener que asegurar la vida y la felicidad de todos los suyos, esposa, hijos, nietos, bisnietos y tataranietos, y la más

larga descendencia, porque tal espera de su generosidad. Y más aún cuando tales ventajas no sólo afectan a los que trabajan, sino a aquellos que trabajaron en otro tiempo y hoy se encuentran inválidos.

Quisiera que alguien osase comparar con esta equidad la justicia de otros países en los que yo moriría antes de hallar la menor traza de justicia y de equidad. Pues, ¿qué clase de justicia es la que permite que cualquier noble, banquero, usurero u otro de esos que nada hacen, o lo que hacen no tiene gran valor para la república, lleve vida regalada y espléndida, en la ociosidad o en ocupaciones superfluas, mientras que el obrero, el carretero, el artesano y el campesino han de trabajar tanto y tan asiduamente como jumentos, a pesar de que la labor sea tan útil que sin ella ninguna república duraría más de un año, llevando una vida tan miserable que parece mejor la de los asnos, cuyo trabajo no es tan seguido ni su comida mucho peor, aunque el animal la encuentre más grata y no tema el porvenir?

Mas aquéllos les aguijonea la necesidad de un trabajo infructuoso y estéril y les mata el recuerdo de una vejez indigente, puesto que el jornal cotidiano es tan escaso que no basta para el día y hace imposible que puedan aumentar su fortuna y guardar algo diariamente para seguridad de su vejez. ¿No es ingrata e inicua la república que a los nobles, que así les llaman, a los banqueros y demás gente ociosa o adúladora prodiga tantos placeres frívolos y artificiosos y tantos caudales, mientras mira indiferente a los campesinos, carboneros, peones, carreteros y artesanos, sin los que no existiría ninguna república? Después de abusar mientras están en sus mejores años de su trabajo, cuando más tarde les pesan los años o una enfermedad privándoles de todo, la república, olvidada de tantas vigiliias, de tantos servicios realizados por ellos, les recompensa ingratísima con la más miserable de las muertes. ¿Qué diré de los ricos que merman cada día un poco más el salario de los pobres, no sólo con ocultos fraudes, sino con públicas leyes? Así, pues, la injusticia que suponía antes pagar tan mal a los que más merecían de la sociedad, se convierte, por obra de estos malvados, en justicia al sancionarla con una ley.

Así, cuando miro esos Estados que hoy día florecen por todas partes, no veo en ellos, así Dios me salve, otra cosa que la conspiración de

los ricos, que hacen sus negocios so pretexto y en nombre de la república. Imaginan e inventan todos los artificios posibles, tanto para retener, sin miedo a perderlos, los bienes adquiridos con malas artes, como para adquirir al menor precio posible las obras y trabajos de los pobres y abusar de ellos como acémilas. Y estas maquinaciones las promulgan como ley los ricos en nombre de la sociedad y, por lo tanto, también en el de los pobres.

A pesar de ello, esos hombres pérfidos, aun después de haberse repartido con codicia insaciable lo que bastaría a las necesidades de todos, ¡cuán lejos están de la felicidad de la república de Utopía! Allí, suprimido el uso del dinero y con él la codicia, ¡cuántas tristezas no se evitan y cuántos crímenes se arrancan de raíz! Pues, ¿quién ignora que fraudes, robos, rapiñas, riñas, tumultos, sediciones, asesinatos, traiciones, envenenamientos, castigados mas no evitados con suplicios, desaparecerían si desapareciera el dinero? Y de este modo el miedo, las inquietudes, los cuidados, las vigiliass, se extinguirían al mismo tiempo que el dinero, y la misma pobreza, única que parece necesitar del dinero, si desapareciese éste, también disminuiría.

TOMMASO CAMPANELLA: EL TRABAJO,  
LA PROPIEDAD Y LA RELIGIÓN  
EN LA CIUDAD DEL SOL\*

*Gran maestro.*— ¡Ea! Te suplico que por fin cuentes todo lo que te aconteció durante la navegación.

*Almirante.*— Ya te expuse cómo di la vuelta al mundo entero y cómo finalmente llegué a Taprobana. Aquí me vi obligado a saltar a tierra y me escondí en un bosque por miedo a sus habitantes. Al salir de allí, pasado mucho tiempo, me detuve en una vasta llanura situada exactamente en el Ecuador.

*Gran maestro.*— ¿Y qué te sucedió entonces?

*Almirante.*— De repente me encontré con una gran muchedumbre de hombres y mujeres armados, muchos de los cuales conocían nuestro idioma y me acompañaron a la Ciudad del Sol.

*Gran maestro.*— Explícame la configuración de esta Ciudad y su forma de gobierno.

*Almirante.*— En el centro de una vastísima llanura surge una elevada colina, sobre la cual descansa la mayor parte de la Ciudad. Sin embargo, sus numerosas circunferencias se extienden mucho más allá de las faldas del monte, de modo que el diámetro de la Ciudad tiene dos o más millas, y siete el recinto íntegro. Mas, por el hecho de encontrarse edificada la Ciudad sobre una colina, su capacidad es mayor que si estuviera en una llanura. Se halla dividida en siete grandes círculos o recintos, cada uno de los cuales lleva el nombre de uno de los siete planetas. Se pasa de uno a otro recinto por cuatro corredores

\* *Utopías del Renacimiento*, (3ª. ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 143; 164-167; 179; 190-192; 194-197; 203.

y por cuatro puertas, orientadas respectivamente en dirección de los cuatro puntos cardinales.

[...]

*Gran maestre.*— Dime, por favor, ¿existe entre ellos la envidia y el dolor cuando alguien no resulta elegido para alguna magistratura u otro cargo que ambicionaba?

*Almirante.*— De ningún modo, pues cada cual tiene lo necesario y además todo aquello que contribuye a hacer grata la vida. La procreación se considera asunto religioso, cuya finalidad es el bien de la República y no el de los particulares. Por esto obedecen plenamente a los magistrados. Ellos no están de acuerdo con nuestra opinión, según la cual es necesario poseer a título exclusivo mujer, domicilio e hijos, para conocer y educar la prole. Afirman con Santo Tomás que el fin de la procreación es la conservación de la especie y no la del individuo. Por lo cual, es un derecho público, que solamente afecta a los particulares por el hecho de ser miembros de la República. Y, como los individuos engendran defectuosamente y crían mal a sus hijos, se degenera la prole con gran detrimento de la República. Por tal motivo, ambas funciones deben encomendarse religiosamente al cuidado de los magistrados por considerarlas elementos fundamentales para la felicidad del pueblo. Y la razón está de parte de la comunidad, no de los particulares.

Así, pues, los individuos que por su excelente constitución física tienen derecho a ser padres o madres, se unen sexualmente entre sí de acuerdo con las enseñanzas de la filosofía. Platón opina que la distribución debe hacerse por sorteo, para evitar que aquellos a quienes no se les asigna una mujer bella odien a los magistrados. Y considera que, incluso en el acto de sacar la suerte, es lícito cometer fraude con los hombres indignos de unirse a mujeres bellas, para que éstos posean las que les correspondan y no las que desearían. Los habitantes de la Ciudad del Sol no necesitan semejante ardid para conseguir que a hombres deformes, les corresponda en suerte mujeres también deformes, por la sencilla razón de que entre ellos no exista deformidad alguna.

Conceden poca importancia a las cosas domésticas y comestibles, porque cada uno recibe cuanto necesita, excepto en el caso de querer

honrar a alguien. Entonces, y particularmente en los días festivos, los héroes y las heroínas suelen recibir durante la comida y a título de honor diferentes regalos, por ejemplo, hermosas guirnaldas, comidas selectas o elegantes vestidos.

Aunque durante el día y en la Ciudad todos van vestidos de blanco, por la noche y fuera de la Ciudad llevan vestidos rojos, de lana o de seda. Aborrecen el color negro, considerándolo como lo más despreciable del mundo. Por eso odian a los japoneses, que gustan de tal color.

La soberbia es repudiada como el vicio más execrable. El acto de soberbia es castigado con la humillación más cruel. Nadie se considera envilecido por servir a la mesa, en la cocina, en la enfermería, etcétera. Cualquier función es calificada de servicio y afirman que tan honroso es para el pie andar como para el intestino defecar; para el ojo, ver, y para la lengua, hablar. Pues, cuando es necesario, dichos órganos segregan respectivamente lágrimas, esputos o excrementos. Por consiguiente, sea cual fuera la función encomendada a una persona, ésta la realiza considerándola digna de toda honra.

Entre los habitantes de la Ciudad del Sol no hay la fea costumbre de tener siervos, pues se bastan y sobran a sí mismos. Por desgracia no ocurre lo mismo entre nosotros.

Nápoles tiene setenta mil habitantes, de los cuales trabajan solamente unos diez o quince mil, y éstos se debilitan y agotan tan rápidamente a consecuencia del continuo y permanente esfuerzo. Los restantes se corrompen en la ociosidad, la avaricia, las enfermedades corporales, la lascivia, la usura, etcétera, y contaminan y pervierten a muchas gentes, manteniéndolas a su servicio en medio de la pobreza y de la adulación y comunicándoles sus propios vicios. Por eso resultan diferentes las funciones públicas y los servicios útiles. Los campos, el servicio militar y las artes están sumamente descuidados y sólo se cultivan a costa del enorme sacrificio de unos pocos. En cambio, como en la Ciudad del Sol las funciones y servicios se distribuyen a todos por igual, ninguno tiene que trabajar más de cuatro horas al día, pudiendo dedicar el resto del tiempo al estudio grato, a la discusión, a la lectura, a la narración, a la escritura, al paseo y a alegres ejercicios mentales y físicos. Allí no se permiten los juegos que,

como los dados y otros semejantes, han de realizarse estando sentado. Juegan a la pelota, a los bolos, a la rueda, a la carrera, al arco, al lanzamiento de flechas, al arcabuz, etcétera Opinan que la pobreza extrema convierte a los hombres en viles, astutos, engañosos, ladrones, intrigantes, vagabundos, embusteros, testigos falsos, etcétera, y que la riqueza los hace insolentes, jactanciosos, egoístas, provocadores, etcétera. Por el contrario, la comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos, porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos. Y en esto alaban profundamente a los religiosos cristianos, especialmente la vida de los Apóstoles.

[...]

En opinión de ellos, hay que velar ante todo por la vida de la colectividad; y después, por la de sus componentes. Por eso, cuando construyeron la Ciudad, establecieron constelaciones en los cuatro ángulos del mundo: Leo y Júpiter, en el ángulo oriental; Mercurio y Venus, en Cáncer; Marte en Sagitario, la Luna, en Tauro, etcétera Para conseguir fortaleza y longevidad, estudian la posición de cada una de las estrellas en el momento de ser concebido cada individuo. Y, respecto a los astros afirman (como ya se ha dicho) que Dios los ha creado como causas de las cosas, que el hombre debe utilizar pero sin abusar de ellas.

[...]

Los meses se cuentan por el curso lunar; los años, por el curso solar. Por eso, no se ponen de acuerdo unos con otros hasta el año decimonono, en el cual llega el término de su carrera incluso la cabeza del dragón. Han fundado, pues, una nueva astronomía... Ponen todo su afán en el estudio de la astronomía, por considerarlo necesario para conocer la composición y construcción del mundo y si es perecedero o no y en qué tiempo. Dan absoluto crédito a la profecía de Jesucristo sobre la futura aparición de signos en el Sol, en la Luna y en las estrellas, lo cual no es admitido por muchos necios de nuestros días que (como ladrón nocturno) se verán sorprendidos por el fin del mundo. Esperan pues, la renovación del mundo y su probable fin. Sostienen que es completamente dudosa la cuestión de si el mundo ha sido hecho de la nada, de las ruinas de otros mundos o del caos. Pero admiten

sin duda alguna que ha tenido principio y que no es eterno. En esta cuestión desprecian profundamente a Aristóteles, al que denominan Lógico, y no Filósofo. De las anomalías astronómicas sacan muchos argumentos en contra de la eternidad del mundo. Honran, mas no adoran, al Sol y a las estrellas, considerándolos como seres vivientes, estatuas de Dios y templos y altares animados del cielo. Veneran al Sol con preferencia a todo lo demás. Sin embargo, opinan que ninguna cosa creada es digna de ser adorada con culto de latría, el cual se tributa sólo a Dios. Por esto, únicamente a Él sirven, para no incurrir por la ley del Talión en la tiranía y en la miseria al servir a cosas creadas. En el Sol ven la imagen de Dios y le llaman rostro excelso de la divinidad, estatua viva y fuente de toda luz, color y vida, así como también el instrumento de que Dios se sirve para transmitir sus dones a las cosas inferiores. Por esta razón, el altar ha sido construido a imagen del Sol. Los sacerdotes adoran a Dios en el Sol, y en las estrellas, como altares suyos, y en el cielo, como templo, e imploran a los ángeles buenos como intercesores que moran en las estrellas, consideradas como vivientes domicilios suyos, pues confiesan que Dios mostró principalmente sus bellezas en el cielo y en el Sol, trofeo y estatua de la divinidad... No saben a ciencia cierta si el Sol es el centro del mundo o si dicho centro está constituido por planetas fijos, ni si los planetas rodean a otras lunas como nuestra Tierra, pero siguen preocupándose de averiguar esta verdad.

[...]

Los habitantes de la Ciudad del Sol reconocen que en el mundo hay mucha corrupción y que los hombres no se rigen por razones elevadas y verdaderas. Los buenos son atormentados y desatendidos. Dominan los malos, aunque tal triunfo es denominado infelicidad, pues viene a ser una cierta aniquilación y ostentación de aparentar lo que en verdad no son, es decir, reyes, sabios, valientes, santos. De ahí deducen que en las cosas humanas surgen grandes perturbaciones por motivos ignorados. Al principio, casi se inclinaban a decir con Platón que en tiempos primitivos habían sufrido un cambio, en virtud del cual marchaban desde lo que hoy llamamos Occidente hasta lo que hoy se denomina Oriente, y que después caminaron en sentido contrario. Admitieron también la posibilidad de que las cosas del mundo

estuvieran regidas por una divinidad de rango inferior y que esta dominación era permitida por el Dios supremo. Hoy consideran necia tal afirmación; y más necio aún el sostener que al principio reinó Saturno con justicia; después, y menos justamente, Júpiter; y finalmente los restantes planetas, si bien confiesan que la edad del mundo está regulada por la serie de los planetas. Opinan que, a consecuencia de las mutaciones astrales, las cosas cambiarán profundamente al cabo de mil o mil seiscientos años.

Afirman que, al parecer, nuestra edad debe asignarse a Mercurio, aunque modificado por las grandes uniones y retornos de las anomalías dotadas de una fuerza fatal. Consideran también que el cristiano es feliz por contentarse con creer que tamaña perturbación procede del pecado de Adán. Opinan además que los padres transmiten a los hijos el castigo antes que la culpa; y que ésta revierte de los hijos a los padres porque descuidaron la procreación o la ejercitaron fuera de tiempo o de lugar, no se cuidaron de elegir y educar a los padres o instruyeron y enseñaron mal a los hijos. Por esta razón, ellos cuidan atentamente la procreación y la educación, teniendo en cuenta que la pena y la culpa (así en los padres como en los hijos) redunda en perjuicio de la República. Afirman que en el momento presente todas las ciudades se encuentran llenas de miseria y, lo que es peor, llaman paz y felicidad a los mismos males por el hecho de no haber experimentado los bienes, hasta tal punto que el mundo entero parece estar regido por el azar.

¡Oh! ¡Si supieras cuántas cosas dicen sobre el siglo venidero, sacadas de la Astrología y de nuestros profetas! Afirman que en cien años nuestra época contiene más hechos memorables que el mundo entero en cuatro mil; y que en este último siglo se han editado más libros que en los cincuenta anteriores. Hablan también de la maravillosa invención de la imprenta, de la pólvora y de la brújula, cosas éstas que constituyen otros tantos indicios e instrumentos de la reunión de todos los habitantes del mundo en un solo redil. Exponen igualmente cómo todo ello aconteció mientras tenían lugar grandes conjunciones en el triángulo de Cáncer y en el momento en que el ábside de Mercurio adelantaba a Escorpio, bajo la influencia de la Luna y de Marte con su poder para una nueva navegación, nuevos reinos y nuevas

armas. Pero, cuando el ábside de Saturno entre en Capricornio, el de Mercurio en Sagitario y el de Marte en Virgo, después de las grandes primeras conjunciones, y tras la aparición de una nueva estrella en Casiopea, surgirá una nueva monarquía, se reformarán las leyes y las artes, se oirán nuevos profetas. Según ellos, la nación santa se beneficiará de todos estos hechos. Mas antes será necesario arrancar y extirpar, para luego edificar y plantar. Te ruego que me dejes partir, pues tengo otras cosas que hacer. Pero debes saber que ellos han descubierto ya el arte de volar, única cosa que parecía faltar en el mundo. Para dentro de poco esperan inventar instrumentos de óptica con los que descubrirán nuevas estrellas, e instrumentos acústicos por medio de los cuales se escuchará música celestial.

[...]

En otra conversación te expondré las muchas cosas que están por acontecer en el mundo.

## ÉTIENNE CABET: LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES Y LA REPRESENTACIÓN NACIONAL DE ICARIA\*

### LOS PRINCIPIOS DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL EN ICARIA

Usted sabe, dijo, que el hombre se distingue esencialmente de los demás seres vivos por su *razón, perfectibilidad y sensibilidad*.

Profundamente convencidos por experiencia de que no puede haber felicidad sin asociación y sin igualdad, todos los icarios constituyen una *sociedad* fundada sobre la base de la *igualdad* más perfecta. Todos son *socios, ciudadanos, con los mismos derechos y obligaciones*; todos participan de la misma forma en las cargas y los *beneficios* de la asociación; forman también una única *familia*, cuyos miembros están unidos por relaciones *fraternales-sororales*.

Constituimos así un *Pueblo* o una *Nación* de hermanos y hermanas, y todas las leyes deben tener como finalidad el establecer entre nosotros la igualdad más absoluta, siempre que esta igualdad no sea materialmente imposible.

—Sin embargo —le dije—, ¿la *naturaleza* misma no estableció la desigualdad al darle a los hombres cualidades físicas e intelectuales casi siempre desiguales?

—Eso es cierto —respondió—, ¿pero no fue también la naturaleza la que dio a todos los hombres el mismo deseo de ser felices, el mismo derecho a la *existencia* y a la *felicidad*, el mismo amor por la igualdad, la inteligencia y la *razón* para organizar la felicidad, la sociedad

\* Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, (trad. Martha Pou), (3ª. ed.), París, Du Bureau du Populaire, 1848, pp. 35-40; 176-189.

y la igualdad? Además, milord, no le dé demasiada importancia a esa objeción porque hemos resuelto el problema y verá usted la *igualdad social* más completa.

Así como no formamos más que una única sociedad, un pueblo, una única familia, nuestro territorio, con todas sus minas subterráneas y sus construcciones elevadas no constituye más que una única *propiedad*, que es nuestra propiedad social.

Todos los bienes muebles de los socios, junto con todos los productos de la tierra y de la industria, no constituyen más que un único *capital social*. Esta propiedad social y este capital social pertenecen en forma indivisible al Pueblo, que los cultiva y explota en comunidad, que los administra por sí mismo o a través de sus mandatarios, y que se reparte después equitativamente todos los productos.

—Pero, ¿es entonces una *comunidad de bienes*! —exclamé.

—Precisamente —respondió el abuelo de Valmor—, ¿esa comunidad le asusta?

—No... pero... siempre se ha dicho que era imposible...

—¡Imposible! Ya lo verá...

Como todos los icarios son socios e iguales —continuó Dinaros— deben todos ejercer una profesión y trabajar el mismo número de horas; pero toda su inteligencia está siempre empeñada en encontrar todos los medios posibles de que el trabajo sea corto, variado, agradable y sin peligro.

Los instrumentos de trabajo y las materias primas les son proporcionados por el capital social, al igual que todos los productos de la tierra y la industria se depositan en las tiendas públicas.

A todos se nos alimenta, se nos viste, aloja y amuebla con el capital social, y a todos *igual*, según el sexo, la edad y otras circunstancias previstas por la ley.

Así, la República o Comunidad es la única propietaria de todo, la que organiza a sus obreros y manda construir sus talleres y tiendas; es también la que manda cultivar la tierra, levantar casas, fabricar los objetos necesarios para la alimentación, el vestido y el mobiliario; es finalmente la que alimenta, viste, aloja y proporciona muebles a cada familia, a cada ciudadano y ciudadana.

Como se considera entre nosotros a la *educación* como base y fundamento de la sociedad, la República la proporciona a todos sus hijos e hijas, y se la proporciona equitativamente, igual que les da a todos equitativamente la comida. Todos reciben la misma instrucción elemental y una instrucción especial adaptada a su profesión particular; y esta educación está encaminada a formar buenos obreros, buenos padres, buenos ciudadanos y ciudadanas y seres humanos verdaderos.

Tal es, en esencia, nuestra organización social, y estas cuantas palabras pueden hacerle adivinar el resto.

—Debe entender ahora —dijo el anciano— por qué no tenemos *po-bres* ni *servientes*.

—Debe entender también —añadió Valmor— por qué la República es dueña de todos los caballos, coches y hoteles que ha visto usted, y alimenta gratuitamente a sus viajeros.

Debe entender también que al recibir cada uno de nosotros, en especial, todo lo que necesita, *la moneda, la compra y la venta* nos son completamente inútiles.

—Sí —respondí— entiendo bien... pero...

—¡Cómo, milord —dijo el anciano con una seria sonrisa— ve aquí a la comunidad navegando viento en popa ¡Y no quisiera quizá creerlo! Continúe, Dinaros, explíqueme nuestra organización política.

## LOS PRINCIPIOS DE LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE ICARIA

Como somos todos socios y socias, ciudadanos y ciudadanas, con los mismos derechos, somos todos electores y electoras y elegibles, todos miembros del Pueblo y de la guardia popular.

Todos juntos constituimos la *Nación* o más bien el *Pueblo*, porque entre nosotros el Pueblo es la unión de todos los icarios, sin excepción.

No necesito decirle que el Pueblo es *soberano*, y a él sólo, por *soberanía*, corresponde la facultad de elaborar o mandar elaborar su contrato social, su constitución, sus leyes; no concebimos siquiera

que un individuo, una familia, una clase puedan tener la pretensión absurda de ser nuestro amo.

Como el Pueblo es soberano tiene derecho a regir por medio de su constitución y sus leyes todo lo que atañe a su persona, sus acciones, sus bienes, sus alimentos, su vestido, su alojamiento, su educación, su trabajo, e incluso sus diversiones.

Si el Pueblo Icario pudiera reunirse todo fácilmente y con frecuencia en una única sala o en un llano, ejercería su soberanía elaborando él mismo su constitución y sus leyes. Al ser esto materialmente imposible, *delega* a una *representación popular* la facultad de elaborar su constitución y sus leyes, y a un *ejecutor* (o cuerpo ejecutivo) la de hacerlas cumplir, pero se reserva el derecho de elegir a sus representantes y a todos los miembros del Ejecutivo, de aprobar o rechazar sus proposiciones y sus actos, de impartir justicia, de mantener el orden y la paz pública.

Todos los funcionarios públicos son entonces mandatarios del Pueblo, son todos *electos, por tiempo limitado, responsables y revocables*, y para evitar las usurpaciones ambiciosas, las funciones ejecutivas y legislativas son siempre incompatibles.

Nuestra *Representación* popular se compone de 2 000 diputados que deliberan en común en una única cámara. Ésta es *permanente*, siempre o casi siempre reunida, y la mitad se renueva cada año. Sus leyes más importantes, al igual que la constitución, se someten a la aceptación del Pueblo.

El *Ejecutivo*, constituido por un presidente y otros 15 miembros, de los cuales se renueva la mitad cada año, está esencialmente subordinado a la Representación popular.

En cuanto al Pueblo, en sus *asambleas* es donde ejerce los derechos que se ha reservado, sus elecciones, deliberaciones y juicios.

Y para que ejerza con más facilidad estos derechos el territorio está dividido en 100 *Provincias* pequeñas, subdivididas en 1000 *Comunas* con una extensión o población más o menos equivalentes.

Como usted sabe, cada ciudad *provincial* se sita en el centro de su Provincia y cada ciudad *comunal* en el centro de su Comuna, y todo está organizado para que los ciudadanos asistan puntualmente a las asambleas populares.

Para no descuidar ningún interés, cada Comuna y cada Provincia se ocupan especialmente de sus intereses comunales y provinciales, al tiempo que todas las Comunas o Provincias, es decir el pueblo íntegro y su Representación, se ocupan de los intereses generales o nacionales.

Diseminado en sus 1 000 asambleas comunales, el Pueblo participa en la discusión de sus leyes, ya sea antes o después de que deliberen sus Representantes.

Para que el Pueblo pueda discutir con conocimiento de causa, todo se hace a la luz de la *publicidad*, todos los hechos se comprueban con la *estadística* y todo se publica en el *Diario Popular* que se distribuye a todos los ciudadanos y ciudadanas.

Y para profundizar en cada discusión la representación popular y cada asamblea comunal, es decir todo el Pueblo, está dividida en 15 grandes *Comités* principales: *de constitución, educación, agricultura, industria, alimentación, vestido, vivienda, mobiliario, estadística, et- cetera*. Cada gran Comité comprende entonces la decimoquinta parte de la masa de los ciudadanos y ciudadanas; y toda la inteligencia de un Pueblo de seres humanos bien educados e instruidos está continuamente empeñada en descubrir y aplicar todas las mejoras y perfeccionamientos.

Nuestra organización es entonces una *República* democrática e incluso una *Democracia* casi pura.

Sí, milord —añadió el padre de Valmor— el Pueblo entero es aquí el que hace sus leyes, el que las hace únicamente en beneficio propio, es decir en beneficio común, y las ejecuta siempre con gusto ya que son su obra y la expresión de su voluntad soberana.

Y esta voluntad unánime siempre es, como ya lo dijimos, la de crear una igualdad social y política, igualdad de felicidad y derechos, igualdad universal y absoluta: educación, alimentos, vestido, habitación, mobiliario, trabajo, diversiones, derecho a elegir o ser electo y a deliberar, todo es parejo para cada uno y una de nosotros; incluso nuestras provincias, comunas, ciudades, nuestros pueblos, nuestras granjas y casas son, dentro de lo posible, semejantes; por todos lados, en una palabra, vería usted aquí igualdad y felicidad.

## COMPENDIO DE LA HISTORIA DE ICARIA

No le diré que la pobre Icaria fue, como casi todos los demás países, conquistada y devastada por crueles conquistadores; luego durante largo tiempo oprimida y tiranizada por perversos reyes y aristócratas que hicieron muy infelices a los obreros y desgraciadas a las mujeres; es la triste suerte de la humanidad en toda la tierra.

Así pues, durante siglos no se vieron más que horribles combates entre *ricos y pobres*, revoluciones y espantosas masacres.

Hace alrededor de sesenta años, no recuerdo en qué año (en 1772 —dijo Valmor) fue derrocado y muerto el viejo tirano Corug, su joven hijo fue exiliado, y puesta en el trono la bella *Cloramide*.

En un principio la joven reina fue popular gracias a su dulzura y a su bondad. Pero la infeliz se dejó dominar por su primer ministro, el perverso *Lixdox*, y su tiranía provocó la última revolución (el 13 de junio de 1782 —añadió el abuelo), después de dos días de horrible combate y espantosa masacre.

Afortunadamente, el dictador elegido por el Pueblo, el bondadoso y valiente *Icar*, resultó ser el mejor de los hombres. A él y a nuestros generosos antepasados, sus compañeros, debemos la felicidad de que gozamos. Fue él, fueron ellos los que organizaron la República y la Comunidad, después de haber desafiado la muerte y llevado a cabo inmensos trabajos para garantizar la felicidad de sus mujeres e hijos.

### LA REPRESENTACIÓN NACIONAL

—La Representación Nacional —nos dijo Valmor mientras caminábamos— es el primer poder después del Pueblo. Verá que está constituida por dos mil diputados, electos por dos años, la mitad de los cuales se renueva cada año.

Cada una de las mil Comunas que forman la República tiene dos diputados y elige uno cada año. Las elecciones se efectúan al mismo día en toda la República, el 1° de abril. Terminan todos por una única sesión, después de que se han establecido y discutido las listas en dos sesiones anteriores, con intervalos de diez días.

Como todos los ciudadanos y ciudadanas adquieren la costumbre de los asuntos públicos en las asambleas populares y casi todos ejercen algunas de las funciones comunales o provinciales, y como los más hábiles ejercen sucesivamente casi todas estas funciones y se escoge a los diputados entre los más sobresalientes de éstos, ya entenderá que los representantes son casi todos los hombres madurados a fuerza de edad y experiencia, la flor y nata del país por su talento, por sus virtudes y su patriotismo; si aparecen entre ellos algunos jóvenes sin haber pasado por los escalafones de los empleos inferiores, ya verá usted algunos, es porque tienen un talento especial.

La Representación Nacional es *permanente*, como el Pueblo y la soberanía popular que representa. Permanece reunida durante *nueve meses* y toma tres periodos de vacaciones de un mes cada uno, durante los cuales está representada por una *Comisión de Vigilancia* que la convocaría en caso de necesidad.

Los representantes se reúnen y separan en épocas fijadas por la Constitución, sin más orden que el mandato del Pueblo soberano. A todos se les aloja y alimenta en común en el *Palacio Nacional*. Otro día visitaremos sus alojamientos y su comedor y verá que no se les trata en forma diferente que a los demás ciudadanos. Su sala de conferencias y todo lo que es de su uso personal no tiene nada extraordinario. Pero el monumento público, el *Palacio Nacional*, mírelo bien (nos acercábamos entonces a él) y dígame usted que ha viajado tanto: ¿Ha visto algún palacio real o imperial más hermoso...?! ¿Se envió gente a todos sitios para obtener modelos, se prepararon y discutieron los planos durante cuatro años. Se terminó hace sólo 22 años, después de un trabajo de 28. Icar y la República unida habían dicho: “¡Que el Palacio Nacional sea el monumento más hermoso de la tierra!” Y allí esta... Pero entremos pronto porque se acerca la hora.

No intentaré describir el interior... No creo que la sala de trono del palacio de ningún monarca sea tan majestuosa, tan soberbia, tan magnífica como esta sala de deliberaciones de los representantes de un *Pueblo Emperador, Papa y Rey*. Vastas galerías acomodaban a más de 6 000 espectadores. ¡Ni un soldado, ni un guardia, ni un arma! Por el contrario, una música a veces imponente y otras deliciosa.

Faltando cinco minutos para las cuatro, el presidente, los vicepresidentes y secretarios, precedidos por numerosos ujieres y seguidos por los 2000 representantes entraron en la sala con soberbios trajes y tomaron sus lugares respectivos en medio de un silencio majestuoso.

Los 2000 diputados sentados en bancas semicirculares escalonadas en anfiteatro, los 6000 espectadores suspendidos sobre sus cabezas, los trajes deslumbrantes, los elegantes y suntuosos vestidos de las mujeres, la belleza o gracia de los rostros; enfrente, la tribuna, los oficiales atrás y más arriba, en medio de ellos y más alto, el presidente; las inscripciones y estructuras, los candiles incandescentes y las banderas; la música y el silencio (en medio del cual una voz parecía gritar: *Aquí es donde se decide la felicidad o desgracia de un gran pueblo*). Todo ello constituía un espectáculo que no pueden ofrecer ni la estéril magnificencia de una corte ni la vana magia de una ópera.

Dando las cuatro dejóse ver, por encima del presidente, un majestuoso anciano vestido de ciudadano que pronunció estas palabras con voz solemne:

— Representantes de Icaria, recordad que el Pueblo os envió aquí únicamente para que trabajéis por su felicidad y que vuestros hermanos sólo os escogieron para recibir de vosotros el ejemplo de todas las virtudes.

Inmediatamente después el presidente declaró abierta la sesión.

— Jefe de los ujieres, dijo, ¿todos los representantes están en sus puestos?

— No.

— ¿Cuántos faltan?

— Tres.

— ¿Quiénes son? (El ujier los nombró).

— Declaro ante la asamblea, añadió el presidente, que los dos primeros me enviaron sus motivos de ausencia; transmitiré sus cartas al Comité de Censura.

— ¿Pidió alguien un permiso temporal? Cuatro diputados se pusieron de pie y explicaron sus motivos. La Asamblea otorgó tres y remitió el cuarto al Comité de Censura.

Un secretario escribiente leyó después en la tribuna, en nombre del Comité de Mobiliario, su reporte sobre un proyecto de ley para añadir otra pieza más al mobiliario de cada familia. Declaró que el Comité estaba unánimemente a favor y dio a conocer brevemente sus motivos. Como nadie pidió la palabra en contra de ese reporte, la asamblea votó sin discusión, por el sistema de permanecer sentados o ponerse de pie, y aprobó la ley por unanimidad.

Había otro secretario en la tribuna cuando se abrió la puerta de la sala con un tintineo de campanillas que atrajo todas las miradas. —Miren bien —nos dijo Valmor— es el tercer diputado cuya ausencia declaró el ujier en jefe.

Pero, ¿por qué —le dije— esa puerta ruidosa en lugar de una que se abra sin interrumpir al orador?

—Es para que la asamblea note cuando entra alguien con retraso. ¡Ya verá al rato!

El secretario, que se había detenido hasta que el diputado estuviera en su sitio, terminó su reporte.

Después de la votación de la asamblea el presidente dijo al diputado: “Representante B..., no les dio usted a sus conciudadanos el ejemplo de la exactitud para cumplir un deber. ¿Cuál es su excusa?” El diputado expuso la causa de su retraso.

“¿La Asamblea, dijo después el Presidente, quiere remitirse al Comité de censura?” Todos permanecieron sentados. “¿Admite la excusa?” Todos se pusieron de pie.

—Pero si esta ceremonia es ya un castigo severo, exclamé, sin la preocupación debida para ser oído.

—Señor —me dijo cortésmente un anciano junto a mí— he venido para oír a los representantes y no sus reflexiones; ¡haga el favor de no quitarme ese derecho!

—Perdóneme, le contesté (ya que tenía razón).

De quince a veinte proyectos de ley fueron así adoptados y rechazados algunos, sin discusión, por unanimidad de los Comités y la Asamblea.

Un secretario vino entonces a declarar que su Comité no había aceptado el proyecto más que por una mayoría de dos tercios. Después se presentó un secretario de la parte contraria, escogido de entre

la minoría de ese Comité, para exponer los motivos de su oposición. Varios oradores tomaron luego la palabra en pro o en contra del proyecto y se expresaron en forma extremadamente lacónica. Como no había unanimidad en la asamblea, se contó la minoría que se puso de pie para la votación comprobatoria, encontrando que eran ciento cinco, cuyos nombres fueron tomados rápidamente y se vio así quiénes eran los mil ochocientos noventa y cinco que constituían la mayoría en favor de la ley.

La sesión se suspendió entonces durante un cuarto de hora.

—La reprimenda de mi vecino era justa —le dije entonces más libremente a Valmor, pero mi reflexión no lo era menos: esa puerta con campanillas y la interrupción del orador son un verdadero castigo para el que llega tarde.

—¡Ah! —me contestó— no bromeamos con los deberes; las funciones del Representante no son un juego para nosotros. Ha oído usted cómo el hombre del Pueblo le recordaba a la Representación Nacional que debe dar el ejemplo de todas las virtudes. El diputado que falta voluntariamente a su deber nos parece mucho más culpable que cualquier otro, y la opinión pública es tan inexorable sobre ese punto que se vio hace diez años cómo fue unánimemente excluido un diputado de la Representación Nacional por haber dejado de asistir una sola vez a la Cámara sin motivo válido; así nadie falta y de dos mil diputados no ha visto usted llegar tarde más que a uno solo.

—Oh, ¡no critico de ninguna manera esa severidad!, contesté; por el contrario, la apruebo de todo corazón y la admiro.

—Parece ser —dijo Eugène— que sus comités juegan un papel importante en el trabajo de la legislación; ¿Cómo actúan?

—Usted sabe que la Representación Nacional tiene quince Comités principales de ciento treinta y tres miembros cada uno; éstos se subdividen en sesenta Subcomités de treinta y tres. Todos esos Comités y Subcomités tienen sus asuntos específicos y sus salas particulares; se les distribuye todas las proposiciones según su especialidad para que las examinen y discutan por separado y sin demora. Las sesiones de esos Comités son públicas y se efectúan todos los días por la mañana de diez a una, mientras que las de la asamblea general tienen lugar en la tarde, de cuatro a ocho y a veces hasta las nueve.

Aunque estos Comités tengan todas las estadísticas que puedan desear, aunque estén regularmente en relación con los Comités análogos de todas las asambleas populares, realizan frecuente: el presidente del Ejecutivo había sido convocado interroga públicamente ya sea a los funcionarios públicos o a los ciudadanos.

Organizan incluso, a su lado, Comisiones especiales donde convocan ciudadanos que no sean diputados para que reúnan informes y les den su opinión. Estas Comisiones libres, unidas a los comités, han sido de gran ayuda para organizar la Comunidad.

Cuando el Comité ha deliberado, su secretario redacta el reporte que se deposita, imprime y distribuye diez días antes de su lectura y discusión, excepto en casos de urgencia, que son muy poco frecuentes.

Cuando se hubo abierto de nuevo la sesión tuve el gusto de presenciar un debate acalorado que se había remitido a las Asambleas populares para que diesen su opinión y que dividía a esas Asambleas como al Comité: se trataba de saber si convendría trabajar siete horas y media al día en lugar de siete y tener un día de descanso cada cinco en lugar de uno cada diez para que los ciudadanos pudieran gozar del campo con mayor frecuencia. Se habían escogido a los dos oradores más hábiles de la Mayoría y Minoría para defender las dos opiniones; se acuciaron con preguntas, objeciones y razonamientos durante más de media hora, se replicaron mutuamente más de veinte veces, se pusieron sucesivamente de acuerdo sobre muchos puntos que los dividían en un principio y acabaron por acordar una prueba de tres meses durante el verano, sometiendo incluso esta nueva combinación a la aprobación de las Asambleas populares; y la Representación Nacional, que los había escuchado en silencio, como escucha un tribunal a dos abogados, adoptó casi unánimemente su opinión.

Tuve después el privilegio de asistir a un espectáculo poco frecuente: el presidente del Ejecutivo había sido convocado por la Representación Nacional y comparecía en su tribuna para proporcionar las informaciones que aquella le solicitaba. Se trataba del punto en que se encontraba una negociación ordenada por la cámara con cinco gobiernos extranjeros y era respecto de un proyecto de colonización que debía llevarse a cabo en común. El presidente leyó las cartas,

respondió a todas las preguntas y dio a conocer que tres de esos gobiernos habían aceptado las proposiciones de la República y que los otros dos no tardarían en hacerlo. Luego se retiró con el mismo ceremonial que había acompañado su entrada.

¿El presidente nunca se niega —le pregunté a Valmor durante la segunda suspensión— a acudir cuando lo invitan los Representantes?

—¡Negarse!— contestó, —eso sería rebeldía y la Representación Nacional lo destituiría y juzgaría. Ella es el Soberano o la representación del Soberano y él su subordinado, el ejecutor de las leyes, electo por ella y responsable ante ella. Por eso la Representación Nacional convoca cada año al presidente el día que ella fija, para que le rinda cuentas de la ejecución de las leyes; convoca también con frecuencia a los ministros para pedirles cuentas.

—¿Y todos los asuntos externos son igualmente públicos?

—¡Por supuesto! ¿Puede haber algún secreto para la Representación Nacional? ¿No sería absurdo acaso, si es ella el Soberano?

—Y sin embargo... ¿Si el presidente sostuviera que la salvación del Pueblo exigiera que el asunto no fuera conocido por nadie más...?

—¡Es un absurdo, una osada mentira de déspotas y tiranos! Si el presidente declarara que el asunto tiene que permanecer secreto, la Cámara lo vería por sí misma; y si lo dudara nombraría a una Comisión especial para recibir la confidencia y hacer un reporte; pero cuando considera que una publicidad más o menos amplia no presenta inconvenientes nadie puede ya pretender lo contrario. Por lo demás, no se ha presentado aún esa dificultad desde nuestra revolución y todos nuestros asuntos externos reciben la misma publicidad que los demás.

Prosiguió la sesión y la cámara despachó con rapidez un gran número de asuntos. Distribuyó entre sus Comités algunas *peticiones* que le dirigían Asambleas populares y algunas *proposiciones* provenientes de algunos de sus miembros y que éstos leyeron públicamente. Finalmente fijó la orden del día para la tarde siguiente y se retiró tal como había entrado, dejando a todos los espectadores llenos de respeto y a nuestro Eugène delirante de entusiasmo.

Si todas las sesiones son así de fecundas, le dije a Valmor cuando salíamos, ¡Cuántas leyes debe hacer la Representación Nacional durante nueve meses de sesiones!

—Sí —respondió Eugène— pero todas esas leyes son seguramente, al igual que éstas, en beneficio del pueblo, y por lo tanto pienso que ustedes no se quejarán de que existan en tal cantidad.

—Eugène tiene razón —dijo Valmor— y para convencerte de ello cuando estemos en casa te mostraré la lista de las leyes que se hicieron el año pasado.

—Sin embargo —respondí— siempre he oído decir que el poder legislativo no debía administrar ni centralizar y veo aquí que la Representación Nacional administra y centraliza.

—No —replicó Valmor— nuestra Representación Nacional *no administra*: únicamente discute, decide y ordena muchas acciones administrativas tal como lo hacen todos los legisladores; y sentimos que no las pueda deliberar todas porque ¿qué puede tener de malo que dos mil legisladores ordenen esas acciones en vez de algunos ejecutores generales o incluso uno solo? ¿No tiene aun ventajas el que las examine el cuerpo que posee mayor saber y puede, además, consultar con la totalidad del Pueblo?

Dices que *centraliza*. ¡Tanto mejor! ¡Ojalá pueda establecer una *unidad* y una *igualdad* en todos sitios, empeñándose siempre en evitar los inconvenientes y acumular las ventajas! Si la *centralización* es una calamidad bajo un despotismo o una tiranía, resulta una ventaja con la República y la Comunidad.

Cuando llegamos a la casa, donde Dinaros nos informó que no veríamos a su madre ni a su hermana, con quienes estaba Corilla, Valmor entregó a Eugène la lista de las leyes que habían sido votadas el año anterior y éste la recorrió en voz alta.

Ley que ordena que se incluya una *legumbre* más en la lista de los alimentos, que se cultive y distribuya. Diez leyes más del mismo tipo para los alimentos, vestidos, el alojamiento y mobiliarios. Ley que ordena una mejora en todos los caminos. Cinco leyes más del mismo tipo para canales y ríos. Ley que ordena que se establezca, imprima y distribuya un cuadro cronológico y alfabético de todos los inventos humanos. Una docena de leyes de la misma clase. Ley que ordena que se construya y experimente un proyecto de paragranizo. Quince leyes respecto a aspectos útiles y agradables para las mujeres en talleres

y otros sitios. Cuarenta leyes que ordenan que se construyan y empleen nuevas máquinas en los talleres nacionales.

—Espero que ya sea suficiente...

—No, no, continúe —dijo Valmor—.

—Quince leyes para el mejoramiento de la enseñanza. Dos leyes que ordenan que se fabriquen y distribuyan ciertos objetos a un pueblo salvaje para tratar de civilizarlo. Leyes que proponen al Congreso de los *Pueblos aliados* que se realicen en común excavaciones y exploraciones para estudios geológicos.

—¡Basta, basta!

—Las dos o trescientas leyes que restan tienen todas como finalidad el interés general.

—Bien, me dijo el abuelo cuando volvió. ¿Está usted satisfecho?

—¡Encantado, le respondí, maravillado! Y sin embargo no he oído una sola muestra de elocuencia, no he visto nada dramático. Pero admiro la razón, la sabiduría, la decencia, la dignidad, el laconismo de sus representantes, parecen jueces en el tribunal, siempre atentos, silenciosos y fijos en sus bancas. No hay una interrupción, un grito, el menor ruido que pueda importunar al orador o a los oyentes; por el contrario, todo es respeto, muestras de aprecio y fraternidad. Con toda seguridad encuentran en ello modelos los funcionarios públicos y ciudadanos. ¡Esto es lo que he deseado siempre... lo que me arrebató y me entusiasma...!

—Pero no concibo su entusiasmo —replicó el anciano—, lo que ve aquí no es más que lo que vería en nuestras escuelas, talleres, teatros, en todas nuestras reuniones públicas... ¿Acaso deberían ser los elegidos del Pueblo menos razonables que los niños de escuela? Piense que desde la infancia la educación da las costumbres físicas y morales que necesita un hombre en sociedad y sobre todo un ciudadano en asamblea: saber escuchar en silencio, responder brevemente, no importunar nunca al vecino. Todo eso no es nada difícil; lo que parecía menos fácil era dar al cuerpo las costumbres necesarias para poder permanecer varias horas inmóvil, sentado, silencioso y atento, pero ejercitándolo desde la infancia lo hemos logrado por completo... En cuanto a la buena educación, la fraternidad, la puntualidad, la exactitud

y el cumplimiento de todos los deberes, sería un crimen que nuestra élite diera ejemplos a su desprecio.

—¡Oh! ¡Qué afortunados son —exclamó Eugène— qué afortunados son!

—En ese aspecto lo somos todavía más —replicó el anciano— si consideramos que en otra época fue todo lo contrario, antes de nuestra revolución de 1782: en aquella época, de triste y vergonzoso recuerdo, la masa de los diputados se burlaba de sus deberes; los que habían prodigado más promesas para ser electos dejaban pasar semanas y meses enteros sin venir a la Cámara, sacrificando así sus deberes a sus placeres o intereses. Cada día muchos llegaban después de la sesión y se iban antes del final. Y con frecuencia, ante un Pueblo escandalizado, se vio el teatro repleto de diputados, el palacio legislativo desierto de legisladores y al presidente reducido a levantar la sesión porque se encontraba casi solo. Durante la discusión se les veía pasear por la sala, entrar y salir a cada momento. En sus bancas leían el periódico, escribían cartas o charlaban con el de junto. No se oía más que abrir y cerrar puertas, andar, charlar y hacer toda clase de ruidos, de suerte que algunos no escuchaban al orador e impedían que los demás lo oyeran y que él mismo hablara a gusto.

Nuestra juventud no vuelve de su asombro cuando les contamos hoy en día la historia de esas épocas de discordia y opresión. Apenas pueden creer que hubiera tan poco respeto, tan mala educación y grosería incluso entre la flor y nata del país. Pero ese monstruoso contrasentido, derrumbamiento de todas las ideas razonables, es desgraciadamente demasiado cierto y era demasiado común en aquella época; aquellos que hubieran preferido asfixiarse antes que susurrar delante de una cantante o una bailarina, escandalizaban como borrachos cuando su deber los había traído al supuesto santuario de las leyes. ¡No había escuela, cuerpo de guardia, cuartel, cabaret, e incluso feria donde no se viera mayor decencia y orden que la que había antiguamente en la solemne asamblea de legisladores!

—¡Pero, padre...! —exclamó Valmor.

—Deja, deja, hijo —prosiguió el venerable anciano animándose más—; ya sé cuánto te avergüenzan por tu Patria estas verdades, pero la vergüenza y la demencia del pasado realzan la sabiduría y la gloria

del presente. Y conviene que recordemos los vicios y las desgracias de nuestro antiguo régimen para apreciar mejor las virtudes y la felicidad que debemos a nuestro Icar; conviene que mostremos a nuestros jóvenes amigos lo que éramos para que puedan juzgar los prodigios que ha llevado a cabo nuestra Comunidad. Prosigo pues:

La legislatura se dividía en dos facciones, la *mayoría* que defendía los intereses de la Aristocracia y la *minoría* u *oposición* que defendía los del Pueblo. Estos dos partidos constituían dos bandos separados, dos ejércitos enemigos que se amenazaban con la mirada, el gesto o la voz; que se lanzaban y devolvían insultos y ultrajes; que aplaudían como dementes a sus oradores o vociferaban para quitarle la palabra a sus adversarios; que gruñían o aullaban, riendo a carcajadas o pataleando como locos furiosos; que alzaban el puño y daban gritos de guerra igual que bárbaros cuando atacan la fortaleza del enemigo; que conquistaban una ley como soldados una ciudadela en medio de confusión y un escándalo espantoso; que se mataban individualmente en duelo y no pensaban, finalmente, más que en proscribirse, cuando no conseguían hacerlo. Tiemblan, hijos míos, cuando cuento tantos horrores... Pero todo estaba de cabeza en aquella época de tiranía, guerra civil y atrocidades. Los ministros que debían ser la élite de la élite, daban con frecuencia, en la tribuna, el ejemplo de las *mentiras* más evidentes, proclamaban máximas de lo más inmorales, prodigaban injurias y calumnias, alababan la traición y recompensaban el asesinato.

Y esos ministros tenían la desvergüenza de adularse a ellos mismos y prodigarse elogios, acaparar toda la sabiduría y todas las virtudes, acusar al Pueblo de ignorancia y estupidez, y de llamar imbéciles y necios, liosos y anarquistas a los que defendían el interés popular... y su mayoría cubría siempre las voces de aprobación y los bravos de éstos... Y estos mismos ministros, a la cabeza de su Mayoría, como generales a la cabeza de sus soldados, le daban la orden y la señal de aplaudir o murmurar, de ponerse de pie o permanecer sentados. Y esta Mayoría otorgaba a los ministros todas las leyes de tiranía, terror y sangre que pedían para sí todos los millones que deseaban para la Reina y sus tres hijos.

Pero, ¿qué era entonces esa Mayoría?, me preguntan quizá en su interior ¿De qué especie de animales se componía entonces? Rastreiros, serviles y voraces... zorros, glotones, perros echados, camaleones, lobos cervarios... ¡hubieran encontrado cualquier especie en esa casa de fieras...!

Un puñado de ricos (apenas 200), escogidos por otro puñado de ricos (30 o 40 000), o más bien designados y nombrados por los ministros eran los que disponían de los electores a través de su influencia o de las plazas o favores que otorgaban o prometían... Escogían como diputados a los aristócratas que tenían los mismos intereses que ellos, a sus agentes y funcionarios públicos que les eran más adictos (es decir que eran más adictos a sus plazas), a los chambelanes, escuderos, capitanes de la guardia, eunucos, oficiales mayores, lacayos principales de la corte o incluso a los bellos pajes de la Reina. Se llegó a pensar en un momento que enviarían entre los legisladores, para representar a la Soberana, a sus hermosas camareras y doncellas... Pero se limitaron a nombrarse ellos mismos y en varias circunstancias decisivas fue su voz la que determinó la mayoría y por ende la ley.

A mí mismo me parece estar soñando cuando pienso en ello y a veces me cuesta dar crédito a mis recuerdos... Llamábamos a esa maquinaria un gobierno *representativo*; pero como ve no era más que una farsa vulgar, me perdonarán la expresión, una verdadera *comedia*, y una comedia que le costaba cara al Pueblo, porque era en realidad la Reina, o más bien sus ministros los que dictaban la ley, y los ministros eran más absolutos que un autócrata, más despóticos que un sultán y más osados para dar golpes y apoderarse de millones que si no hubieran tenido a esas sombras de diputados que les sirvieran de peto y les dieran todo en nombre del Pueblo.

En esta forma, mientras que nuestra *Representación Nacional* dicta hoy leyes únicamente en beneficio del Pueblo y la comunidad, se estremecerían si les citara las leyes que se dictaron en nuestra pobre Icaria durante diez años, de 1772 a 1782. Presupuestos, una aportación especial para la Reina, patrimonios para sus dos hijos, una dote para su hija... Las leyes del terror, todas en favor de la familia real y de sus lacayos, de los ministros y la aristocracia ¡Todas en contra del Pueblo! Y si por miedo o astucia, o por darse popularidad, se aceptaron

en un principio algunas que parecían populares, se fueron revocando sucesivamente, se desvirtuaron o nunca fueron aplicadas.

¡Y vea cómo se pisotea el pudor cuando el despotismo llega a desmoralizarlo todo! Esta Mayoría, estos diputados que, se decía, habían sido enviados para vigilar y acusar a los ministros nunca abandonan las residencias de éstos, ni siquiera el palacio de la Reina, y se precipitan con voracidad a las cenas y fiestas de la Corte y los cortesanos. Competían en halagos, adulaciones, servilidad y bajezas; no creerá quizá que esos diputados, enviados para deliberar sobre la felicidad del Pueblo, deliberaron gravemente un día durante dos horas, para saber si las *plumas* no le sentaban mejor a la Reina, que las *flores*...

Y para seducirlos y comprarlos por completo los ministros les prodigaban, a ellos, a sus mujeres e hijos, las plazas, los favores de todo tipo, las distinciones más pueriles, las cintitas de todos colores, las crucecitas de todas formas, en tanto destituían y arruinaban a los diputados que votaban contra ellos, que preferían su conciencia a su interés.

Después de haber *dividido* la Cámara para gobernarla, lanzaban a la Mayoría contra la Minoría igual que dos golfos azuzan a un perro contra otro.

¡Ni siquiera le permitían hablar a la Minoría y mucho menos que hiciera una proposición...!

—Pero —le dije al anciano— ¿qué decían los que presenciaban esos debates, y el Pueblo que leía lo que había ocurrido en esas sesiones?

—Decían que era escuela de escándalo e inmoralidad, un antro, una cueva, una guarida, un foco de peste, una casa de orates, un fumadero, un sitio maligno que habría que purificar.

—¿Y el Pueblo no hacía *peticiones* como en Inglaterra?

—¡Peticiones! ¿A quién? ¿A los ministros o a la Reina, en contra de sus diputados comedidos y serviles? ¿A la Reina en contra de sus ministros comedidos y serviles?

—¿Y el Pueblo no se reunía como en Inglaterra para deliberar en sus *meetings*?

—¿Si la ley (es decir los ricos, los diputados y los ministros) castigaba las asociaciones y reuniones!

—¿Y la *prensa* no alzaba, la voz por el Pueblo como en Inglaterra?

—¿Si la ley (es decir la aristocracia) amordazaba a la prensa!

—¿Y el Pueblo no cubría de *fango* como en Inglaterra a los que lo vendían aparentando representarlo?

—¿Si los enemigos del Pueblo llevaban siempre como escolta una cuadrilla de matones!

—¿Y el Pueblo no alzaba la voz en contra del ministro como en Inglaterra, donde el Gran Duque de Wellington se vio obligado a mandar rodear de rejas, puertas y contraventanas de hierro su residencia?

—Y la metralla y el gran preboste...

—¿No había entonces ningún remedio como en Inglaterra donde el Pueblo bien supo hacer su reforma parlamentaria?

—¿Pero qué dice usted? ¡No nos envió el cielo a Icar y a la Comunidad cuarenta años antes de que les enviara a ustedes lo que llama su reforma? Y aunque reconozco que tienen de que vanagloriarse ¿qué representa esa pequeña reforma comparada a nuestra regeneración radical? ¿Cómo no vamos a reírnos aquí en Icaria, cuando les oímos hablar de su *radicalismo* inglés? Le vuelvo a confesar que vi con agrado a sus orgullosos candidatos comparecer humildemente en sus *hustings* al aire libre ante la Asamblea de todo el Pueblo y exponerle sus sentimientos y sus principios, como para rendir homenaje a su soberanía. Pero, ¿por qué se excluye desdeñosamente a ese Pueblo al día siguiente cuando se trata de votar y elegir? ¿Por qué además esas indignas *calumnias* entre partidos, esos groseros *insultos* entre rivales, esos gritos, vociferaciones, ultrajes, *actos de violencia* viles y salvajes en contra de los que serán sus legisladores? ¿Por qué esa audaz y desvergonzada *corrupción* de los sufragios con precio en guineas, que encierra en sí todas las corrupciones e inmoralidades, que transforma sus elecciones en una inmensa mentira, que deshonra a sus ricos *corruptores* y pobres *corruptos*, que basta para mostrar sin lugar a duda la influencia fatal que tiene la opulencia frente a la miseria? No hable ya pues, mi buen milord, de su Reforma, sus elecciones, de su supuesta Representación del Pueblo inglés, especialmente

cuando acaba de salir de una sesión de nuestra Representación Nacional ¿no es cierto, demócrata Eugène?

—Oh sí —respondió Eugène— a quien había yo visto en varias ocasiones ocultar el rostro entre las manos, ruborizarse y palidecer; sí, envidia... admiro... admiro esta Representación, estos Legisladores, este Pueblo..., o más bien admiro esta Constitución, esta educación, esta Comunidad que han transformado de tal forma a sus electores, diputados, ministros... Y cuando pienso en ello me hierve la sangre; pero no siento odio ni cólera contra los hombres sino contra esa espantosa *organización* social y política que pervierte a ricos y pobres, a electores y diputados, incluso a ministros y monarcas, trayendo desgracia a los aristócratas y desesperación a los pueblos.

## HENRI DE SAINT-SIMON: UNA PARÁBOLA SOBRE FRANCIA\*

Supongamos que Francia pierde, en un momento dado, sus cincuenta primeros físicos, sus cincuenta primeros químicos, sus cincuenta primeros fisiólogos, sus cincuenta primeros matemáticos, sus cincuenta primeros poetas, sus cincuenta primeros pintores, sus cincuenta primeros músicos, sus cincuenta primeros literatos; sus cincuenta primeros mecánicos, sus cincuenta primeros ingenieros civiles y militares, sus cincuenta primeros arquitectos, sus cincuenta primeros artificieros, sus cincuenta primeros médicos, sus cincuenta primeros cirujanos, sus cincuenta primeros farmacéuticos, sus cincuenta primeros marinos, sus cincuenta primeros relojeros; sus cincuenta primeros banqueros, sus doscientos primeros negociantes, sus seiscientos primeros cultivadores, sus cincuenta primeros maestros de taller, sus cincuenta primeros fabricantes de armas, sus cincuenta primeros curtidores, sus cincuenta primeros tintoreros, sus cincuenta primeros mineros, sus cincuenta primeros fabricantes de algodón, sus cincuenta primeros fabricantes de seda, sus cincuenta primeros fabricantes de lienzo, sus cincuenta primeros fabricantes de quincallería, sus cincuenta primeros fabricantes de mayólica y de porcelana, sus cincuenta primeros fabricantes de cristal y de vidrio, sus cincuenta primeros armadores, sus cincuenta primeras empresas de transportes, sus cincuenta primeros tipógrafos, sus cincuenta primeros grabadores, sus cincuenta primeros orfebres y otros trabajadores del metal; sus cincuenta primeros albañiles, sus cincuenta primeros carpinteros, sus cincuenta

\* G. Babeuf *et al.*, *El socialismo anterior a Marx*, México, Grijalbo, 1969, pp. 53-58.

primeros ebanistas, sus cincuenta primeros herreros, sus cincuenta primeros forjadores, sus cincuenta primeros fundidores y otros centenares de personas de diversas y no especificadas condiciones, muy diestras en las ciencias, en las bellas artes y en los diferentes oficios, hasta llegar a totalizar los tres mil primeros sabios, artistas y artesanos de Francia.<sup>1</sup>

Estos hombres son los productores más necesarios para Francia, son los que suministran los bienes y artículos más importantes, los que dirigen los trabajos más útiles de la nación y los que hacen a ésta fecunda en las ciencias, en las bellas artes y en las profesiones y los oficios. Ellos son, verdaderamente, la flor y nata de la sociedad francesa; son los franceses más útiles a su país, los que le proporcionan la gloria mayor, los que más aceleran su civilización y su prosperidad. Si la nación perdiera a esos hombres, quedaría convertida en un cuerpo sin alma; caería, *ipso facto*, en un estado de inferioridad en relación con las naciones que con ella rivalizan y de las que sería una simple subalterna hasta tanto no hubiera conseguido reparar la pérdida sufrida. Francia tendría necesidad de toda una generación para poner remedio a semejante desventura. En realidad, los hombres que se distinguen, que sobresalen en los trabajos de utilidad positiva constituyen verdaderas excepciones y sabido es que la naturaleza no es pródiga en excepciones, particularmente en las de este género.

Pasemos a otro caso. Supongamos que Francia conserva todos sus hombres de genio, especializados en las ciencias, en las bellas artes, en las profesiones y los oficios y que, por el contrario, tiene la desgracia de perder, en un mismo día a su Alteza el hermano del rey, a monseñor el duque de Angulema, a monseñor el duque de Berry, a monseñor el duque de Orleans, a monseñor el duque de Borbón, a la duquesa de Angulema, a la duquesa de Berry, a la duquesa de Borbón y a la señorita de Condé; y que al mismo tiempo pierda a todos los altos cargos de la corona, a todos los ministros, con o sin cartera, a todos los consejeros

<sup>1</sup> Comúnmente, se da el nombre de artesanos únicamente a los simples trabajadores. Para evitar circunlocuciones, aplicamos esta denominación a cuantos se ocupan de productos materiales, es decir, los agricultores, los fabricantes, los comerciantes, los banqueros, juntamente con todos los empleados a su servicio.

de Estado, a todos los refrendarios, a todos sus mariscales, a todos sus cardenales, arzobispos, obispos, vicarios generales y canónigos, a todos los prefectos y subprefectos, a todos los empleados de los ministerios, a todos los jueces y, por añadidura, a los diez mil propietarios más ricos, escogidos entre los que se dan una vida igual a la de los nobles.

Semejante acontecimiento entristecería indudablemente a los franceses, porque éstos son gente buena y no permanecerían indiferentes ante la súbita desaparición de tan grande número de compatriotas. Mas esta pérdida de treinta mil individuos, los más importantes del Estado, sería solamente causa de un dolor puramente sentimental, porque ello no supondría ningún detrimento político para dicho Estado.

Y ello, antes de todo, por el hecho de que resultaría bastante fácil reponer los cargos vacantes: existe un gran número de franceses capaces de ejercer las funciones de hermano del rey, tan bien como Su Alteza Real; muchos de ellos están lo suficientemente dotados como para ocupar los puestos de príncipe, tan dignamente como monseñor el duque de Angulema, como monseñor el duque de Orleans, como monseñor el duque de Borbón; muchas francesas harían tan buenas princesas como la duquesa de Angulema, la duquesa de Berry, o las señoras de Orleans, de Borbón y de Condé.

Las antecámaras de palacio están llenas de cortesanos prontos a sustituir a los grandes oficiales de la corona; el ejército dispone de una gran cantidad de militares, tan buenos capitanes como nuestros mariscales actuales. ¡Cuántos sirvientes domésticos hay en nuestro país que valen tanto como nuestros ministros! ¡Cuántos administradores están en condiciones de gestionar los asuntos departamentales mejor que los prefectos y que los subprefectos que hoy ocupan tales cargos! ¡Cuántos abogados son tan buenos juristas como nuestros jueces! ¡Cuántos párrocos son tan capaces como nuestros cardenales, nuestros arzobispos, nuestros obispos, nuestros vicarios generales y nuestros canónigos! Y por lo que atañe a los diez mil propietarios que viven como los aristócratas, no cabe la menor duda de que sus herederos no necesitarían pasar por ningún previo aprendizaje

para hacer los honores de la casa, en sus salones, tan cumplidamente como sus mayores.

La prosperidad de Francia no puede ser determinada más que por efecto y como consecuencia del progreso de las ciencias, de las bellas artes y de las profesiones y oficios. Ahora bien, los príncipes, los grandes oficiales de la corona, los obispos, los mariscales de Francia, los prefectos y los propietarios ociosos no trabajan en absoluto para el progreso de las ciencias; no contribuyen a tal progreso, antes lo frenan, puesto que se están esforzando en prolongar el predominio que hasta ahora han venido ejerciendo las teorías conjeturales sobre los conocimientos positivos; perjudican necesariamente la prosperidad de la nación al privar a los sabios, a los artistas y a los artesanos de la elevada consideración que legítimamente les es debida; son perjudiciales porque emplean sus medios pecuniarios de un modo no directamente útil para las ciencias, las bellas artes y las artes y oficios; son perjudiciales porque, anualmente, de los impuestos pagados por la nación, retiran la friolera de trescientos a cuatrocientos millones a título de estipendios, de pensiones, de gratificaciones, de indemnizaciones, etcétera, como pago de sus servicios, que, por otra parte, resultan absolutamente inútiles.

Estos razonamientos ponen al descubierto el hecho más importante de la política actual; ofrecen una visual en la que se descubre, en toda su extensión y de un solo golpe de vista, dicho hecho; demuestran claramente, si bien de modo indirecto, que la organización social está muy lejos de ser perfecta, que los hombres se dejan todavía gobernar por la violencia y la astucia, que la especie humana, políticamente hablando, todavía se halla inmersa en la inmoralidad:

*Toda vez* que los sabios, los artistas y los artesanos, únicos seres humanos cuyo trabajo sea de positiva utilidad para la sociedad y cuyas obras no le cuestan a ésta casi nada, se han convertido en subordinados de los príncipes y demás gobernantes, los cuales no son sino unos empíricos más o menos ineptos;

*toda vez* que los dispensadores de las consideraciones y demás recompensas nacionales no deben, por lo general, el predominio de que disfrutaban más que a la circunstancia de su nacimiento, a la adulación, a la intriga o a cualquier otra acción poco honorable;

*toda vez* que los encargados de administrar los asuntos públicos se reparten entre ellos, todos los años, la mitad de los impuestos, sin llegar a invertir un tercio de las contribuciones, del que no se apoderan personalmente, en cosas de utilidad para los administrados.

Estas argumentaciones prueban que la sociedad actual representa verdaderamente la ruina y la perdición del mundo:

Porque las naciones han adoptado como principio básico el de que los pobres deben ser generosos para con los ricos, y que, en consecuencia, los menos acomodados deben privarse cotidianamente de una parte de lo necesario con el fin de incrementar lo superfluo de que disfrutaban los grandes propietarios;

porque los máximos culpables, los ladrones generales, los que desangran a la totalidad de los ciudadanos, sustrayéndoles anualmente de trescientos a cuatrocientos millones, tienen la misión de castigar los pequeños delitos contra la sociedad;

porque la ignorancia, la superstición, la pereza y el gusto de los placeres caros constituyen el atributo de los jefes supremos de la sociedad, mientras que a las personas capaces, económicas y laboriosas sólo se les emplea en calidad de dependientes o de instrumentos;

porque, en una palabra, en todos los tipos de actividad, los hombres incapaces tienen por misión el dirigir a las personas capaces; y, por lo que a la moralidad se refiere, los hombres más inmorales están llamados a educar en la virtud a los ciudadanos, y con relación a la justicia distributiva, los nombrados para castigar las faltas de los pequeños delincuentes son, precisamente, los grandes culpables.

## CHARLES FOURIER: LA CONDICIÓN DE LA MUJER A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LOS CUATRO MOVIMIENTOS\*

Naciones desventuradas, os acercáis a la gran metamorfosis que parecía anunciarse con una conmoción universal. Ciertamente, en la actualidad, el presente está repleto de futuro y el exceso de sufrimientos debe conducir a la crisis de la salvación. Al ver la continuidad y la enormidad de sacudidas políticas, se diría que la naturaleza se esfuerza por quitarse un peso que le oprime: las guerras, las revoluciones inflaman incesantemente todos los puntos del globo; las calamidades apenas conjuradas renacen de sus cenizas, del mismo modo como las cabezas de la hidra se multiplicaban al caer bajo los golpes de Hércules: la paz sólo es un cebo, un sueño de breves instantes: la industria se ha convertido en el suplicio de los pueblos, desde que una isla de piratas obstaculiza las comunicaciones, desfomenta los cultivos de los dos continentes y transforma sus talleres en un vivero de mendigos. La ambición colonial ha provocado el nacimiento de un nuevo volcán; el implacable furor de los negros pronto convertirá a América en un vasto osario y vengará a través del suplicio de los conquistadores a las razas indígenas que han aniquilado. El espíritu mercantil ha abierto nuevas rutas al crimen; en cada guerra extiende las discordias a los dos hemisferios y arrastra al seno de las regiones salvajes los escándalos de la codicia civilizada; nuestros navíos recorren el mundo entero tan sólo para asociar a los bárbaros y a los salvajes a nuestros vicios y furores; sí, la civilización se vuelve más odiosa a medida que se acerca a su caída; la Tierra ya no ofrece más que un

\* Charles Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos*, Barcelona, Barral, 1974, pp. 134-136; 145-146; 165-167; 181-184; 184-185.

horroroso caos político, y llama a algún Hércules para que la purgue de las monstruosidades sociales que la deshonran.

El nuevo Hércules ya ha aparecido: sus inmensos trabajos harán que su nombre resuene de un polo a otro; y la humanidad acostumbrada por él al espectáculo de hechos milagrosos, espera de él algún prodigio que cambiará la suerte del mundo. Pueblos, vuestros presentimientos van a realizarse; la más brillante misión está reservada al mayor de los héroes: el que debe levantar la armonía universal sobre las ruinas de la barbarie y la civilización. Respirad tranquilos y olvidados de vuestras antiguas desdichas; entregaos a la alegría, ya que un afortunado invento por fin os proporciona la *brújula social* que ya habríais descubierto si no estuviéseris repletos de impiedad, si no fuéseris culpables de desconfianza con respecto a la providencia: aprended de una vez [y yo no podré repetíroslo demasiado] que ante todo ha tenido que *estatuir la ordenación del mecanismo social*, puesto que ésta es la rama más noble del movimiento universal cuya dirección pertenece por completo y sólo a Dios.

En lugar de reconocer esta verdad, en lugar de dedicaros a buscar cuáles pueden ser los designios de Dios con respecto al orden social, y por qué camino puede revelárnoslos, habéis eliminado toda tesis que admitiese la intervención de Dios en las relaciones humanas; habéis envilecido, difamado la *atracción apasionada*, intérprete eterno de sus decretos; os habéis confiado a la dirección de los filósofos que quieren rebajar la divinidad, arrogándose su función más importante, al presentarse como reguladores del movimiento social. Sin embargo, para cubrirlos de vergüenza, Dios ha permitido que la humanidad, bajo sus auspicios, se bañase en sangre durante los 23 siglos científicos y agotase la carrera de las miserias, ineptias y crímenes. Por último, por completar el oprobio de estos modernos titanes, Dios ha dispuesto que fuesen abatidos por un inventor ajeno a las ciencias y que la teoría del movimiento universal fuese descubierta por un hombre casi iletrado: será un *encargado de almacén* el que confundirá todas esas bibliotecas políticas y morales, fruto vergonzoso de las charlatanerías antiguas y modernas. Y ésta no es la primera vez que Dios se sirve del humilde para abatir el orgullo del soberbio y elige al hombre más oscuro para dar al mundo el mensaje más importante.

[...]

El matrimonio parece inventado para recompensar a los perversos: cuanto más astuto y seductor es un hombre, más fácil le resulta alcanzar la opulencia y la estima pública a través del matrimonio; lo mismo ocurre con las mujeres. A través de la descripción de un nuevo orden doméstico se podrá comprobar que el matrimonio no presenta para ambos esposos ni una sola posibilidad de felicidad que no puedan hallar en caso de una plena libertad.

La filosofía nos predica el fatalismo para tranquilizarnos ante la evidente imposibilidad de concordancia entre el matrimonio y las pasiones, y pregona que en esta vida estamos destinados a las tribulaciones que debemos saber resignarnos, etcétera. Nada de eso; sólo hace falta inventar un nuevo modelo de sociedad doméstica que responda al deseo de las pasiones, cosa que jamás se ha intentado ni propuesto. Dentro de poco os pondré en antecedentes y os haré entrever esta nueva vida privada cuya invención eran tan fácil.

[...]

Debemos citar algunos indicios que en la experiencia de todos los países prometían felices resultados por la extensión de los privilegios femeninos. Ya hemos visto que las mejores naciones siempre fueron las que concedieron a las mujeres más libertad: lo hemos visto en los bárbaros y salvajes tanto como en los civilizados. Los japoneses que son los más industriosos, los más valerosos y los más honorables de los bárbaros, son también los menos celosos y los más indulgentes con las mujeres; hasta tal punto que los mamarrachos de China viajan al Japón para entregarse al amor que les es prohibido por sus hipócritas costumbres.

Los tahitianos, por la misma razón, fueron los mejores de todos los salvajes: ninguna horda alcanzó tan alto nivel en la industria, teniendo en cuenta los pocos recursos que ofrecía su país. Los franceses, que son los que menos persiguen a las mujeres, también son los mejores de todos los civilizados, en cuanto son la nación más flexible, en la que un soberano hábil puede sacar en poco tiempo el mejor partido, en cualquier cosa; y a pesar de algunos defectos, como la frivolidad, la presunción individual y la suciedad, son, sin embargo, la primera nación

civilizada, por el solo hecho de su flexibilidad, que es la característica más opuesta a la de los bárbaros.

Igualmente podemos observar que las naciones más viciosas fueron siempre aquellas que más subyugan a las mujeres: prueba de ello son los chinos, que son la hez del globo, los más falsos, los más cobardes, los más ávidos de todos los pueblos industriados. Por eso, son los más celosos y los más intolerantes en el amor. Entre los civilizados modernos, los menos indulgentes con el sexo han sido los españoles; por eso han quedado atrás con respecto a los otros europeos y no han brillado ni en las ciencias ni en las artes. En cuanto a las hordas salvajes, su examen probaría que las más viciosas son también aquellas que tienen menos consideraciones con el sexo débil y en las que la condición de las mujeres es la más desdichada.

En tesis general, *los progresos sociales y cambios de periodo se realizan en función del progreso de las mujeres hacia la libertad, y las decadencias de orden social se realizan en función de la disminución de la libertad de las mujeres.*

Otros acontecimientos influyen en las vicisitudes políticas, pero ninguna otra causa produce tan rápidamente el progreso o la decadencia social como el cambio de la suerte de las mujeres. Ya he señalado que la sola adopción de los serrallos cerrados en poco tiempo nos volvería bárbaros y que la sola abertura de los serrallos haría pasar a los bárbaros a la civilización. En resumen, *la extensión de los privilegios de las mujeres es el principio general de todos los progresos sociales.*

[...]

Que los antiguos filósofos de Grecia y Roma hayan desdeñado los intereses de las mujeres no resulta nada sorprendente, puesto que todos esos retóricos eran partidarios a ultranza de la pederastia, a la que habían concebido un gran honor en la hermosa antigüedad. Ridiculizaban el frecuentar a las mujeres; esta pasión se consideraba deshonorante. El código de Licurgo excitaba a los jóvenes al amor sodomita, que en Esparta lo llamaban *el sendero de la virtud*. En las repúblicas menos austeras también se incitaba a este tipo de amor; los tebanos habían formado un batallón de jóvenes pederastas, y estas costumbres obtenían el consenso unánime de los filósofos, que desde el virtuoso Sócrates al delicado Anacreonte, sólo pregonaban el amor

sodomita y el desprecio de las mujeres, que eran relegadas a una segunda posición, encerrada como en un serrallo y expulsadas de la sociedad de los hombres.

Como estos extraños gustos no han sido aceptados entre los modernos, hay motivos para sorprenderse cuando vemos a nuestros filósofos, que han heredado el odio que los antiguos sabios tenían a las mujeres y han continuado reprimiendo el sexo, a propósito de algunas astucias a las que la mujer se ve obligada por la opresión que pesa sobre ella, pues se le confiere carácter de crimen a toda palabra o pensamientos conforme con los deseos de la naturaleza.

Totalmente imbuidos por este espíritu tiránico, los filósofos nos alaban a algunas arpías de la antigüedad que respondían con rudeza a las palabras de cortesía. Alaban las costumbres de los germanos, que enviaban al suplicio a sus esposas cuando habían cometido una infidelidad. Por último, degradan el sexo incluso cuando lo inciensan; pues, nada más inconsecuente que la opinión de Diderot, que pretende que para escribir a las mujeres, *“es preciso mojar la pluma en el arco iris y espolvorear la escritura con el polvo de las alas de las mariposas”*. Las mujeres pueden replicar a los filósofos: Vuestra civilización nos persigue tan pronto como obedecemos a la naturaleza; se nos obliga a tomar un carácter ficticio, a no escuchar más que los impulsos contrarios a nuestros deseos. Para hacernos saborear esta doctrina, habéis tenido que utilizar las ilusiones y el lenguaje embustero, como hacéis con el soldado que ilusionáis con los laureles y la inmortalidad, para obnubilarlo en cuanto a su miserable condición. Si fuese realmente feliz, bastaría en lenguaje simple y verídico, que os guardáis muy bien de dirigirle. Lo mismo ocurre con las mujeres; si fuesen libres y felices, tendrían menos avidez de ilusiones y zalamerías y ya no sería necesario al escribirlas el recurrir al *arco iris* y a las *mariposas*. Pero si el militar y el sexo femenino e incluso el pueblo entero necesitan que continuamente se les engañe, ello se convierte en un acto de acusación contra la filosofía, que en este mundo sólo ha sabido organizar el malestar y la servidumbre. Y cuando se mete con los vicios de las mujeres, realiza su propia crítica; pues ella es la que produce esos vicios a causa de un sistema social, que al comprimir todas

sus facultades desde la infancia y durante toda su vida, la obliga a recurrir al fraude para entregarse a la naturaleza.

Querer juzgar a las mujeres por el carácter vicioso que despliegan en la civilización es como si quisiéramos juzgar la naturaleza del hombre a través del carácter del campesino ruso, que no tiene idea alguna del honor, ni de la libertad; o como si juzgásemos a los castores por el alelamiento que muestran en el estado doméstico, mientras que en el estado de libertad y de trabajo combinado, se convierten en los más inteligentes de todos los cuadrúpedos. El mismo contraste reinará entre las mujeres esclavas de la civilización y las mujeres libres del orden combinado; éstas sobrepasarán a los hombres en dedicación industrial, en lealtad y en nobleza; pero fuera del estado libre y combinado, la mujer se convierte, como el castor domesticado o el campesino ruso, en un ser tan inferior o su destino y a sus medios, que tendemos a despreciarla cuando la juzgamos superficialmente y en función de las apariencias. Por ello no debe sorprendernos el que Mahoma, el concilio de Mâcon y los filósofos, hayan puesto en duda la existencia de alma en las mujeres y no hayan pensado más que en remachar sus hierros en vez de romperlos.

Las mujeres parece que necesitan amos en vez de libertad; además, entre sus amantes, por lo general prefieren aquellos que menos lo merecen. Pero, ¿cómo podría escapar la mujer a las inclinaciones serviles y pérfidas, cuando la educación la ha moldeado desde la infancia para que ahogase su carácter, para rendirse al primer llegado, que el azar, la intriga o la avaricia le escogieron por esposo?

[...]

No pretendo realizar aquí la crítica de la educación civilizada, ni insinuar que se debe inspirar a las mujeres un espíritu de libertad. En verdad, es preciso que cada período social acostumbre a la juventud a reverenciar las ridiculeces dominantes; y si es preciso que en el orden bárbaro se embrutezca a las mujeres, se las persuade de que no tienen alma alguna para disponerlas a que se dejen vender en el mercado y encerrar en un serrallo, es preciso igualmente en el orden civilizado alelar a las mujeres desde su infancia para adecuarlas a los dogmas filosóficos, a la esclavitud del matrimonio y al envilecimiento de caer en manos de un esposo cuyo carácter tal vez sea el opuesto

al suyo. Ahora bien, del mismo modo como censuraría a un bárbaro que educase a sus hijas según las costumbres de la civilización en la que nunca vivirán, también censuraría a un civilizado que educase a sus hijas con un espíritu de libertad y de razón propio del 6° y 7° periodos, al que no hemos llegado.

Si acuso la educación actual y el espíritu servil que inspira a las mujeres, lo hago comparándola con otras sociedades en las que resultaría inútil desnaturalizar su carácter a fuerza de prejuicios. Indico el distinguido papel que podrán alcanzar, según el ejemplo de las que han superado la influencia de la educación y se han resistido al sistema opresivo que necesita el vínculo conyugal. Al señalar a estas mujeres que han sabido tomar el vuelo, desde las viragos, como María Teresa, hasta las de rasgos suaves, como las Ninon, y las Sevigné, tengo fundamentos para decir que la mujer, en el estado de libertad, sobrepasará al hombre en todas las funciones de la mente o del cuerpo que no requieran la fuerza física.

El hombre parece que ya lo presente; se indigna y se alarma cuando las mujeres desmienten el prejuicio que las acusa de inferioridad. Los celos masculinos han estallado sobre todo contra las mujeres autoras; la filosofía las ha apartado de los honores académicos y las ha enviado de nuevo de un modo ignominioso a los quehaceres domésticos.

¿No se merecían esta afrenta las mujeres sabias? El esclavo que quiere imitar a su amo no merece de él más que una mirada de desdén. ¿Qué podían hacer con la banal gloria de escribir un libro y añadir algunos volúmenes a los millones de volúmenes inútiles? Las mujeres no tendrían que producir escritores, sino liberadores; espartacos políticos, genios que preparasen los medios para sacar a su sexo del envilecimiento.

## ROBERT OWEN: UN PLAN PARA LAS COMUNIDADES COOPERATIVAS\*

Esta parte del reporte se divide naturalmente a sí misma en los siguientes puntos, cada uno de los cuales debe considerarse primero separadamente y después como un todo conexo, formando así un sistema práctico, perfeccionado para las clases trabajadoras, y sumamente benéfico desde cualquier punto de vista para toda la sociedad.

Primero. Establece el número de personas que pueden asociarse para ofrecer las mayores ventajas a sí mismos y a la comunidad.

Segundo. Estudia la extensión de la tierra que va a ser cultivada por esta asociación.

Tercero. Establece las disposiciones que deben tomarse para la alimentación, la vivienda y el vestido de la población; y para la capacitación agrícola y la educación de los niños.

Cuarto. Trata de aquellos que están encargados de formar y supervisar los diferentes establecimientos.

Quinto. Estudia la distribución del remanente de la producción y la relación que existirá entre los distintos establecimientos.

Sexto. Implica las relaciones con el gobierno del país y con la sociedad en general.

Así pues, el primer objetivo del economista político para llevar a cabo este plan, debe ser el considerar bien “bajo qué limitaciones numéricas deberán asociarse los individuos para formar el primer núcleo o división de la sociedad”.

\* “Report to the County of Lanark (May 1st, 1820)”, en *A New View of Society and Other Writings*, Londres, J. M. Dent and Sons, 1927, pp. 264-265; 266-268; 271-272; 276-277; 288-289; 292-298.

Todos los procedimientos a efectuarse en el futuro serán materialmente influidos por la decisión acerca de este punto, el cual representa uno de los problemas más difíciles de la ciencia de la economía política. Esencialmente afectará el carácter futuro de los individuos e influirá en los procedimientos generales de la humanidad.

Es, de hecho, la piedra angular de todo el edificio de la sociedad humana. Las consecuencias que dependen de esto, ya sean inmediatas o remotas, son tan numerosas e importantes, que para hacerle justicia únicamente a esta parte del plan, sería necesario un trabajo de muchos volúmenes.

Para formar cualquier cosa que se aproxime a una opinión racional sobre este tema, la mente deberá inspeccionar a fondo los efectos varios que han surgido de las asociaciones que hasta este momento han sido conformadas accidentalmente en la historia de la especie humana; y deberá tener una idea clara de los resultados que son capaces de producir otro tipo de asociaciones.

De este modo, impresionado por la magnitud e importancia del tema, después de muchos años de profunda y ansiosa reflexión, y enfocándolo al cultivo perfeccionado del azadón y a todos los propósitos de la sociedad, quien esto escribe se aventura a recomendar la puesta en práctica de este plan, reuniendo alrededor de 300 hombres, mujeres y niños como *mínimo* en la proporción naturalmente adecuada, y alrededor de 2 000 personas como *máximo*, en las futuras asociaciones de cultivadores de la tierra, quienes serán también empleadas en tantas ocupaciones adicionales, como puedan ser necesitadas ventajosamente en ella. Pero se encontrará que el número más adecuado para formar las aldeas agrícolas, está entre los 800 y los 1 200 miembros; y a menos que alguna causa local muy fuerte interfiera, los arreglos permanentes deberán adaptarse a la completa conformación de este monto de población únicamente.

Las aldeas de este tamaño, en vecindad con otras de descripción similar, y situadas a una distancia conveniente, serán capaces de combinar entre ellas todas las ventajas que la ciudad y las residencias del campo ofrecen, sin provocar ninguno de los numerosos inconvenientes y perjuicios que necesariamente incumben a ambos tipos de comunidad.

[...]

La sociedad, siempre mal conducida por los teóricos de escritorio, ha caído en casi todos los errores posibles en la práctica, y sin lugar a dudas el mayor ha sido el de separar al trabajador de su alimento y hacer que su existencia dependa del trabajo y de los suministros inciertos de otros, como en el caso de nuestro presente sistema industrial. Y es un vulgar error suponer que un solo individuo, pueda ser sostenido mejor mediante semejante sistema, que sin él. Por el contrario, una población entera comprometida en la agricultura, teniendo a la manufactura como apéndice, puede, en un distrito dado, sostener a muchos más y con un nivel de comodidad mucho más alto, que cuando el mismo distrito trabaja con sus agricultores separados de la población industrial.

Los planes perfeccionados para las clases trabajadoras podrán, en casi todos los casos, colocar al trabajador en medio de su alimento, lo que constituirá un beneficio para él tanto al crear como al consumir.

Para ello, les será asignada a los agricultores tanta tierra como fuera necesaria para que les permita cultivar una provisión abundante de comida que satisfaga sus propias necesidades de vida, y permita tanta producción agrícola adicional como la demanda de esa parte de la población lo requiera.

En un plan para las clases trabajadoras bien proyectado, éstas se procurarán a sí mismas tanto lo necesario como las comodidades de la vida, en un lapso tan corto, y tan fácil y placenteramente, que el trabajo será experimentado como si fuera algo más que una recreación, suficiente para mantenerlos en el mejor estado físico y espiritual para lograr el disfrute racional de la vida.

El excedente de producción de la tierra será requerido únicamente por las clases altas, aquellos que viven sin laborar manualmente y aquellos cuyas delicadas operaciones manuales no les permitan en ningún momento emplearse en la agricultura o la horticultura.

De estos últimos, muy pocos, o tal vez ninguno, serán necesarios, ya que la mecanización remplazará esas operaciones, las cuales son casi siempre nocivas para la salud.

Bajo este enfoque del problema, aparece que la cantidad de tierra que sería más apropiada para el cultivo en estas asociaciones, que a

la vez que propicie su propio bienestar satisfaga los intereses de la sociedad, sería probablemente entre medio acre y un acre y medio por cada individuo. Dado que más adelante será mostrado que puede proporcionarse comida a la población entera, mejor y más barata, mediante arreglos culinarios especiales, y dado que los niños pueden ser capacitados y educados mucho mejor bajo la mirada de sus padres que en cualquier otra circunstancia, se encontrará que un cuadrado amplio, o más bien un paralelogramo, reúne en su forma las mayores ventajas para la organización doméstica de la asociación.

Esta forma en verdad ofrece tantas ventajas de comodidad a la vida humana, que si la gran ignorancia con respecto a las formas necesarias para asegurar la buena conducta y felicidad de las clases trabajadoras no hubiera prevalecido en todos los rangos, se hubiera convertido hace mucho, en universal.

Ella admite el más simple, fácil, conveniente y económico ajuste para todos los propósitos requeridos.

Los cuatro lados de esta figura pueden ser adaptados para contener todos los espacios privados o dormitorios y salas de estar adecuados a la porción adulta de la población; los dormitorios generales para los niños, mientras estén bajo tutela; cuartos-tienda o depósitos donde se almacenen los diferentes productos; una posada o casa para acomodar a los visitantes; una enfermería; etcétera.

Sobre una línea que cruce a través del centro del paralelogramo, dejando espacio libre para el aire, la luz y la fácil comunicación, serán levantados la iglesia o lugares para el culto, las escuelas, la cocina general y los departamentos donde comer; todo esto dentro de la más conveniente situación para la población entera y bajo la mejor superintendencia pública posible, sin problemas, gastos o inconvenientes con ningún partido.

Las ventajas de este plan doméstico general sólo pueden ser conocidas y apreciadas por aquellos que han tenido una amplia experiencia en los benéficos resultados de extensivas combinaciones para mejorar la condición de las clases trabajadoras, y cuyas mentes, avanzando más allá del corto alcance de intereses de partidos particulares, han sido dirigidas calmadamente hacia la consideración de lo que

ahora puede ser logrado por medio de una bien trazada asociación de poderes humanos, en beneficio de todas las clases sociales. Son únicamente estos individuos, quienes pueden detectar el alcance del deseo actual de prevenir la conducta de la sociedad y evitar la aplicación equivocada del más valioso y abundante medio de asegurar la prosperidad. Ellos pueden distintivamente percibir que los ciegos están guiando a los ciegos quienes pasan de las dificultades a los peligros, los cuales para ellos parecen aumentar a cada paso.

[...]

Extensiva, mejor dicho, universal, es como debe ser la replanificación de la sociedad, para aliviarla así, de las dificultades que actualmente la agobian. Será efectuada en paz y en silencio con la buena voluntad y la concurrencia del corazón de todos los partidos políticos y de todas las personas. Necesariamente deberá comenzar por el consentimiento mutuo, estando todos conscientes de sus ventajas, y casi simultáneamente en todas las naciones civilizadas; y una vez empezada, diariamente avanzará con un coeficiente de aceleración alto, sin oposiciones e imponiéndose a los sistemas existentes en el mundo. Entonces todos se sorprenderán del hecho de que estos sistemas hayan existido durante tanto tiempo.

Bajo los nuevos planes que los sucederán, no se oirán quejas de ningún tipo en la sociedad. Las causas de los males que existen en ella serán evidentes para todos, así como los medios naturales para contrarrestar fácilmente estas causas. Éstas, de común consentimiento, serán removidas, y en consecuencia los males cesarán permanentemente y pronto no serán conocidos más que por descripción. Si alguna de las causas de los males fuera irremovible por los nuevos poderes que adquirirán los hombres, ellos entonces sabrán que son necesaria e inevitablemente perversos y dejarán entonces de quejarse en forma inútil e infantil. Sin embargo, el que esto escribe, ha fallado hasta ahora en descubrir algún mal que no proceda de los errores del sistema existente y que no tenga fácil arreglo con los planes contemplados.

[...]

Ahora procederemos a describir el arreglo interior de los pabellones privados que estarán situados en tres lados del paralelogramo.

Ya que es de esencial importancia el que haya espacio abundante en las viviendas privadas, tanto en el caso en que la asociación esté formada por el máximo o el mínimo de miembros, el paralelogramo debe ser de grandes dimensiones y para poder acomodar a la mayor o menor población, las viviendas privadas deberán ser de uno, dos, tres o cuatro pisos, y los arreglos interiores estarán organizados de acuerdo a lo necesario. La división será muy sencilla.

No será necesaria cocina individual, ya que habrá un medio público para guisar lo cual remplazará la necesidad de una cocina privada.

Los departamentos estarán siempre bien ventilados y cuando sea necesario serán calentados o enfriados usando los principios perfeccionados que se han introducido recientemente en la enfermería de Derby.

Además de las mejoras en la salud y el aumento en las comodidades que estas reformas traerían consigo, el costo de mantenimiento y los problemas, se reducirán considerablemente, en comparación con los costos y problemas del sistema actual.

Para calentar, enfriar y ventilar sus departamentos, los habitantes no tendrán mayor problema que el abrir o cerrar dos placas o válvulas en cada cuarto donde la atmósfera, por medio de este simple artificio, se mantendrá siempre templada y pura.

Un horno, de dimensiones apropiadas y debidamente colocado, podrá dar servicio a las varias secciones habitacionales, con poco trabajo y a muy bajo costo, si los edificios han sido apartados, desde un principio, para esa manera de funcionar.

De este modo todos los inconvenientes y gastos de fuegos y chimeneas, con sus accesorios, serán eliminados, así como los problemas y efectos desagradables que causa el hecho de mantener el fuego encendido, remover las cenizas, etcétera, etcétera.

Cómodos dormitorios con vista a los jardines en el campo, y salones de estar de dimensiones apropiadas, que orientados a la plaza central, podrán ofrecer, en conjunto con los establecimientos públicos, tanta comodidad en el alojamiento como puede ser útil para o deseada por los cultivadores asociados.

De esta manera habiendo sido prevista la provisión de alimentos y habitación, el siguiente punto a considerar es el vestido.

Este es también un tema sobre el que el público en general no ha captado cuál es su utilidad y cuáles son sus desventajas; y en consecuencia han prevalecido las más ridículas y absurdas nociones y prácticas en torno a la manera de vestir.

La mayoría de las personas dan por descontado, sin profundizar en el tema, que para estar calientes y saludables es necesario cubrirse el cuerpo con ropas gruesas así como evitar el aire lo más posible; y en un principio, esta conclusión se ve favorecida por las apariencias. Los hechos, sin embargo, prueban que, bajo las mismas circunstancias, aquellos que desde la infancia han usado ropa ligera y que por esta forma de vestir, han estado más expuestos a la atmósfera, son mucho más fuertes, activos y con un mejor estado general de salud; estas personas se mantienen más calientes cuando el clima es frío y se sienten mucho menos incómodos con el calor que aquellos que habitualmente han vestido en la forma abrigada, eliminando el contacto del aire con sus cuerpos. Mientras más sea eliminado el contacto de la piel con el aire, por la ropa, y a pesar de que el que lo haga sienta más calor con cada prenda adicional que se ponga encima, a la larga, en unas cuantas semanas, o meses a lo sumo, se sentirá menos capaz de resistir al frío que antes. Sin considerar otras circunstancias puede decirse que la delicadeza y la virtud sexuales se encontrarán en un grado mucho más alto en las naciones donde la persona, *desde la infancia* está más descubierta que entre quienes se cubren todas las partes de sus cuerpos con excepción de los ojos. [...]

En el sistema propuesto, las facilidades de producción, la ausencia de circunstancias neutralizantes de las que existen tan abundantemente en la sociedad común; con el ahorro de tiempo y derroche en todos los arreglos domésticos, se asegurará *una población mucho más saludable con un costo mínimo*. La pregunta que sigue es ¿de qué manera se va a disponer de la producción de esta nueva sociedad?

Hasta ahora, la sociedad ha sido constituida de tal manera, que todos los grupos tienen miedo de ser engañados los unos por los otros, y sin tomarse el cuidado de asegurar sus intereses individuales temen ser privados de los medios de existencia. Este sentimiento ha creado un egoísmo universal que nace de la más absoluta ignorancia

pues esta misma postura egoísta casi *asegura* los males que pretende prevenir.

Estas nuevas asociaciones estarán surgiendo apenas, cuando se descubrirá que por medio de las regulaciones más simples y sencillas, todas las necesidades elementales de la naturaleza humana serán satisfechas abundantemente; y el principio de egoísmo (en el mismo sentido en que ha sido usado aquí el término) cesará de existir por carecer de un significado o motivo adecuado que lo produzca.

Será perfectamente evidente para todos que la riqueza del único tipo que gozará de estimación entre ellos, puede ser creada tan fácilmente y en cantidades que exceden todos sus deseos, que cualquier anhelo de una acumulación individual se extinguirá. Para ellos, el atesoramiento individual de bienes será algo tan irracional como el embotellar o almacenar agua en situaciones en las que hay más cantidad de este líquido invaluable que lo que se puede consumir.

Con este conocimiento y los sentimientos que surgirán de él, los miles de impedimentos existentes para la creación de nuevas riquezas también desaparecerán, al igual que todos los innumerables motivos para el engaño, que prevalecen actualmente en todos los rangos sociales. Un principio de igualdad y justicia, sinceridad y equidad, influirá todos los procedimientos de estas sociedades. Por lo tanto, no habrá dificultad alguna para el intercambio de cualquier producto: laboral, mental o manual entre los mismos miembros de esas sociedades. La cantidad de mano de obra que se aplica a todos los productos, calculada con base al principio actual de estimación de costo primario de las mercancías, será fácilmente verificada y de acuerdo a esto será hecho el intercambio. No habrá razones para producir o fabricar artículos de mala calidad, o para deteriorar, por prácticas fraudulentas, ninguno de los productos correspondientes a las necesidades, comodidades o lujos de la vida. Todos entenderán como obvio que es del interés inmediato de todos que ninguno de estos procedimientos irracionales tengan lugar; y la mejor manera de que no aparezcan, será la eliminación total de los motivos que los inducen. Ya que el sencillo, regular, saludable y racional trabajo de los individuos de estas sociedades creará un excedente muy grande de sus propios productos, más allá de lo que ellos hubieran anhelado consumir, a cada

uno se le permitirá recibir en forma gratuita, de la tienda general perteneciente a la comunidad, lo que necesite. Esto probará ser en la práctica la mejor economía, y anulará de golpe todas las insuperables dificultades que actualmente obsesionan las mentes de aquellos que han sido instruidos en la sociedad común, quienes necesariamente ven las cosas a través del medio distorsionado de su propio y cerrado círculo de prejuicios locales.

Se podría predecir, sin temor a fallar, que no podría formarse una sola de estas sociedades sin provocar el deseo general, con el ejemplo de ésta, de establecer otras, y que las mismas se multiplicarían rápidamente. El mismo conocimiento y los principios que unen los intereses de los individuos dentro de cada establecimiento, guiarán, con igual eficacia hacia el mismo tipo de unión iluminada de los diferentes establecimientos. Cada uno brindará a los otros los mismos beneficios, y aún mayores, que los que actualmente tienen e intercambian los miembros de familias estrecha y afectuosamente unidas.

[...]

Quien esto escribe, habiendo explicado hasta ahora tantos detalles aislados de las medidas que él recomienda para dar un empleo benéfico y permanente a los pobres, y consecuentemente ayudar a todas las clases, como esta modalidad de comunicación admitiría en su presente etapa, procederá ahora a hacer una revisión general de las partes así combinadas en un todo completo, como un sistema práctico expresamente trazado del principio al final, para mejorar las condiciones materiales de la vida humana.

Él concluye que el tema, desarrollado en estos términos, es nuevo tanto para los teóricos como para los hombres prácticos. Los primeros ignoran los medios con los cuales, planes extensivos pueden ser puestos en práctica fácilmente, siempre y cuando se encuentren fundados sobre principios correctos; con su actitud habitual frente a cualquier nueva medida propuesta, que difiere de las suyas propias, calificarán en seguida todo como irrealizable e indigno de tomarse en cuenta. Los otros, acostumbrados a encasillar todo dentro de los límites de algún interés particular —de la agricultura, o la industria, o el comercio, o la manufactura, o algunas de las profesiones—, tienen sus mentes tan cerradas en consecuencia, que son en su mayoría

incapaces de comprender ninguna medida general en donde su peculiar oficio o actividad constituye sólo una pequeña parte del conjunto. En ellos, el arte particular o empleo con el cual estén comprometidos, se ve tan agrandado ante el individuo que, como la vara de Aaron, devora a todas las demás y de este modo únicamente se forman mentalidades insignificantes. Esta lamentable reducción de intelecto humano es, cierta y necesariamente, una consecuencia de la presente división del trabajo y de los arreglos generales existentes en la sociedad.

Mientras que las medidas ahora propuestas distan mucho de ser impracticables, la continuación prolongada de los arreglos existentes de la sociedad se revelarán pronto como tales; todo el mundo reitera ahora el grito de que *algo tiene que hacerse*.

Quien esto escribe les ruega que dejen de preguntarse si este *algo* que debe hacerse para ayudar a todas las clases, debe esperarse que venga únicamente del agricultor, o del industrial, del trabajador manual, o del comerciante, o del abogado, o del médico, o del clérigo, o del hombre de letras, —o del partido radical, de los Whigs, o Tories—, o de alguna secta religiosa en particular. ¿No tenemos ante nosotros, como en un mapa acuciosamente dibujado, perfectamente definidas, todas las ideas y hasta los últimos nexos mediante los cuales esta exclusiva devoción a una secta, partido o interés particular confina necesariamente cada mente? ¿Podemos razonablemente esperar cualquier cosa que parezca un *algo* racional que alivie el malestar de la sociedad ampliamente extendido, que haya nacido de las percepciones microscópicas que algunos de los más grandes de estos círculos sostienen? O más bien, ¿no demuestra la más infantil debilidad aceptar esas fútiles expectativas? Nunca podrá ser que la división universal de las metas de los hombres pueda crear una unión cordial en los intereses de la humanidad. No podrá ser nunca que una noción que necesariamente separa, en mayor o menor grado, a cada ser humano de sus compañeros, produzca beneficios prácticos para la sociedad. Esta noción, tan lejos como nuestros conocimientos se extiendan, ha sido siempre forzada en la mente de todo niño hasta este periodo. Paz, bondad, caridad y benevolencia han sido predicadas a lo largo de las pasadas centurias, no, durante milenios

y, sin embargo, no existen en ningún lugar. Y por el contrario, los conceptos opuestos a estas nociones han conformado en todos los tiempos el carácter de los individuos y han influido la conducta de los mismos y el comportamiento de las naciones, y continuarán haciéndolo mientras que “sea permitido que el sistema de recompensas, castigos y competencia individual constituya la base de la sociedad humana”.

No sin razón, la conducta de la humanidad puede ser comparada con la de un individuo que estando en posesión de una excelente tierra para tal propósito, decide sembrar uvas, pero ignora todo acerca de la planta. Habiendo absorbido la noción que ha echado profundas raíces en su mente, de que una púa era la vid, la plantó, regó y cultivó; pero produjo únicamente espinas. Nuevamente sembró el hombre la púa, variando el método de cultivo, sin embargo el resultado fue el mismo. Por tercera vez la volvió a sembrar, aplicando ahora abundante abono y otorgando intensivos cuidados a su cultivo; pero en compensación sus púas sólo le produjeron espinas más fuertes y afiladas que antes. Frustrado de esta manera, el hombre culpó al suelo por su esterilidad y se convenció de que el recurso humano no podría jamás cultivar uvas en ese terreno, pero no tenía él ningún otro. Volvió entonces sus ojos a las fuerzas sobrenaturales para que lo asistieran y rezó para que la tierra fuera fertilizada.

Sus esperanzas revivieron entonces y nuevamente plantó la púa redoblando su esfuerzo al cultivarla, y ansiosamente observó hora tras hora el crecimiento de sus plantas. Varió su cuidado de todas las maneras concebibles; algunas las inclinó en una dirección y otras en dirección diferente; a unas las expuso a la completa luz del día y a otras las escondió en la sombra; algunas fueron regadas continuamente y ricamente abonadas, dándole más fuerza a su crecimiento. Llegó finalmente la cosecha, que había esperado con tanto interés, pero de nuevo fueron espinas de diferentes formas y dimensiones y sus más ardientes deseos quedaron frustrados.

Volvió entonces sus pensamientos a otros poderes sobrenaturales, y a cada cambio él anticipaba, al menos, alguna aproximación de las espinas hacia las uvas. Sin embargo, viendo que después de cada tentativa que hacía, las púas que plantaba no le producían fruta alguna, sus últimas esperanzas y expectativas desaparecieron. Llegó

a la conclusión de que el poder que había creado la tierra había ordenado que únicamente podría producir espinas y que la uva podría un día u otro, de una forma u otra, ser una producción posterior de la semilla de la púa.

Así pues, viviendo con la perpetua añoranza de la uva y con una tierra admirablemente adaptada para el cultivo de la vid, que produciría las más deliciosas frutas con una milésima parte de la ansiedad, gasto y trabajo que el hombre había conferido a la púa, él ahora, con el ánimo insatisfecho, intentaba calmar sus sentimientos, y, si era posible, consolarse a sí mismo con el deseo de disfrutarlas en ese momento y con la contemplación de aquella distante fortuna, la cual tenía la esperanza de poseer algún día.

Esta es una pintura exacta de lo que ha sido hasta nuestros días la vida humana. Teniendo en la naturaleza humana el terreno necesario para cosechar abundantemente el producto que más desea el hombre, hemos plantado, en nuestra ignorancia, la púa en lugar de la vid. El principio erróneo que ha sido instalado en todas las mentes desde la infancia de “que el carácter es formado *por* el individuo”, ha producido, y seguirá produciendo, mientras se continúe creyéndolo, la misma cosecha mal acogida de malsanas pasiones, odio, venganza y todos los sentimientos poco caritativos, y los crímenes innumerables y miserias a los cuales han dado nacimiento; estos son pues los efectos ciertos y necesarios de las instituciones que han surgido en la humanidad como consecuencia de la creencia, universalmente recibida y largamente forzada, de este principio erróneo.

“El carácter es formado *para* y no *por* el individuo”. Esto es una verdad de la cual dan testimonio todos los hechos conectados con la historia del hombre, y de la cual nuestros sentidos nos dan prueba día tras día y hora tras hora. Es también una verdad que cuando sea completamente entendida su aplicación práctica, será de un valor inestimable para la humanidad. Por lo tanto, no nos permitamos continuar actuando como si la proposición opuesta fuera verdadera. Cesemos de actuar violentamente contra la naturaleza humana y, habiendo finalmente descubierto la vid, o el buen principio, de aquí en adelante sustituyamos la púa por la vid. El conocimiento de este principio necesariamente nos guiará a la introducción gradual y pacífica,

de otras instituciones y arreglos perfeccionados, lo que excluirá todos los males existentes, y asegurará permanentemente el buen estado y la felicidad de la humanidad.

El sistema, del cual hemos explicado en este reporte sus partes separadas, nos llevará a esta condición perfeccionada de la sociedad por el menos tortuoso de los caminos que el presente y degradado estado de la mente humana y carácter de la misma admitiría. Pero para entender la naturaleza y objetivos de estas distintas partes, deberán ser llamados al campo de acción toda la atención y los poderes de la mente.

¿Puede averiguarse el uso o valor de un cronómetro por medio únicamente del conocimiento del resorte, o de alguna de las ruedas separadamente, o incluso de todas sus partes con la excepción de un elemento esencial para sus movimientos?

Así como es un requisito absolutamente necesario el conocimiento del conjunto para comprender una simple pieza del mecanismo para marcar el tiempo, seguramente es mucho más necesario el que un sistema, que promete impartir los mayores beneficios nunca antes ofrecidos a la humanidad, deba ser examinado completamente, en sus diferentes partes, así como en su combinación completa, para que sea comprendido perfectamente, antes de que algún grupo se aventure a decidir si es o no capaz de producir los efectos que se proponen.

El resultado de este examen mostrará “que cada parte ha sido proyectada en referencia a un principio general simple”, y que hay una conexión necesaria entre las distintas partes, las cuales no pueden ser modificadas sin destruir el uso y valor de esta nueva combinación física y mental.

Puede ser objetada ulteriormente como lo ha sido cualquier otro gran cambio benéfico en la sociedad, pero ¿qué efecto podrán tener los débiles esfuerzos de la ignorancia unida del mundo para resistirse a su introducción en este y otros países, si es fácilmente comprobable, por experimentación, que está cargada de los mayores beneficios que puede tener cada individuo de la raza humana? Incluso los fuertes prejuicios naturales a favor de las costumbres antiguamente establecidas lucharán en su contra por poco tiempo.

No existe un solo individuo que cuando haya entendido la naturaleza y propósito del sistema propuesto, pueda anticipar de él el menor grado de injuria contra sí mismo, ni tampoco, quien no perciba que derivará ventajas incalculables e inmediatas de su implantación. Las circunstancias fuera del alcance cognoscitivo o del control de aquellos cuya mente está confinada a los estrechos prejuicios de clase, secta, partido o país caerán en la cuenta de que es inevitable este cambio; el silencio no retardará su progreso y la oposición dará una celeridad incrementada a sus movimientos.

¿Qué es, entonces, para hacer una suma de todo en pocas palabras, lo que quien esto escribe ahora propone a sus congéneres?

Después de una vida dedicada a la investigación de las causas de los males que afligen a la sociedad y a los medios para remediarlos —y estando ahora en posesión de hechos que demuestran la practicabilidad y eficacia de los planes aquí exhibidos los cuales son el fruto de la anterior investigación, adicionados por un largo curso de experimentos actuales—, él ofrece el intercambiar su pobreza por riqueza, su ignorancia por sabiduría, su enojo por amabilidad, sus divisiones por unión. Él ofrece efectuar estos cambios sin someter a ningún individuo, ni siquiera temporalmente, a ninguna inconveniencia. Nadie sufrirá a causa de él ni siquiera durante una hora; todos serán beneficiados esencialmente al poco tiempo de ser introducidos al sistema, y sin embargo, ninguna parte del sistema existente será perturbada precipitadamente.

Sus operaciones prácticas comenzarán con aquellos que son actualmente una carga para el país debido al desempleo. Capacitará a estas personas para que se mantengan a sí mismos y a sus familias, y para que paguen el interés del capital requerido para poner sus capacidades en actividad. Por los efectos que esto causará en el carácter y por las modificaciones de las circunstancias de esta clase oprimida, el público muy pronto verá y se dará cuenta de que no se ha prometido más de lo que se cumplirá; y cuando, por medio de estos planes, los viciosos, los ociosos y los necesitados se conviertan en virtuosos, industriosos e independientes, aquellos quienes aún sean los más bajos en la escala de la vieja sociedad, se colocarán a sí mismos bajo los

nuevos planes, cuando tengan la evidencia ante ellos de que estos ofrecen mejores ventajas que la vieja organización social.

Bajo este principio, el cambio del viejo sistema hacia el nuevo será obstaculizado en su progreso siempre y cuando este último deje de proporcionar motivos decididos para realizarlo, ya que hábitos establecidos durante mucho tiempo y prejuicios, seguirán teniendo una influencia poderosa sobre aquellos que han sido entrenados en ellos. El cambio, entonces, además del empleo benéfico de aquellos quienes ahora no pueden obtener trabajo, procederá solamente de la prueba, en la práctica, de la gran superioridad de los nuevos planes sobre los viejos. Diferente, por consiguiente, de todos los anteriores grandes cambios, éste será efectuado sin un solo mal o una sola inconveniencia. No requiere que ningún individuo de ningún rango o condición, sacrifique sus principios o propiedades; a través de todas las etapas de su progreso sus efectos son exclusivamente benéficos.

Actuando con principios que meramente *se aproximan* a aquellos del nuevo sistema, y al mismo tiempo neutralizado poderosamente por innumerables errores del viejo sistema, él ha triunfado al darle a una población originalmente de lo más miserable, cuyos miembros vivían bajo las más desfavorables circunstancias, esos hábitos, sentimientos y disposiciones, que los habilitan para disfrutar más felicidad de la que por lo general se encuentra entre otras poblaciones de la misma magnitud en otras partes del mundo; de hecho, se trata de un grado de felicidad que el viejo sistema no puede crear en absoluto para ninguna clase de personas, aun cuando se encuentre colocada en las condiciones más favorables.

Viendo entonces, por un lado los sufrimientos que se experimentan actualmente y el aumento progresivo del descontento que prevalece especialmente entre la más numerosa y más útil clase de nuestra población, y, por otro lado, el alivio y los beneficios extensivos que se le ofrecen a la sociedad, con la autoridad de hechos abiertos a toda inspección ¿puede el público declinar con decencia por más tiempo la investigación? ¿Pueden aquellos que profesan un sincero deseo de ayudar a mejorar la condición de las clases pobres y trabajadoras

seguir negándose a examinar una proposición que, en los terrenos más racionales les promete abundante alivio, acompañado de beneficios puros para todas las demás partes de la sociedad?

El que escribe este documento, no solicita favoritismos de ningún partido, pues él no pertenece a ninguno. Simplemente hace un llamado a aquellos quienes sean los más competentes para esta labor a que, honestamente, como seres humanos que valoran sus propios intereses y los intereses de la sociedad, investiguen sin favoritismos ni inclinaciones un:

Plan (derivado de treinta años de estudio y experiencia práctica) trazado para mejorar el infortunio público y eliminar el descontento a través de proporcionar empleo permanente y productivo a los pobres y las clases trabajadoras, a través de arreglos que superarán esencialmente su carácter y mejorarán su condición, disminuyendo los gastos de la producción y del consumo y creando mercados coextensivos con la producción.

## WILHELM WEITLING: LA HUMANIDAD COMO COMUNIDAD UNIVERSAL\*

La cosecha es grande y madura, y el trabajo abunda, así que vengan ustedes los trabajadores para poder dar inicio a la cosecha. El campo por cosechar es un campo de honor, el trabajo es glorioso y la retribución inmortal, porque el amor al prójimo es nuestra hoz, y queremos que la ley verdaderamente divina '¡Ama a Dios sobre todo y a tu prójimo como a ti mismo!' sea nuestro afilador para afilarla. Así que ¡intégrese a la gran asociación para cosechar todo quien se regocije con este tipo de trabajo, todo quien no le pese esta clase de hoz!

La humanidad es la cosecha, cuya perfección terrenal está madurando, y la comunidad de los bienes de la tierra será su primer gran fruto. El mandamiento de amor nos invita a la cosecha, y la cosecha nos invita al disfrute. Así, pues, si quieren cosechar y disfrutar, cumplan el mandamiento del amor.

[...]

Si en su mesa familiar alguien pretendiera quitarle a otro algo de su parte, entonces ustedes opondrían resistencia, pues ¡no aceptarían que aquel otro sufriera! Sus campos son las mesas ricamente puestas por la generosa naturaleza, entonces ¿por qué no le oponen ustedes resistencia a la codicia de seres humanos injustos?

\* Wilhelm Weitling, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* [La humanidad cómo es y cómo debería de ser], 2ª ed., [orig. París, 1838], Sohn, Berna, Editorial von Jenni, 1845, pp. 1, 3, 7-8, 10, 12, 16-17, 19-20, 50; y Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garantías para la armonía y la libertad] (ed. Franz Mehring), [orig. Vevey, 1842], Berlín, Buchhandlung Vorwärts, 1908, pp. 31, 85-86, 128, 134, 202-206, 215, 228, 232, 248, 251, 257.

Ellos dicen: nosotros hemos comprado, arrendado, heredado la casa, el campo, la fábrica en la que ustedes están trabajando; no se preocupen, ya les daremos lo suficiente para que no se mueran de hambre mientras que trabajen. Y ustedes permiten esta situación para no morir de hambre. Pero vendrá el día en el que ustedes les preguntarán: ¿ustedes han compartido con nosotros nuestras penas?

Y si ellos pueden contestar que sí, entonces ustedes compartirán con ellos también el resultado del trabajo; pero si no, ustedes los repudiarán, pues quien no trabaja, no tiene derecho a comer.

Ustedes laboran desde temprano hasta tarde, un año bendito sigue al siguiente. Todos los almacenes han sido llenados de los bienes que ustedes le han ganado a la tierra, pero la mayoría de ustedes carece de lo más elemental en cuanto a alimentos, vivienda y vestido. Justamente quienes han tenido que ganarle a la tierra estos bienes con el sudor de sus frentes, son quienes reciben la parte más exigua de ellos.

[...]

Ustedes buscan siempre la causa de su miseria en su entorno más inmediato, cuando en realidad se ubica en los tronos y las suaves alfombras de los palacios.

Otros le echan la culpa a las completamente inocentes máquinas, que serán una suerte para la humanidad cuando vivirá algún día como una gran familia en comunidad de bienes, porque le pueden proporcionar a los seres humanos la fuerza y la velocidad que su naturaleza corporal no puede alcanzar, y le ahorrarán muchos esfuerzos y penas.

Sin embargo, en el estado actual de la sociedad, cuantas más máquinas se inventen y cuanto más se perfeccionen, tanto más miserable es la situación de la mayoría de los seres humanos. Porque como se dispone de máquinas que con pocos operadores realizan tareas increíbles, ya no se necesita tantos obreros. Por tanto, los codiciosos calculan en seguida la suma tremenda que se necesitaría para todos ellos, y que, en vez de pagarles a ellos, se podría producir nuevos capitales, o sea, más privilegios para más derrochadores y haraganes. Por consiguiente, tenemos la situación miserable que la invención y construcción de máquinas, que tienen como objetivo facilitar el trabajo

de los obreros, solamente sirven para incrementar su miseria, y sin facilitar su trabajo, porque la jornada laboral del obrero sigue siendo la misma, si no es que incluso se ha alargado. Y mientras que esta situación perdura, todo lo que el trabajador ideará e inventará para mejorar su condición, siempre será aprovechado por gente injusta para fomentar sus fines viles y egoístas.

Ustedes se lamentan tan frecuentemente de que los tiempos son malos, pero pocas veces investigan por qué son así, y cuando ustedes realizan este tipo de indagación, pocas veces llegan a captar la causa verdadera. El obrero de fábrica se queja de las máquinas, el artesano de la legislación sobre los gremios, de la libertad de industria y de las erogaciones demasiado pequeñas de los ricos, el campesino se queja de la secuencia de años buenos y malos, y todos se quejan del aumento del costo de la vida. Sin embargo, pocos dan en el clavo.

La causa de estos tiempos permanentemente malos no es más que la desigualdad en la distribución y el disfrute de los bienes, así como el trabajo desigualmente asignado para producir tales bienes; y el medio para mantener este desorden espantoso es el dinero.

Si a partir de hoy dejara de existir o ya no pudiese existir el dinero, entonces pronto ricos y pobres estarían obligados a convivir en comunidad de bienes. Pero mientras que siga existiendo el dinero en el sentido actual de la palabra, el mundo nunca será libre.

[...]

La falta de moderación es la destructora de toda felicidad terrenal y la enemiga más irreconciliable de la comunidad de bienes.

El estado en el cual vivimos actualmente, es el estado de la inmoderación desenfrenada. Unos trabajan poco o no trabajan y nadan en la abundancia, mientras que la mayoría tiene que trabajar inmoderadamente y con frecuencia sufrir hambre.

La comunidad de bienes no significa el gozo de los privilegios del derroche y de la haraganería. Más bien significa el derecho compartido en sociedad, de poder vivir sin preocupación en condiciones permanentes de bienestar.

[...]

El trabajo ya no será carga; su reducida duración y su variación lo convertirán en entretenimiento. Uno tendrá sus horas de trabajo durante

la mañana, otro por la tarde y otro más durante la noche. Ustedes escogerán y se reunirán con los trabajadores de su misma profesión según el horario laboral que más les conviene. El panadero ya no tendrá que hornear toda la noche, sino podrá dormir la mitad de la noche y tendrá libre el día siguiente o más bien todos los días. Usaremos el aceite, las velas, el gas que estamos quemando actualmente en nuestros talleres durante las noches, para teatros, salas de baile, auditorios universitarios, reuniones de lectura y conciertos. El trabajo que necesitamos para satisfacer las necesidades de nuestra existencia y de nuestro bienestar, no exige que tengamos que consumir nuestra salud y nuestra vista a causa de las diminutas lámparas que apenas alumbran, porque ya no trabajaremos para holgazanes derrochadores, sino para nosotros mismos, y no solamente para nuestras necesidades, sino también para nuestra abundancia.

[...]

Si hasta ahora la comunidad de bienes no se ha podido establecer de modo duradero entre los cristianos, esto se debe, como siempre, a la depravación de los poderosos y de los sacerdotes. Hasta el tercer siglo después de Cristo, sus sucesores vivían como dignos herederos de su doctrina en comunidad de bienes. La condición para volverse parte de la comunidad cristiana era la venta de sus bienes por parte de quien iba a ser aceptado y la distribución de los mismos entre los pobres. Transgresores de dicha ley eran severamente castigados, e incluso encontramos en la Biblia en un caso de este tipo la pena de muerte (Hechos de los Apóstoles 6,5).

Pero después de que se aceptara, junto con otros personajes importantes, también a un emperador, sin exigirles el cumplimiento de tales condiciones de ingreso, la igualdad cristiana se acabó. La renuncia a poder y riqueza y la vida en humildad y altruismo habían sido la base de la doctrina de Cristo. La admisión del emperador Constantino en la fe cristiana y la elevación de los sacerdotes por encima de la sociedad dispuesta luego por él, quebrantó los fundamentos de la sociedad antigua.

Desde aquel tiempo una noche negra ha cubierto los principios puros del cristianismo. Se inició el reino de la estafa y de la violencia. Millones de seres humanos han expirado en sus garras envenenadas,

y protegidos por la oscuridad, los monstruos siguen estrangulando las personas en el corazón mismo de los pueblos.

Pero la noche empieza a disiparse. Una tormenta más y los pueblos maltratados se unirán para exterminar los monstruos en la tierra.

[...]

Ahora bien, si ustedes tienen fe y confianza en su justa causa, ya han ganado la mitad de ella, porque con su fe pueden mover montañas. Dichosos quienes no ven y, sin embargo, creen. Pero no es la fe ciega que lleva a la meta, sino la fe surgida de la convicción.

Ahora bien, existe una convicción basada en la enseñanza de Cristo y la naturaleza según la cual no es posible la verdadera felicidad de la humanidad sin la puesta en práctica de los siguientes principios:

- 1) La ley de la naturaleza y del amor cristiano es el fundamento de todas las leyes por elaborarse para la convivencia.
- 2) Agregación general de toda la humanidad en una gran familia y eliminación de todas las estrechas concepciones de nacionalidad y de pertenencia a sectas.
- 3) Asignación igualitaria del trabajo y disfrute igual de los bienes vitales.
- 4) Conforme a las leyes naturales, igual educación e iguales derechos y obligaciones para ambos sexos.
- 5) Abolición del derecho a la herencia y a la propiedad individual.
- 6) Designación de los integrantes de la administración dirigente mediante elecciones generales. Responsabilidad reclamable y posibilidad de destituirla.
- 7) Nada de prerrogativas para los integrantes de la administración dirigente, sino distribución igualitaria de los bienes vitales y equiparación de sus obligaciones de oficio con el tiempo laboral de los demás.
- 8) Siempre y que no afecte los derechos de otros, cada quien posee la mayor libertad posible con respecto a sus actos y sus discursos.
- 9) Todos tendrán la libertad y los medios para ejercer y para perfeccionar sus dotes intelectuales y físicos.

- 10) Un delincuente solamente puede ser castigado mediante la afectación de su derecho a la libertad y a la igualdad; nunca puede ser castigado mediante la pena capital y con respecto a su honor solamente puede ser castigado mediante expulsión y destierro de por vida.

Estos principios pueden resumirse en pocas palabras, las cuales son éstas: ama a tu prójimo como a ti mismo.

Sin estos principios y su puesta en práctica no puede esperarse la salvación verdadera de la humanidad. Los malos que desde hace miles de años han exprimidos tantas lágrimas, no desaparecerán hasta que los pueblos no hayan logrado la puesta en práctica de los principios mencionados.

[...]

La comunidad de bienes es el remedio que salvará la humanidad. Transformará la tierra en algo similar al paraíso, porque convertirá las obligaciones en derechos y exterminará de raíz numerosos crímenes. Palabras detestadas como atraco, homicidio, avaricia, hurto, mendicidad y muchas otras semejantes se volverán añejas en los idiomas de los pueblos, y solamente los libros de historia mundial explicarán sus tristes significados, los cuales estremecerán de horror la generación venidera de seres humanos.

[...]

Una sociedad perfecta no tiene un gobierno, sino una administración, no tiene leyes, sino deberes, no tiene castigos, sino remedios.

[...]

Mientras que una sociedad viva bajo un régimen de desigualdad, o sea, mientras que un pueblo consista de señores y de siervos, da igual quien lo gobierne, si fulano o zutano, si Napoleón, Federico Guillermo o Nicolás, a nosotros los trabajadores nos toca el papel de asno para cualquiera de ellos. A nosotros todos los estamentos superiores de la sociedad, el señor compatriota al igual que el extranjero, nos imponen las cargas insoportables. Actualmente no tenemos patria; solamente tendremos patria cuando la sociedad se ocupe de la misma manera del sostenimiento de todos sus miembros. La naturaleza había

creado un paraíso para todos ¿por qué ustedes lo están convirtiendo en cielo para ustedes y en infierno para nosotros?

¿Para que esta comedia con altos y bajos, pobres y ricos, trabajo y haraganería? ¡Derriben esta construcción majadera y estúpida! Tan bello que era el paraíso perdido. Tenía espacio para todos, era más hermoso que su cielo y no estaba hipotecado con la maldición del infierno. Intentemos su reconstrucción, para que no solamente algunos pocos, sino todos tengan una patria. Una patria que no sea infierno ni presidio como es lo que ustedes llaman patria.

[...]

El objetivo de la administración es conducir el intercambio de las capacidades y deseos de los distintos individuos de conformidad con las leyes de la naturaleza, para dirigirlos imperiosamente hacia el bienestar de todos y la armonía social. Para decirlo con otras palabras: la distribución igualitaria del trabajo y del disfrute conforme con las mismas leyes y la eliminación y curación de las debilidades y enfermedades humanas que puedan distorsionar tal orientación natural.

[...]

Si echamos una mirada examinadora a todas las formas de organización social pasadas y las actualmente vigentes y a las diferentes maneras en que han sido gobernadas y siguen siendo gobernadas, entonces nos damos cuenta que nunca y en ninguna parte la ciencia ha ocupado el lugar que merece. Y esto a pesar de que ningún miembro de los diferentes gobiernos haya podido negar el potencial y la necesidad del conocimiento científico pertinente; más bien se han visto precisados a exhibirse permanentemente con la apariencia de sabiduría y, al mismo tiempo, a corromper mediante sobornos todo rayo potente de dicho conocimiento o a suprimirlo y a oscurecerlo mediante procedimientos rudos y bestiales.

[...]

Las ventajas de la comunidad:

¡Ya no más pobres! Y por tanto tampoco mendigos, preocupación, pena, aflicción, desesperación. No más lágrimas amargas de la miseria, ni menosprecio, ni desprecio. No más ignorancia, estupidez, rudeza. No más andrajos asquerosos ni descontentos con su destino, no más caras pálidas y demacradas ni semblantes acongojados y tristes.

¡Ya no más delitos! Y por tanto tampoco castigos, ni jueces, policía, prisiones, carceleros; no más gendarmes, verdugos, alguaciles, abogados; tampoco acusaciones, acusadores y acusados, ni códigos, expedientes, guillotinas, horcas, azotes; no más miedo ni temor; no más virtudes y vicios fabricados ni asesinos, asaltantes, ladrones, difamadores ni defraudadores.

¡Ya no más señores! Y por tanto tampoco lacayos, siervos, criadas, aprendices, oficiales; ya no más personas de alto rango y humildes, ni órdenes ni servilismo; ya no más odio, envidia, altanería y arrogancia, no más malicia, persecución ni represión.

¡Ya no más ociosos! Y por tanto tampoco buenos para nada ni esclavo embrutecidos y enfermos a causa del trabajo; ya no más desprecio ni mofa del trabajo; el trabajo ya no es carga para nadie, y nadie tiene temor de no tener trabajo.

¡Ya no más derrochadores! Y por tanto tampoco escasez de nada; no más muertos de hambre ni miserables, ya no más opulencia ni soberbia; ya no más frenesíes ilimitados que entorpecen las fuerzas espirituales y físicas de la sociedad.

¡Ya no más poderosos! Y por tanto no más esclavitud ni subyugación, ni arbitrariedades ni tiranía de la voracidad; ya no más violentos, ni verdugos ni esbirros. Las libertades ya no están restringidas y no hay más explotación de los pueblos; no más impuestos ni tributos, ni servidumbre feudal ni servicio militar; no más embargos, ni pillajes ni saqueos; no más ejércitos permanentes, fortalezas ni fortificaciones, ya no más tiranos ni gente sanguinaria.

¡Ya no más restricciones al progreso! Y por tanto ya no más falsa erudición, aberraciones sancionadas ni defraudadores felices; ya no más leyes de censura ni fianzas y sellos para la prensa; no más estudios tan innecesarios como costosos en tiempo; no más sometimiento de las ansias y las libertades del saber, de la palabra y del discurso.

¡Ya no más pérdida de tiempo causada por el aislamiento de los trabajos, y, por consiguiente, una reducción general de los horarios de trabajo!

¡Ya no más trabajos inútiles! Y por tanto para cada quien y a cambio de un poco de esfuerzo lo que le parece necesario, útil y agradable.

¡Ya no más pérdidas por el aislamiento en la producción y en el consumo relativos a las necesidades básicas, y por tanto ahorro general y abundancia para todos!

Ya solo el ahorro de combustible sería enorme, de acuerdo con los cálculos de Fourier. Con la madera que hoy día queman 100 unidades domésticas en 100 diferentes cocinas, hornos y chimeneas, se podría cocinar en tres cocinas construidas para tal efecto, para 900 unidades domésticas y, además, organizar esto de tal manera que en el invierno se pueda calentar con el mismo fuego las habitaciones. De modo semejante se podrá aprovechar mucho más económicamente los fuegos de los panaderos, herreros, cerrajeros, sastres y otros.

Se puede prescindir de la producción de los millones de cajas y cajitas, cajones, toneles, bolsas, cajas de cartón, lonas, papel de estraza, papel parafinado y la gran cantidad de cestos, carretillas, carros y muchos otros objetos necesarios para el pequeño comercio.

Ya no serán necesarios los trabajos para la construcción y el mantenimiento de los miles de almacenes y agencias, de las numerosas pequeñas cocinas, bodegas subterráneas, chimeneas, maletas, cerrojos y cerraduras y de miles de cosas más.

Igualmente se puede prescindir de la expedición de la infinidad de papeles inútiles tales como contratos de compra, de alquiler, de aprendizaje, de matrimonio, de arrendamiento, de servicio y demás, e igualmente de obligaciones, de intereses, de testamentos, de giros, de actas judiciales, de registros de hipotecas, de pasaportes, de libros de registro del aprendizaje itinerante, de inventarios fiscales y todos los demás cachivaches de este tipo.

También podemos prescindir de tantos muros, setos, cercas, fosos, cerraduras, pestillos, cadenas, rejas, así como de todas las labores dedicadas al mantenimiento de las fuerzas armadas y del sistema judicial que tienen como fin la seguridad de las propiedades y el sostenimiento de poderes arbitrarios.

Ya no habrá viajes sin orden ni concierto para encontrar trabajo, al igual que el acarreo de equipajes de viaje. Serán transportadas únicamente las personas, pero ni ropa ni aperos, porque dondequiera los habrá en abundancia.

Desaparecerán tanto la búsqueda de trabajo como la preocupación y el fastidio que conllevan.

Terminará la preocupación por el sustento del individuo y de su familia, y con ello las desavenencias matrimoniales que derivan de ella.

Los matrimonios serán fruto del amor y de la amistad, y no un medio para asegurarse la subsistencia.

La buena educación de los niños será algo sencillo, porque los buenos ejemplos de los padres se darán con facilidad.

Las diversiones tendrán una orientación mejor que actualmente, más natural y más adecuada para la buena salud y el crecimiento personal de las personas. Terminará la vergüenza espuria que previene al adulto de seguir jugando como lo hacía en su infancia.

Así como hoy lo hacen los niños, así también los adultos encontrarán más alegría de retozar al aire libre que pasar días enteros jugando naipes en el humo de tabaco de los bares.

La raza humana será cada vez más vigorosa, bella, espiritual y vivaz. Muchas enfermedades perderán su virulencia, otras serán eliminadas por completo a causa del arte médica combinada con las normas expedidas por la administración, cosa imposible en el estado actual de aislamiento de las personas. Cada vez menos se sabrá de contagios desconocidos de enfermedades de la piel y de otro tipo.

El ser humano tendrá en abundancia todo lo que necesite, y cualquiera, si así lo deseara, podrá obtener incluso cosas superfluas. Para todos serán realidad las condiciones de libertad más perfectas, y la vida será más divertida que hoy en día, porque todas las fuerzas estarán orientadas por la dinámica del progreso; éste último generará constantemente nuevas ideas, que se adaptarán a la estructura de la sociedad, sin necesidad de leyes ni tener que enfrentarse a la oposición de intereses particulares.

El género femenino, al igual que el masculino, estará completamente libre de cualquier sujeción bárbara. Incluso tal libertad de la mujer será capaz de convertir la tierra en un paraíso. Pero más todavía la puesta en práctica de las palabras de Cristo tendrá este efecto: ¡Amarás a tus enemigos!, mediante la abolición de los delitos, de las leyes y de los castigos. Porque donde existen éstos últimos, es

imposible amar a los enemigos, pues no se puede al mismo tiempo amar y castigar.

En cada pedazo de tierra se cultivarán solamente aquellos productos que se den mejor y más abundantemente, en vez de tratar de dedicarse, solamente porque harán falta en determinado lugar, mediante indecibles esfuerzos y empeños a cultivos que allí no se dan bien y de los que al final solamente resultarán cosechas escasas y malas. En vez de ello se conectará todas las regiones mediante ferrocarriles y canales y así se promocionará el intercambio de las diferentes culturas. En consecuencia, en el Norte se podrá beber tan abundantemente vino como en el Sur, y en el Sur, tan abundantemente la cerveza como el vino, y así con todos los productos de la tierra. En regiones con excelente pasto, se practicará la ganadería, pero en ellas no se carecerá ni de vino ni de pan, como tampoco se carecerá de carne en las regiones dedicadas al cultivo del trigo y de la vid.

En cualquier lugar se podrá viajar con sosiego y seguridad, sin estar expuesto al peligro de muerte a causa de la existencia de ladrones, atracadores y asesinos. Se podrá viajar cuando apetezca. Los medios de viaje no escasearán y estarán a disposición de todos. Los viajes contarán entre las actividades útiles. Y no faltará tiempo para viajar, porque siempre y cuando la guerra del período de transición no comprometa una porción grande de las fuerzas sociales, dentro de pocos años se podrá llegar a bajar la jornada laboral a menos de seis horas. Hay que tomar en cuenta que hace ya varios años los economistas han calculado que para atender todas las necesidades imprescindibles e incluso las solamente útiles de todos quienes están organizados en forma comunitaria, serían suficientes únicamente tres horas de trabajo diarios. Yo no quisiera aventurarme a afirmar esto, pero en todo caso y en tiempos de paz, seis horas diarias serán suficientes.

La ventaja que un pueblo organizado de esta manera tendría en una situación de guerra, sería enorme. Primero por el entusiasmo causado por la igualdad, que anima a todos y que convierte al ser humano más pusilánime y más débil en héroe. Luego por los inmensos apoyos con que cuenta, porque todos los esfuerzos ahorrados por la mencionada organización del trabajo podrían usarse para la guerra,

sin que el gobierno tuviera que mendigar capitales a los dueños del dinero, algo que sí tendrían que hacer los enemigos.

[...]

Ustedes deben exigir la libertad de *todos*, de todos ;sin excepción alguna! Pero tal libertad es posible solamente mediante la supresión de los derechos de la propiedad y del derecho a la herencia, mediante la abolición del dinero y el restablecimiento de la comunidad de bienes para todo lo que existe en la tierra. Todo el mercadillo de baratijas políticas no es más que un asunto secundario con respecto a este asunto principal.

[...]

Si el pueblo tiene que comer o no, si el tamaño de los rebaños y las existencias en los almacenes corresponden o no a las necesidades de la población, a los gobiernos actuales esto no les preocupa mucho o nada. Siempre que *ellos* pueden vivir en placentera opulencia, consideran alcanzado el objetivo de su gobierno. Para ellos y para sus familias siempre hay la mejor carne, siempre hay los mejores alimentos y bebidas. No les preocupa la carencia que sufren otros, pues no gobiernan para otros, sino ellas gobiernan a otros para su propio beneficio.

[...]

¿De qué medios disponemos nosotros actualmente para provocar la reforma social? Son los siguientes. Primero: seguir enseñando e ilustrando. Para ello necesitamos, aparte de nuestro empeño personal, la libertad de prensa y la realización pública de los juicios. Segundo: llevar pronto el desorden existente a su culminación. Para ello se necesita del sacrificio de algunos hombres, de clase alta en la medida de lo posible, y quienes sean conocidos por todas las clases sociales como ejemplares y morales. Este segundo medio es, cuando al pueblo se le acabe la paciencia, el medio último y más seguro.

[...]

Algunos desaprobarán que ponga mi esperanza para la realización de una sociedad mejor en una transformación violenta. A éstos les tengo que responder que tomo las cosas como son y que no estoy acostumbrado a ser hipócrita para obtener consentimiento. Pues lo existente lleva en sí el germen y el alimento de las revoluciones; el

sistema antiguo vive y se desarrolla solamente en condiciones de revolución y guerra. No es nuestro principio que genera y fomenta el desorden, sino el principio de la organización social vigente. Nosotros solamente queremos aprovechar cuando en el desorden existente esté incubándose la transformación violenta, para terminar con el estado vigente de las cosas.

[...]

Consideren ustedes cuántos medios están a disposición [de nuestros opresores], qué artilugios desorientadores les pueden aplicar a ustedes cuando ustedes ya han iniciado el camino correcto hacia la victoria. Hojeen el libro de la historia del mundo, recuerden todas las luchas fracasadas, todas las victorias sin consecuencias posteriores y digan si no fueron en todas partes las causas de los retrocesos ulteriores todas estas negociaciones con los enemigos de la libertad, todas estas ocasiones en las que se les conservó algo de sus intereses.

Cuando un niño pequeño pide una cosa que no se le quiere dar, entonces se le llama la atención sobre cualquier otro objeto para hacerle olvidar su deseo. Exactamente lo mismo hacen los opresores con el pueblo en estos días de crisis.

Después de los años 30 se usaba para ello los rumores sobre posibles guerras y el miedo ante el cólera. Especialmente éste último se convirtió bajo dirección gubernamental en un medio eficaz para amedrentar todas las tendencias revolucionarias.

Se acordarán todavía de las instalaciones para la cuarentena en las afueras de casi cualquier ciudad mayor, de los acordonamientos de pueblos, ciudades, provincias y países, de la prohibición de viajar, de la ahumación de los dineros y de las cartas, etcétera. En cuanto a mí, no puedo negar la existencia de esta enfermedad, pero tengo que confesar que entonces no estaba convencido de su real y terrorífica existencia. Yo pensaba que se trataba de una epidemia como cualquier otra, que a propósito había sido coloreada de modo excesivo para poderse usar como imagen intimidadora frente a los movimientos revolucionarios.

Son astutos como las culebras, y nosotros somos sencillos como las palomas: en aquella época hubiéramos podido estrellar nuestros cráneos contra los muros, y no nos hubiéramos dado cuenta de nada.

[...]

Lector: me habrás comprendido. Y tú, rico, cuando hayas terminado de leer esto, no olvidarás que combato cosas y no personas, y que estas cosas las puedo explicar claramente en esta obra únicamente mediante el uso de denominaciones de personas y de clases.

Lo que digo en este libro contra los privilegiados acaudalados, de ninguna manera incrementa nuestra enemistad para con ellos, más allá de la que ya existe a causa de las circunstancias vigentes y sin que ellos lo sepan.

No *todos* los ricos se dejan dominar por la fuerza de los disfrutes de los sentidos, y aquellos de ellos que han recibido una formación científica, estarán a favor de nosotros. Pues desde hace tiempo contamos entre ellos con quien lucha a favor de nuestro principio: *Tomás Moro*, en 1535 Canciller de Inglaterra; en el mismo país, *Owen* quien formuló como primero el principio de la abolición de los castigos, *Babeuf* y *Cabet*, antiguos diputados franceses. A causa de nuestro principio, el primero de ellos fue condenado a muerte y ajusticiado en 1795 bajo el gobierno republicano francés, mientras que el otro ha ejercido gran influencia mediante un modelo social bien elaborado y numerosos escritos comunistas.

PIOTR KROPOTKIN: LA AYUDA MUTUA  
COMO FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD\*

Si tomamos ahora lo que nos enseña el examen de la sociedad moderna en relación con los hechos que señalan la importancia de la ayuda mutua en el desarrollo gradual del mundo animal y de la humanidad, podemos extraer de nuestras investigaciones las siguientes conclusiones:

En el mundo animal nos hemos persuadido de que la enorme mayoría de las especies viven en sociedades y que encuentran en la sociabilidad la mejor arma para la lucha por la existencia, entendiendo naturalmente este término en el amplio sentido darwiniano: no como una lucha por los medios directos de existencia, sino como lucha contra todas las condiciones naturales desfavorables para la especie. Las especies animales en las que la lucha entre los individuos ha sido llevada a los límites más restringidos, y en las que la práctica de la ayuda mutua ha alcanzado el máximo desarrollo, invariablemente son las especies más numerosas, las más florecientes y más aptas para el máximo progreso. La protección mutua lograda en tales casos y debido a esto la posibilidad de alcanzar la vejez y acumular experiencia, el alto desarrollo intelectual y el máximo crecimiento de los hábitos sociales aseguran la conservación de la especie y también su difusión sobre una especie más amplia, y la máxima evolución progresiva. Por lo contrario, las especies insociables en la enorme mayoría de los casos, están condenadas a la degeneración.

\* Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*, Buenos Aires, Proyección, 1970, pp. 293-299.

Pasando luego al ser humano, lo hemos visto viviendo en clanes y tribus, ya en la aurora de la Edad Paleolítica; hemos visto también una serie de instituciones y costumbres sociales formadas dentro del clan y en el grado más bajo de desarrollo de los salvajes. Y hemos hallado que los más antiguos hábitos y costumbres tribales dieron a la humanidad, en embrión, todas aquellas instituciones que más tarde actuaron como los elementos impulsores más importantes del máximo progreso. Del régimen tribal de los salvajes nació la comuna aldeana de los “bárbaros”, y un nuevo círculo aún más amplio de hábitos, costumbres e instituciones sociales, una parte de los cuales subsistieron hasta nuestra época, se desarrolló a la sombra de la posesión común de una tierra dada y bajo la protección de la jurisdicción de la asamblea comunal aldeana en federaciones de aldeas pertenecientes, o que se supone pertenecían a una tribu y que se defendían de los enemigos con las fuerzas comunes. Cuando las nuevas necesidades incitaron a los seres humanos a dar un nuevo paso en su desarrollo, formaron el derecho popular de las ciudades libres que constituían una doble red: de unidades territoriales (comunidades aldeanas) y de gildas surgidas de las ocupaciones comunes en un arte u oficio dado, o para la protección y el apoyo mutuos. Ya hemos considerado en dos capítulos, el quinto y el sexto, cuán enormes fueron los éxitos del saber, del arte y de la educación en general en las ciudades medievales que tenían derechos populares.

Finalmente, en los dos últimos capítulos se han reunido hechos que señalan cómo la formación de los estados según el modelo de la Roma imperial, destruyó violentamente todas las instituciones medievales de apoyo mutuo y creó una nueva forma de asociación, sometiendo toda la vida de la población a la autoridad del estado. Pero el estado, apoyado en agregados poco vinculados entre sí de individuos y asumiendo la tarea de ser único principio de unión *no respondió a su objetivo*. La tendencia de los seres humanos al apoyo mutuo y su necesidad de unión directa para él, nuevamente se manifestaron en una infinita diversidad de todas las sociedades posibles que también tienden ahora a abrazar todas las manifestaciones de vida, a dominar todo lo necesario para la existencia humana y para reparar

los gastos condicionados por la vida: crear un cuerpo viviente en lugar del mecanismo muerto sometido a la voluntad de los funcionarios.

Probablemente se nos observará que la ayuda mutua, a pesar de constituir una de las grandes fuerzas activas de la evolución, es decir del desarrollo progresivo de la humanidad, es sólo una de las diferentes formas de las relaciones de los seres humanos entre sí; junto con esta corriente, por poderosa que fuera, existe y siempre existió otra corriente, la de autoafirmación del individuo, no sólo en sus esfuerzos por alcanzar la superioridad personal o de casta en la relación económica, política y espiritual sino también en una actividad que es más importante a pesar de ser menos notable: romper los lazos que siempre tienden a la cristalización y petrificación que imponen sobre el individuo el clan, la comuna aldeana, la ciudad o el estado. En otras palabras, en la sociedad humana la autoafirmación de la personalidad también constituye un elemento de progreso.

Es evidente que ningún esquema del desarrollo de la humanidad puede pretender ser completo si no considera estas dos corrientes dominantes. Pero el caso es que la autoafirmación de la personalidad o grupos de personalidad, su lucha por la superioridad y los conflictos y la lucha que se derivan de ella, fueron ya en épocas inmemoriales analizados, descritos y glorificados. En realidad, hasta la época actual sólo esta corriente ha gozado de la atención de los poetas épicos, cronistas, historiadores y sociólogos. La historia, como ha sido escrita hasta ahora, es casi íntegramente la descripción de los métodos y medios con cuya ayuda la teocracia, el poder militar, la monarquía política y más tarde las clases pudientes establecieron y conservaron su gobierno. La lucha entre estas fuerzas constituye en realidad la esencia de la historia. Podemos considerar, por esto, que la importancia de la personalidad y de la fuerza individual en la historia de la humanidad es enteramente conocida, a pesar de que en este dominio ha quedado no poco que hacer en el sentido recientemente indicado.

Al mismo tiempo, otra fuerza activa —la ayuda mutua— ha sido relegada hasta ahora al olvido completo; los escritores de la generación actual y de las pasadas, simplemente la negaron o se burlaron de ella. Darwin, hace ya medio siglo, señaló brevemente la importancia de la ayuda mutua para la conservación y el desarrollo progresivo de los

animales. Pero, ¿quién trató ese pensamiento desde entonces? Sencillamente se empeñaron en olvidarla. Debido a esto, fue necesario, ante todo, establecer el papel enorme que desempeña la ayuda mutua tanto en el desarrollo del mundo animal como de las sociedades humanas. Sólo después que esta importancia sea plenamente reconocida será posible comparar la influencia de una y otra fuerza: la social y la individual.

[...]

Considerando la rapidez asombrosa del progreso industrial en el periodo que se extiende desde el siglo XII hasta el siglo XV, en el tejido, en el trabajo de metales, en la arquitectura, en la navegación y reflexionando sobre los descubrimientos científicos a los cuales condujo este progreso industrial a fines del siglo XIX, tenemos derecho a formularnos esta pregunta: ¿No se retrasó la humanidad en la utilización de todas estas conquistas científicas cuando empezó en Europa la decadencia general en el campo de las artes y de la industria, después de la caída de la civilización medieval? Naturalmente, la desaparición de los artistas artesanos, como los que produjeron Florencia, Nüremberg y muchas otras ciudades, la decadencia de las grandes ciudades y la interrupción de las relaciones entre ellas no podían favorecer la revolución industrial. Realmente sabemos, por ejemplo, que James Watt, el inventor de la máquina a vapor moderna, empleó alrededor de doce años de su vida para hacer un invento prácticamente utilizable, puesto que no pudo hallar en el siglo XVIII aquellos ayudantes que hubiera hallado fácilmente en Florencia, Nüremberg o Brujas, de la Edad Media, es decir artesanos capacitados para realizar su invento en el metal y darle la terminación y finura artística que son necesarias para la máquina de vapor que trabaja con exactitud.

De tal modo, atribuir el progreso industrial del siglo XV a la guerra de todos contra uno significa juzgar como aquel que sin saber las verdaderas causas de la lluvia la atribuye a la ofrenda hecha por el hombre al ídolo de arcilla. Para el progreso industrial, lo mismo que para cualquier otra conquista en el campo de la naturaleza, la ayuda mutua y las relaciones estrechas sin duda fueron siempre más ventajosas que la lucha mutua.

Sin embargo, la gran importancia del principio de ayuda mutua aparece principalmente en el campo de la ética, o estudio de la moral. Que la ayuda mutua es la base de todas nuestras concepciones éticas es cosa bastante evidente. Pero cualesquiera que sean las opiniones que sostuviéramos con respecto al origen primitivo del sentimiento o instinto de ayuda mutua —sea que lo atribuyamos a causas biológicas o bien sobrenaturales— debemos reconocer que se puede observar su existencia en los grados inferiores del mundo animal. Desde estos grados elementales podemos seguir su desarrollo ininterrumpido y gradual a través de todas las clases del mundo animal y, no obstante la cantidad importante de influencias que se le opusieron, a través de todos los grados de la evolución humana hasta la época presente. Aun las nuevas religiones que nacen de tiempo en tiempo —siempre en épocas en que el principio de ayuda mutua había decaído en los Estados teocráticos y despóticos de Oriente, o bajo la caída del Imperio Romano—, aun las nuevas religiones nunca fueron más que la afirmación de ese mismo principio. Hallaron sus primeros continuadores en las capas humildes, inferiores, oprimidas de la sociedad, donde el principio de la ayuda mutua era la base necesaria de la vida cotidiana; y las nuevas formas de unión que fueron introducidas en las antiguas comunas budistas y cristianas, en las comunas de los hermanos moravos, etcétera, adquirieron el carácter de “retorno a las mejores formas de ayuda mutua que se practicaban en el primitivo periodo tribal”.

Sin embargo, cada vez que se hacía una tentativa por volver a este venerado principio antiguo, “su idea fundamental se extendía”. Desde el clan se prolongó a la tribu, de la federación de tribus abarcó la nación, y por último —por lo menos en el ideal—, toda la humanidad. Al mismo tiempo tomaba gradualmente un carácter más elevado. En el cristianismo primitivo, en las obras de algunos predicadores musulmanes, en los primitivos movimientos del periodo de la Reforma, y en especial en los movimientos éticos y filosóficos del siglo XVIII y de nuestra época se elimina más y más la idea de venganza o de la “retribución merecida”: “bien por bien y mal por mal”. La elevada concepción: “No vengarse de las ofensas”, y el principio: “Da al prójimo sin contar, da más de lo que piensas recibir”, estos principios

se proclaman como verdaderos principios de moral, como principios que ocupan más elevado lugar que la simple “equivalencia”, la imparcialidad, la fría justicia, como principios que conducen más rápidamente y mejor a la felicidad. Incitan al ser humanos, por esto, a tomar por guía en sus actos no sólo el amor, que siempre tiene carácter personal, o en el mejor de los casos, carácter tribal, sino la “concepción de su unidad en todo ser humano”, por consiguiente de una “igualdad de derecho general” y, además, en sus relaciones hacia los otros, a entregar a los seres humanos, sin calcular, la actividad de su razón y de su sentimiento y hallar en esto su felicidad superior.

En la práctica de la ayuda mutua, cuyas huellas podemos seguir hasta los más antiguos rudimentos de la evolución, hallamos, de tal modo, el origen positivo e indudable de nuestras concepciones morales, éticas, y podemos afirmar que el principal papel en la evolución ética de la humanidad fue desempeñado por la ayuda mutua y no por la lucha mutua. En la amplia difusión de los principios de ayuda mutua, aun en la época presente, vemos también la mejor garantía de una evolución aún más elevada del género humano.

## KARL MARX: NOTAS PARA UNA CRÍTICA DEL SOCIALISMO UTÓPICO DE PROUDHON\*

Admitamos que las relaciones económicas, concebidas como *leyes inmutables*, como *principios eternos*, como *categorías ideales*, hayan precedido a la vida activa y dinámica de los hombres; admitamos, además, que estas leyes, estos principios, estas categorías hayan estado dormitando, desde los tiempos más remotos, “en la razón impersonal de la humanidad”. Ya hemos visto que todas estas eternidades inmutables e inmóviles no dejan margen para la historia; todo lo más que queda es la historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la razón pura. Diciendo que en el movimiento dialéctico de las ideas ya no se “diferencian”, el señor Proudhon anula toda *sombra de movimiento* y todo *movimiento de las sombras* con la que habría podido, al menos, crear un simulacro de historia. En lugar de ello, atribuye a la historia su propia impotencia y se queja de todo, hasta de la lengua francesa. “No es exacto afirmar —dice el señor Proudhon filósofo— que una cosa adviene, que una cosa se produce: en la civilización al igual que en el universo, todo existe, todo actúa desde el comienzo de los siglos. Lo mismo acontece con toda la economía social.” [Proudhon, *Système des Contradictions, ou Philosophie de la misère*, t. II, p. 102].

La fuerza activa de las contradicciones que funcionan en el sistema del señor Proudhon y que hacen funcionar al señor Proudhon es tan grande, que queriendo explicar la historia, se ve obligado a negarla, queriendo explicar la aparición consecutiva de las relaciones

\* Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, (5ª. ed.), México, Siglo XXI, 1975, pp. 98-109.

sociales, niega que una cosa cualquiera puede advenir; queriendo explicar la producción y todas sus fases, niega que *una cosa cualquiera pueda producirse*.

Por tanto, para el señor Proudhon no hay ni historia ni sucesión de ideas, y sin embargo continúa existiendo su libro; y ese libro es precisamente, de acuerdo con su propia expresión, la “historia según la sucesión de las ideas”. ¿Cómo encontrar una fórmula —pues el señor Proudhon es el hombre de las fórmulas— con la que poder saltar *de un brinco* por encima de todas estas contradicciones?

Para esto ha inventado una razón nueva, que no es ni la razón absoluta, pura y virgen, ni la razón común de los seres humanos activos y dinámicos en las diferentes épocas históricas, sino una razón de un género completamente particular, la razón de la sociedad-persona, del sujeto-*humanidad*, razón que la pluma del señor Proudhon presenta también a veces como “genio social”, como “razón universal”, o, por último, como “razón humana”. Sin embargo, a esta razón, encubierta con tantos nombres, se le reconoce a cada instante como la razón individual del señor Proudhon, con su lado bueno y su lado malo, sus antídotos y sus problemas.

“La razón humana no crea la verdad”, oculta en las profundidades de la razón absoluta, eterna; sólo puede descubrirla. Pero las verdades que ha descubierto hasta el presente son incompletas, insuficientes y, por lo mismo, contradictorias. En consecuencia, las categorías económicas, siendo a su vez verdades descubiertas y reveladas por la razón humana, por el genio social, son también incompletas y contienen el germen de la contradicción. Antes del señor Proudhon, el genio social había visto tan sólo los *elementos antagónicos*, y no la fórmula sintética, aunque tanto los elementos como la fórmula estuviesen ocultos simultáneamente en la *razón absoluta*. Por eso, las relaciones económicas, no siendo sino la realización terrena de estas verdades insuficientes, de estas categorías incompletas, de estas nociones contradictorias, contienen en sí misma la contradicción y presentan los dos lados, uno bueno y otro malo.

Encontrar la verdad completa, la noción en toda su plenitud, la fórmula sintética que destruye la antinomia: he aquí el problema que debe resolver el genio social. Y he aquí también por qué, en la imaginación

del señor Proudhon, ese mismo genio social ha tenido que pasar de una categoría a otra, sin haber conseguido aún, pese a toda la batería de sus categorías, arrancar a Dios, a la razón absoluta, una fórmula sintética.

La sociedad (el genio social) comienza por suponer un primer hecho, por sentar una hipótesis..., verdadera antinomia cuyos resultados antagónicos se desarrollan en la economía social en el mismo orden en que habrían podido ser deducidos en la mente como consecuencias; de manera que el movimiento industrial, siguiendo en todo la deducción de las ideas, se divide en dos corrientes: la una de efectos útiles y la otra de resultados nefastos... Para constituir armónicamente este principio doble y resolver esta antinomia, la sociedad hace surgir una segunda antinomia, a la que no tardará en seguir una tercera, y tal será la *marcha del genio social* hasta que agotadas todas sus contradicciones —yo supongo, aunque ello no está demostrado, que las contradicciones en la humanidad tienen un término—, retorne de un salto a todas sus posiciones anteriores y resuelva en *una sola fórmula* todos sus problemas [Proudhon, *l. c.*, t. I, p. 133].

Así como antes la antítesis se transformó en *antídoto*, ahora la *tesis* pasa a ser *hipótesis*. Pero este cambio de términos del señor Proudhon no puede ya causarnos sorpresa. La razón humana, que no tiene nada de pura por no poseer más que opiniones incompletas, tropieza a cada paso con nuevos problemas a resolver. Cada nueva tesis descubierta por ella en la razón absoluta y que representa la negación de la primera tesis, se convierte para ella en una síntesis, que acepta con bastante ingenuidad como la solución del problema en cuestión. Así es como esta razón se agita en contradicciones siempre nuevas, hasta que, al llegar al punto final de las contradicciones, advierte que todas sus tesis y síntesis no son otra cosa que hipótesis contradictorias. En su perplejidad, “la razón humana, el genio social, retorna de un salto a todas sus posiciones anteriores y resuelve en una sola fórmula todos sus problemas”. Digamos de paso que esta fórmula única constituye el verdadero descubrimiento del señor Proudhon. Es el *valor constituido*.

Las hipótesis no se sientan sino con un fin determinado. El fin que se propone en primer lugar el genio social que habla por boca del señor Proudhon, es eliminar lo que haya de malo en cada categoría económica, para que no quede más que lo bueno. El bien, el bien supremo, el verdadero fin práctico, es para él la *igualdad*. Y, ¿por qué el genio social prefiere la igualdad a la desigualdad, a la fraternidad, al catolicismo o a cualquier otro principio? Porque “la humanidad ha realizado sucesivamente tantas hipótesis particulares teniendo en cuenta una hipótesis superior”, que es cabalmente la igualdad. En otras palabras, porque la igualdad es el ideal del señor Proudhon. Él se imagina que la división del trabajo, el crédito, la fábrica, en suma, todas las relaciones económicas han sido inventadas únicamente en beneficio de la igualdad, y sin embargo han terminado siempre por volverse contra ella. Del hecho de que la historia y la ficción del señor Proudhon se contradigan a cada paso, él deduce que allí hay una contradicción. Si hay contradicción, sólo existe entre su idea fija y el movimiento real.

En lo sucesivo, el lado bueno de cada relación económica es el que afirma la igualdad, y el lado malo que la niega y afirma la desigualdad. Toda nueva categoría es una hipótesis del genio social para eliminar la desigualdad engendrada por la hipótesis precedente. En resumen, la igualdad es la *intención primitiva*, la *tendencia mística*, el *fin providencial* que el genio social no pierde nunca de vista, girando en el círculo de las contradicciones económicas. Por eso, la *Providencia* es la locomotora que hace marchar todo el bagaje económico del señor Proudhon mucho mejor que su razón pura y etérea. Nuestro autor ha consagrado a la Providencia todo un capítulo, que sigue al de los impuestos.

Providencia, fin providencial: he aquí la palabra altisonante que hoy se emplea para explicar la marcha de la historia. En realidad esta palabra no explica nada. Es, cuanto más, una forma retórica, una manera como cualquier otra de parafrasear los hechos.

Es sabido que en Escocia aumentó el valor de la propiedad de la tierra gracias al desarrollo de la industria inglesa. Esta industria abrió a la lana nuevos mercados de venta. Para producir la lana en vasta escala, era preciso transformar los campos de laboreo en pastizales.

Para efectuar esta transformación, era necesario concentrar la propiedad. Para concentrar la propiedad, había que acabar con las pequeñas haciendas de los arrendatarios, expulsar a miles de ellos de su país natal y colocar en su lugar a unos cuantos pastores encargados de cuidar millones de ovejas. Así, pues, la propiedad territorial condujo en Escocia, mediante transformaciones sucesivas, a que los hombres se viesen desplazados por las ovejas. Decid ahora que el fin providencial de la institución de la propiedad territorial en Escocia era hacer que los hombres fuesen desplazados por las ovejas, y tendréis la historia providencial.

Naturalmente, la tendencia a la igualdad es propia de nuestro siglo. Pero afirmar que todos los siglos anteriores —con sus necesidades, medios de producción, etcétera, completamente distintos— se esforzaron providencialmente por realizar la igualdad, es, ante todo confundir los medios y los hombres de nuestro siglo con los hombres y los medios de siglos anteriores y desconocer el movimiento histórico por el que las generaciones sucesivas han ido transformando los resultados adquiridos por las generaciones precedentes. Los economistas saben muy bien que la misma cosa que para uno era un producto elaborado, no era para otro más que la materia prima destinada a una nueva producción.

Suponed, como lo hace el señor Proudhon, que el genio social produjo, o mejor dicho, improvisó a los señores feudales con el fin providencial de transformar a los *colonos en trabajadores responsables e iguales entre sí*, y habréis hecho una sustitución de fines y de personas, muy digna de esa Providencia que en Escocia instituía la propiedad territorial para permitirse el maligno placer de ver a los hombres desplazados por las ovejas.

Pero puesto que el señor Proudhon demuestra un interés tan tierno por la Providencia, le remitimos a la *Historia de la Economía Política* del señor De Villeneuve-Bargemont, que también persigue un fin providencial. Este fin no es ya la igualdad sino el catolicismo.

Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos,

que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones —las de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre a la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas.

El feudalismo también tenía su proletariado: los siervos, estamento que encerraba todos los gérmenes de la burguesía. La producción feudal también tenía dos elementos antagónicos, que se designan igualmente con el nombre de lado bueno y lado malo del feudalismo, sin tener en cuenta que, en definitiva, el lado malo prevalece siempre sobre el lado bueno. Es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia. Si, en la época de la dominación del feudalismo, los economistas, entusiasmados por las virtudes caballerescas, por la buena armonía entre los derechos y los deberes, por la vida patriarcal de las ciudades, por el estado de prosperidad de la industria doméstica en el campo, por el desarrollo de la industria organizada en corporaciones, cofradías y gremios, en una palabra, por todo lo que constituye el lado bueno del feudalismo, se hubiesen propuesto la tarea de eliminar todo lo que constituye el lado bueno del feudalismo, se hubiesen propuesto la tarea de eliminar todo lo que ensombrecía este cuadro —la servidumbre, los privilegios y la anarquía— ¿cuál habría sido el resultado? Se habrían destruido todos los elementos que desencadenan la lucha y matado en germen el desarrollo de la burguesía. Los economistas se habrían propuesto la empresa absurda de borrar la historia.

Cuando la burguesía se impuso, la cuestión ya no residía en el lado bueno ni en el lado malo del feudalismo. La burguesía entró en

posesión de las fuerzas productivas que habían sido desarrolladas por ella bajo el feudalismo. Fueron destruidas todas las viejas formas económicas, las relaciones civiles congruentes con ellas y el régimen político que era la expresión oficial de la antigua sociedad civil.

Así, pues, para formarse un juicio exacto de la producción feudal, es menester enfocarla como un modo de producción basado en el antagonismo. Es menester investigar cómo se producía la riqueza en el seno de este antagonismo, cómo se iban desarrollando las fuerzas productivas al mismo tiempo que el antagonismo de clases, cómo una de estas clases, el lado malo y negativo de la sociedad, fue creciendo incesantemente hasta que llegaron a su madurez las condiciones materiales para la emancipación. ¿Acaso esto no significa que el modo de producción, las relaciones en las que las fuerzas productivas se desarrollan, no son en modo alguno leyes eternas, sino que corresponden a un nivel determinado de desarrollo de los hombres y de sus fuerzas productivas y que todo cambio operado en las fuerzas productivas de los hombres implica necesariamente un cambio en sus relaciones de producción? Como lo que importa ante todo es no verse privado de los frutos de la civilización de las fuerzas productivas adquiridas, hace falta romper las formas tradicionales en las que dichas fuerzas se han producido. Desde ese instante, la clase antes revolucionaria deviene conservadora.

La burguesía comienza su desarrollo histórico con un proletariado que es, a su vez, un resto del proletariado de los tiempos feudales. En el curso de su desenvolvimiento histórico, la burguesía desarrolla necesariamente su carácter antagónico, que al principio se encuentra más o menos encubierto, que no existe sino en estado latente. A medida que se desarrolla la burguesía, va desarrollándose en su seno un nuevo proletariado, un proletariado moderno: se desarrolla una lucha entre la clase proletaria y la clase burguesa, lucha que, antes de que ambas partes la sientan, la perciban, la aprecien, la comprendan, la reconozcan y la proclamen en alto, no se manifiesta en los primeros momentos sino en conflictos parciales y fugaces, en hechos sueltos de carácter subversivo. Por otra parte, si todos los miembros de la burguesía moderna tienen un mismo interés por cuanto forman una sola clase frente a otra clase, tienen intereses opuestos y antagónicos por

cuanto se contraponen los unos a los otros. Esta oposición de intereses surge de las condiciones económicas de su vida burguesa. Por lo tanto, cada día es más evidente que las relaciones de producción en que la burguesía se desenvuelve no tienen un carácter uniforme y simple sino un doble carácter; que dentro de las mismas relaciones en que se opera el desarrollo de las fuerzas productivas, existe asimismo una fuerza que da origen a la opresión; que estas relaciones sólo crean la *riqueza burguesa*, es decir, la riqueza de la clase burguesa, destruyendo continuamente la riqueza de los miembros integrantes de esta clase y formando un proletariado que crece sin cesar.

Cuanto más se pone de manifiesto este carácter antagónico, tanto más entran en desacuerdo con su propia teoría los economistas, los representantes científicos de la producción burguesa, y se forman diferentes escuelas.

Existen los economistas *fatalistas*, que en su teoría son tan indiferentes a lo que ellos denominan inconvenientes de la producción burguesa como los burgueses mismos lo son en la práctica, ante los sufrimientos de los proletarios que les ayudan a adquirir riquezas. Esta escuela fatalista tiene sus clásicos y sus románticos. Los clásicos, como Adam Smith y Ricardo, son representantes de una burguesía que, luchando todavía contra los restos de la sociedad feudal, sólo pretende depurar de manchas feudales las relaciones económicas, aumentar las fuerzas productivas y dar un nuevo impulso a la industria y al comercio. A su juicio, los sufrimientos del proletariado que participa en esa lucha, absorbido por esa actividad febril, sólo son pasajeros, accidentales, y el proletariado mismo lo considera como tales. Los economistas como Adam Smith y Ricardo, que son los historiadores de esta época, no tienen otra misión que mostrar cómo se adquiere la riqueza en el marco de las relaciones de la producción burguesa, formular estas relaciones en categorías y leyes y demostrar que estas leyes y categorías son, para la producción de riquezas, superiores a las leyes y a las categorías de la sociedad feudal. A sus ojos, la miseria no es más que el dolor que acompaña a todo alumbramiento, lo mismo en la naturaleza que en la historia.

Los *románticos* pertenecen a nuestra época, en la que la burguesía está en oposición directa con el proletariado, en la que la miseria

se engendra en tan gran abundancia como la riqueza. Los economistas adoptan entonces la pose de fatalistas saciados que, desde lo alto de su posición, lanzan una mirada soberbia de desprecio sobre los hombres-máquinas que crean la riqueza. Copian todos los razonamientos de sus predecesores, pero la indiferencia, que en estos últimos era ingenuidad, en ellos es coquetería.

Luego sigue la *escuela humanitaria*, que toma a pecho el lado malo de las relaciones de producción actuales. Para su tranquilidad de conciencia, se esfuerza en paliar todo lo posible los contrastes reales; deplora sinceramente las penalidades del proletariado y la desenfrenada competencia entre los burgueses; aconseja a los obreros que sean sobrios, trabajen bien y tengan pocos hijos; recomiendan a los burgueses que moderen su ardor en la esfera de la producción. Toda la teoría de esta escuela se basa en distinciones interminables entre la teoría y la práctica, entre los principios y sus resultados, entre la idea y su aplicación, entre el contenido y la forma, entre la esencia y la realidad, entre el derecho y el hecho, entre el lado bueno y el malo.

La escuela *filantrópica* es la escuela humanitaria perfeccionada. Niega la necesidad del antagonismo: quiere convertir a todos los seres humanos en burgueses; quiere realizar la teoría en tanto que se distinga de la práctica y no contenga antagonismo. Ya se ha dicho que en la teoría es fácil hacer abstracción de las contradicciones que se encuentran a cada paso en la realidad. Esta teoría equivaldría entonces a la realidad idealizada. Por consiguiente, los filántropos quieren conservar las categorías que expresan las relaciones burguesas, pero sin el antagonismo que constituye la esencia de estas categorías y que es inseparable de ellas. Los filántropos creen que combaten firmemente la práctica burguesa, pero son más burgueses que nadie.

Así como los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no esté aún lo suficientemente desarrollado para constituirse como clase; mientras por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no revista todavía carácter político, y mientras las fuerzas productivas no se hayan desarrollado en el seno de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever las condiciones materiales necesarias para

la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad nueva, estos teóricos son sólo utopistas que, para mitigar las penurias de las clases oprimidas, improvisan sistemas y se entregan a la búsqueda de una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia avanza, y con ella empieza a descartarse con trazos cada vez más claros la lucha del proletariado, aquellos no tienen ya necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas; les basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portavoces de esa realidad. Mientras se limitan a buscar la ciencia y a construir sistemas, mientras se encuentran en los umbrales de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, destructor, que terminará por derrocar a la vieja sociedad. Una vez advertido este aspecto, la ciencia, producto del movimiento histórico en el que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria.

12  
ERNST BLOCH: FRAGMENTOS  
SOBRE LA UTOPIÍA\*

Las calles están llenas de gente con sueños diurnos. Mediante los escaparates de las tiendas se forma una sinfonía con todos ellos: el zapato elegante, el exquisito traje de noche, la lavadora automática, la mecedora, y todo ese conjunto de objetos al que hay que añadir una casa de ensueño para colocarlos. En pocas palabras, es un mundo en el que las cosas se logran casi sin esfuerzo, a base de conseguir las mediante plazos modestos, como si fueran castillos construidos en el aire.

Pero, por otra parte, hay que tener en cuenta también el hecho de que muchos de los castillos en el aire del día de hoy se convierten en los palacios, las ciudades, e incluso en las formas de la sociedad del mañana.

Sin duda esta última afirmación puede estudiarse un poco más detenidamente, convertirla en una anticipación calculada: absolutamente nada de lo grandioso que ha surgido en el curso de la historia ha llegado a ello sin haber sido bosquejado de antemano, o que, después de haberse *bosquejado*, repensado y haber alcanzado así cierto grado de madurez, no haya sido *planificado* con anticipación. Personas completamente distintas (Bismarck y Lenin, por ejemplo) han

\* "El hombre como posibilidad", en Ernst Bloch *et al.*, *El futuro de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 60-63; 71-75; 59-76. *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, (8ª. ed.), (trads. Javier Esquivel y Esteban Krotz) Francfort, Suhrkamp Verlag, 1973, pp. 128-129; 135-137; 140. Rainer Traub y Harald Wieser, eds., *Gespräche mit Ernst Bloch*, (trad. de Javier Esquivel y Esteban Krotz), Francfort, Suhrkamp Verlag, 1975 pp. 44-47; 49-51; 55-56.

concebido proyectos grandiosos. Y Lenin, en su sobriedad, se lamentaba una vez de que poseía todo soñado, pero que todo moría al moverse él.

Las *ideas* coexisten fácilmente unas con otras. Las cosas, por el contrario, se rozan y chocan en el espacio. Pero las cosas también existieron alguna vez en el reino del pensamiento, al menos, por ejemplo, en el papel. Y éste no solamente está sometido sino que se le puede considerar también como el campo de maniobras de la imaginación.

Repito: las cosas rozan y chocan en el espacio. Pero, ¿cuál es la relación entre el ambiente del sueño diurno y su realización madura y responsable? En la mayoría de los casos estamos rodeados de obstinación. El mundo que rodea a nuestros sueños no sólo demuestra que es contrario a ellos, sino también discorde, discorde y evidentemente desproporcionado con nuestros sueños. El mundo es como una ducha de agua fría para el sueño. El mundo se regula mediante fuerzas de oposición procedentes del ayer y del anteayer. Para empeorar la situación, lo viejo no quiere desaparecer y lo nuevo no desea llegar a ser.

[...]

La realidad no tiene un tamaño determinado. El mundo no se ha acabado todavía. Es posible enfrentarse al mundo de una manera que vaya más allá de un simple asimiento, pero que no deja de ser derrotista, oportunista o quietista. “Aceptar las cosas como son” no es una fórmula empírica válida. No es positiva sino, por el contrario, es una fórmula que conduce a la vulgaridad, a la cobardía y, por último a la pobreza.

¿Cuáles son estas cosas —estos componentes del proceso— que llamamos hechos? Están cambiando. Han sido formados. Por eso son mudables. Siempre existe la posibilidad de que una cosa se convierta en otra distinta de lo que es. Por consiguiente, en un sentido difícil, se puede suponer que el azar rige al mundo y que hay lugar para la contingencia, amplio lugar para el “principio de indeterminación” físico o, más significativamente, para el “principio de indeterminación” histórico.

Que “las cosas pueden ser de otra manera” significa precisamente eso, en la dirección del mal (que hay que evitar) o en la dirección del bien (que hay que procurar).

[...]

La realidad es una categoría sometida a la flexibilidad y que está obligada a cambiar. Se presenta como simple y sólida. De ordinario, se considera que el realista es el hombre que conoce a donde va: que se mantiene firme con los pies encima de la tierra. Desde luego que es una caricatura, como también lo es la caricatura opuesta del soñador.

[...]

Se considera que lo visible es aquello que está tan claro como la luz del día. Precisamente de la aceptación de esta idea se han originado las dudas e incertidumbres a lo largo de la historia del pensamiento. Por ejemplo, en la primitiva filosofía griega, el palo en el agua aparecía doblado; pero, en realidad está derecho. La aurora de la filosofía se produjo cuando se empezó a dudar de los sentidos.

[...]

Algo está oculto en la realidad que necesita llevarse a cabo. Entendido trascendentalmente como Dios creador, o de forma panteísta como espíritu del mundo, es como el mismo hombre. Por esta razón Marx puede decir que Prometeo es el santo y el mártir más noble de todo el calendario de la filosofía. El hombre, activo y subjetivo, debe armonizar con el movimiento objetivo de la realidad. Ha de escuchar con sentido casi musical el movimiento de la realidad y preguntar: “¿en qué dirección hay que tocar la melodía?”

Yo afirmo que el mundo está abierto, que una posibilidad objetivamente real existe en él y que no se halla simplemente determinado por la necesidad ni sometido a ningún determinismo mecánico. La intuición marxista degenera nuevamente en el fetiche rígido: primero, a causa de su excesiva depreciación del hombre individual, y segundo, por su noción de que el proceso del mundo casi puede seguir adelante sin nosotros, arrastrándonos por los pelos (valga la expresión), queramos o no movernos.

[...]

Hay que mirar el mundo como una tarea, como un modelo, como un intento para el que no hay ejemplos conocidos que seguir. El carácter inconcluso del mundo hace que la ciencia sea necesaria, esa ciencia especulativa y metafísica que posee una sensibilidad capaz de

captar el cielo, que entiende que la construcción del mundo acontece en el cielo, y que lo edifica en ese sitio. Es una clase de ciencia que abarca el azul de la bóveda celeste y los rayos ultravioletas. Al mismo tiempo ha de reconocer que lo que de ordinario se llama realidad se halla rodeado de un océano gigantesco de posibilidad objetivamente real. La posibilidad no es un disparate. Es un concepto que puede definirse con exactitud: es condicionalidad parcial. El mundo no está completamente determinado; en cierto grado está abierto, al igual que las condiciones meteorológicas de mañana. En ambos casos hay factores que no conocemos todavía o que, quizás, aún no existen. Por eso mañana puede llover o hacer un día muy agradable. Vivimos rodeados de posibilidades y no únicamente de cosas que existen (*Vorhandenheit*). En la cárcel de las cosas ya existentes ni podemos movernos ni respirar.

[...]

Aludiendo nuevamente a la conocida distinción entre sujeto y objeto, el ser-que-todavía-no-es (*Noch-Nicht-Sein*) se manifiesta de dos maneras: primero, como algo que todavía no es consciente, y segundo, como algo que todavía no ha llegado a ser. El todavía no consciente *en nosotros*, el preconsciente creativo en nosotros, representa eso que todavía no ha llegado a ser *objetivamente* en tanto cuanto la futuridad genuina se halla contenida en él. Si no es así, se trata simplemente de una ilusión o de un disparate.

[...]

La utopía es el sitio donde aparece lo todavía-no-consciente. El concepto de utopía no sólo se ha concebido en términos negativos, sino que también ha quedado restringido a la fábula política o utopía social. Ciertamente es un aspecto, es el hogar ancestral del pensamiento utópico: Platón, Tomás Moro, Campanella, Fourier, Saint-Simon, Robert Owen y tantos otros. Son unas tentativas magníficas para trazar una sociedad mejor o para coordinar los sueños de una vida más perfecta. Pero el concepto no se agota aquí. He intentado demostrar que se encuentra en todas partes; la vida humana, la historia y la cultura están llenas de él: en los planes arquitectónicos (en los cuales la utopía se convertirá en realidad); en los sueños diurnos, tecnológicos o médicos; en la ciencia ficción (como por ejemplo en la *Nova*

*Atlantis* de Bacon); en los panoramas de la pintura, la música y la poesía; en las tradiciones de la Arcadia, de los Campos Elíseos y del Paraíso, hasta el punto donde puede decirse: “Detente momento, eres tan bello”.

Estas son las hierbas frescas que pueden recetarse contra el elemento antiutópico más severo, contra la muerte misma. Estos antídotos, por ejemplo, son los sueños de una existencia íntegra, de una inmortalidad a través de la obra de arte y del descanso, las utopías religiosas de arriba a abajo, los sueños proyectados hacia el futuro, los misteriosos deseos: *quomodo deus homo?* ¿cómo podemos conseguirlo? Esto es saludable en sentido médico y puede extenderse a otro sentido redentor: el antídoto contra la muerte, la resurrección y la vida eterna (en todas las grandes religiones) aplicado a algo que todavía no existe, algo aún en reserva, algo posible, ¡esos tesoros que ni el orín ni la polilla pueden corromper!

A pesar de todas las cobardías, a pesar de todos los instrumentos de esclavitud, a pesar de todas las consolaciones de “la otra vida”, a pesar de la distribución injusta de los bienes de este mundo en correspondencia con una justa distribución de los bienes celestiales, a pesar de todo esto (lo cual puede ciertamente suceder), hay lugar para la conciencia y la obligación utópicas. En este extremo es preciso no ser mal interpretado con fines ideológicos, sino que es preciso eliminar todo cuanto pueda ser usado mal, de manera que sean posibles la iglesia, la religión, e incluso el ateísmo.

Lo todavía-no-llegado-a-ser es algo que está pendiente en el proceso del mundo —en los procedimientos físicos, médicos, judiciales y teológicos— y no es posible oponerse a él u obligarlo; siempre está en suspenso. El sustrato de lo real hierve en el fuego dialéctico. Hay que hacer realidad la esencia en un mundo que no conoce el camino para conseguirlo y que, por consiguiente, necesita al ser humano.

[...]

Se necesita, sin embargo, que precisamente los sueños comunes hacia el futuro sean vistos correctamente. Sus proyectos ciertamente han abandonado el mero *wishful thinking* privado, con él la mayoría de las veces no tienen absolutamente nada en común. No obstante, debe distinguirse entre utopístico y utópico; el primero sólo se apropia

inmediatamente y de modo abstracto de la situación, con objeto de mejorarla meramente en la mente, el otro toma siempre además el material constructivo del exterior. En esto ciertamente que lo *utopístico* mismo al proyectarse de manera abstracta *sobre* el nivel de la realidad, no necesita avergonzarse frente a lo meramente empírico que sólo capta de manera abstracta diferente, lo que está *bajo* la realidad. La crítica de lo utópico sólo puede hacerse desde un lugar que sea adecuado, que no juzgue o incluso sustituya el sobrevolar mediante un arrastrarse facticista. “Esto es utópico”, como censura en boca de hombres de negocios que se consideran especialmente inteligentes, es una censura global que se ha convertido en un lugar común o en una frase vacía, acompañada de un miedo acerca del futuro. No obstante y precisamente por eso tiene que distinguirse radicalmente entre las utopías abstractas y las que se convierten en concretas. En especial las utopías sociales podían ser abstractas, porque su proyecto no estaba articulado con las tendencias y posibilidades sociales existentes; y no sólo podían ser abstractas, sino que *tenían* que serlo, en la medida en que —precisamente debido a las tendencias y realizaciones existentes— llegaron demasiado temprano. Por eso es que los utopistas construyeron con mucha frecuencia un mundo nuevo y mejor *inmediatamente* a partir de su corazón y su cabeza, o como dice Engels: “Para los trazos básicos de sus nuevas construcciones se vieron limitados a su apelación a la razón, ya que todavía no podían apelar a la historia contemporánea.” Esto vale incluso para los planteamientos no tan ajenos al mundo de Owen y Fourier (con una orientación federalista) y Saint-Simon (con una orientación centralista), vale también y en primer lugar para el humanismo veraz y de manera distinta “ajeno al mundo”, de la mayoría de las utopías sociales. En todo caso, cuando el humanismo utópico no pudo en modo alguno coincidir con el mundo existente, entonces puede decirse: tanto peor para esto que aún existe, tanto más indispensable y fructífero el pensar en lo que es correcto.

[...]

En *El principio esperanza* se intentó, en primer lugar, aclarar conceptualmente la utopía concreta, distinguiéndola del mero *wishful thinking*, de lo vacío, y en segundo lugar, se mostró que las utopías

político-sociales son el lugar de origen de la utopía. Empezando —al menos en su más grande y temprana aparición— por Platón, pasando por Tomás Moro, Campanella, Saint-Simon, etcétera para llegar al marxismo, que no es que no sea una utopía, sino que constituye la novedad de una utopía concreta, lo cual marca una enorme diferencia, aunque presenta afinidades profundas. Igualmente se recordarán las hermosas o instructivas palabras que a este respecto hay, tanto en Lenin como en Marx. “Desde hace largo tiempo que el mundo tiene el sueño de una cosa” —escribió Marx a Ruge en los años 40 del siglo pasado— “de la cual sólo tiene que tener la conciencia para tenerla realmente” y actuar conforme a ella. Y Lenin, quien por lo demás era un político realista extremo, dice: “Se sueña tan poco en nuestro movimiento.” (...) Por otra parte quisiera repetir nuevamente, que no sólo hay utopías sociales, esto es, no sólo las llamadas “novelas políticas”, entre las cuales coloco la *Utopía* de Tomás Moro y la *Civitas solis* (La Ciudad del Sol) de Campanella, y también los escritos posteriores de Owen, Fourier, Saint-Simon. Pero no sólo hay éstas, sino también utopías técnicas. La primera gran aparición es la *Nova Atlantis* de Bacon. Hay utopías geográficas: ¿Dónde queda, pues, la ruta marítima hacia la India, dónde queda esta lejana tierra? ¿Dónde está, pues, la tierra del Sur, la que se vuelve constantemente más cálida? Y Colón corrió en pos del paraíso terrenal, era lo que deseaba encontrar. A los seres humanos no les es ya permitido entrar, pero el paraíso aún existe. A él pertenece El Dorado. Incluso el interés económico y el interés del sueño utópico se adecuaban perfectamente, así en el paraíso de la Biblia había cuatro arroyos que acarreaban oro y piedras preciosas. ¡Qué bien!: se puede capturarlos en la desembocadura, de manera que la cosa se toma muy interesante. El jardín del Edén y El Dorado, “la tierra de oro”, casi se identificaron. Hay utopías religiosas, pero sobre todo hay utopías artísticas, en las que se representa un mundo en el escenario, en el cual los conflictos se resuelven, en el cual todo se vuelve más claro y en el que aparece una visión anticipada de un futuro social humano. Pero aquí habrá que pagar la cuenta en efectivo, se pagará, aunque tenga que ser en la forma de una tragedia. El héroe no se aparta del asunto y actúa, y en esta acción todos los obstáculos tienen un sentido. La más recia de las

utopías dentro del arte la constituye probablemente la música. Sin olvidar la religión, que está constituida exclusivamente a partir de la representación de deseos. “Exclusivamente” es exagerado; existe un sinfín de hipótesis e ideologías que son traspuestas a las relaciones terrenales de poder con objeto de que la autoridad conserve la espada de Dios. Pero además no es sólo la representación de un tribunal, que siempre o casi siempre, pudo ser utilizada a favor de la clase dominante, sino el sueño de una cosa que sólo aparece colocada en el más allá, así como anteriormente el estado perfecto fue colocado en una hermosa isla del sur. Sin embargo, aquí tenemos un ideal, una ilusión, una productividad hecha de ideales e ilusiones, un material extraordinariamente instructivo.

[...]

Ideología quiere decir un conjunto de representaciones que transfiguran y justifican a una sociedad dada. Utopía es un conjunto de representaciones que tiene la intención de hacer estallar a la situación actual de la sociedad. Por esto en todas las utopías sociales han desaparecido la propiedad y las relaciones de producción: ya no existen amos ni esclavos, en todas las utopías, con muy pocas excepciones, no existen patronos ni empleados. Esto es un ideal que hace estallar la sociedad actual y que le es muy incómodo. No obstante, la utopía no fue construida sobre el terreno de la realidad, y por esto ha permanecido una utopía abstracta. Pero las utopías tampoco surgen sin fundamento alguno, ni tampoco son, como ninguna otra cosa en la historia, posibles en cualquier momento, sino que tienen, por así decirlo, un horario. Una utopía determinada como la de Tomás Moro, que representa la utopía del liberalismo inglés en una perfección imaginada, o una utopía cien años posterior, *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella, que constituye lo contrario de la utopía liberal de Tomás Moro; ambas tienen una dependencia respecto de su época: la primera surge en el siglo XVI en Inglaterra, la de Tomás Moro; la otra en el siglo XVII en el sur de Italia; una proporciona la anticipación del liberalismo inglés y también del llamado colonialismo liberal de aquel entonces, y la otra es la ideologización del dominio mundial español. En Tomás Moro la luz de esa utopía es la libertad y en Campanella la luz de su utopía es el orden, el orden total. Dos

grandes opuestos, que están enteramente relacionados con ideología, pero no son idénticos con ella, puesto que el orden de Campanella no es, a pesar de todo, el de Felipe en *Don Carlos*, y la libertad en Tomás Moro no es, de ninguna manera, la libertad a que se refiere el conservador inglés actual, cuando habla de ella.

[...]

Al sueño diurno y sus grandes configuraciones en utopías sociales y técnicas y geográficas y artísticas y religiosas tiene que corresponder algo en el mundo, algo fuera del individuo o también fuera del grupo o de una clase, de otra manera este sueño es apátrida, está solo consigo mismo, mientras que en el exterior todo sigue igual, inconexo. Es decir, cuando un sueño, un sueño diurno, quiere concretizarse, en el sentido que señaló Marx de que todo debe ponerse sobre los pies para que pueda andar, entonces tiene que darse algo en lo existente (intencionalmente no uso la expresión “realidad”), en lo que está presente, algo que le corresponda, por ejemplo, que una tarea social haya madurado; de modo también que no se pueda hacer todo en cualquier momento y que incluso pueda resultar lo contrario de lo que se había anhelado. Los cuáqueros ciertamente no eran capitalistas. Empero, en la Filadelfia que ellos fundaron, se constituyó como consecuencia del cuaquerismo y debido a las condiciones sociales existentes, debido al estancamiento de las fuerzas productivas— cito ahora a Max Weber—, “la forma más despiadada del capitalismo”. Así es como las utopías tienen su horario. Es decir, no todo puede realizarse en cualquier momento. Por otra parte tiene que introducirse aquí la categoría muy importante de *posibilidad real-objetiva*. Ella no se encuentra ciertamente en el sueño diurno. El sueño diurno es posible en la medida que existe; si no fuera posible, no existiría. La posibilidad de que su contenido se realice reside, sin embargo, afuera, en otro lugar.

¿Es real y objetivamente posible? Traté por ejemplo en *El principio esperanza*, de investigar este hijastro de la lógica: la posibilidad, y de reconocerla como un algo más, que es mucho mayor que lo existente y que rodea lo existente, tanto para mal como para bien, tanto para la desgracia, para la nada, para lo inútil, para la decadencia, así como para el todo, el mejoramiento, la luminosidad y todo lo demás

que corresponde mejor a las ilusiones humanas; lo primero son más bien sueños angustiosos y no ilusiones. También los sueños angustiosos tienen un correlato objetivo-real. Y nuestra época, y la época anterior a Hitler, y la de Hitler, proporcionaron suficiente material para los sueños angustiosos, además de la posibilidad de lo que aún pudiera venir; sería suficiente ya con aquello que fue. Sin embargo, la posibilidad misma tiene nuevamente su horario subjetivo al modo humano, conforme al cual coloca las épocas de distinta manera y así la buena posibilidad puede estar de manera objetiva-real más cercana de una época que de otra, esto es, puede estar más cerca lo progresivo o lo regresivo... Que existe esta otra región, lo que está ante nosotros, que no es un ser, porque aún no está ahí, por tanto ningún ser-ahí, pero tampoco la nada, ante esta inmensa región y sus extraordinarios contenidos había una rara barrera, la cual si bien puede ser concebida, permanece por ende rara.

[...]

No hay ciertamente praxis sin teoría, no hay praxis concreta sin una teoría concreta. El que uno solamente ejecute golpes al aire o el que uno se enfurezca a escondidas o el que uno se vuelva hacia sí mismo con angustia y preocupación, no producirá ningún cambio. Y el que uno rompa vidrios de coraje, con esto tampoco se cambia nada. Con eso sólo se expresa que algo se mueve, pero ahí no hay una teoría. No habría surgido una Revolución francesa sin los enciclopedistas ni una Revolución rusa sin Marx. Y la superestructura no es simplemente un reflejo pasivo de lo que ocurre en la infraestructura. Es verdad que, conforme a la fórmula de Marx, se transforma más lentamente que la infraestructura, pero entonces es una mera "reacción" o "falta de simultaneidad". La fórmula de Marx no es siempre válida, a menudo la superestructura precede a la infraestructura y muestra los caminos como se pueden hacer las cosas.

He intentado distinguir dos clases de esperanzas: por un lado esperanza como emoción, aquí lo expuesto es el temor, por tanto también una emoción, y por el otro la esperanza como concepto, una esperanza reflexionada con sus contenidos, esperanza concebida científicamente, en latín: *docta spes*, por tanto distinta de la *docta ignorantia*, conexión verbal que proviene de Nicolás de Cusa. No se

tiene a la *ignorantia*, a la “ignorancia” como objetivo, sino a la esperanza; ésta es pues un acto cognoscitivo, un acto de conocimiento y no sólo una emoción. Y sin esta esperanza reflexionada, con conocimiento de todo aquello en base a que, justificada o injustificadamente, uno tiene esperanza, la cual hace visibles también a los enemigos y a aquellos a quienes se dirige y que no sólo lleva consigo o crea o produce la tierra a la cual uno va, sin esa esperanza no puede haber ninguna transformación práctica que tenga la menor permanencia. De aquí el paso de la utopía a la ciencia, en este sentido se justifica plenamente la fórmula de Engels. Y sin este paso, sin ciencia, la cual no debe, sin embargo, perder demasiado de lo utópico, no habrá ninguna transformación del mundo hacia aquello que es el contenido de la esperanza, a saber hacia lo mejor, lo bueno, lo humano, hacia la naturalización del ser humano y la humanización de la naturaleza, como dice Marx, hacia la “resurrección” como él lo expresó, incluso bíblicamente, hacia la “resurrección” del ser humano, el cual está sepultado en este mundo completamente cosificado que nos rodea, lleno de opresiones y lleno de engaños astutamente inventados. Para poder ver a través de los engaños, se necesita tener conceptos.

[...]

El sueño de lo que es adecuado al ser humano no es medroso en ninguna parte, aspira a *más*. Esto no sólo en las imágenes fundamentales aceptadas, sino en lo estructurado, lo configurado, en la *obra de arte* que las utiliza. Por eso es que las obras “significativas” no pasan con el tiempo, aun cuando ellas estén socialmente arraigadas en él e indudablemente le pertenezcan, pero no totalmente de modo ideológico. Las grandes creaciones artísticas tienen su permanencia y su grandeza precisamente en eso, en que obran llenas de preapariencias, de tierras de significación utópica. Estas radican de algún modo en los ventanales de estas obras y siempre en los ventanales que se orientan hacia la dirección en la cual tiene lugar la anticipación pujante (destructora o perfeccionadora), anticipación que por serlo no se encuentra “en las nubes”. Uno de los ejemplos más audibles de este género es *Fidelio*, henchido del movimiento de la Revolución Francesa, pero, ¿quién duda que también las creaciones *estáticas* de rango permanente están totalmente circunscritas por su fundamentación

óntica ciertamente pasajera y por la ideología de ésta? La sociedad esclavista griega no es sólo algo pasado, sino que apenas puede ser imaginada adecuadamente, pero aun así es precisamente el arte griego el que da un “modelo” que muchas creaciones artísticas posteriores aceptan como punto de referencia al querer ser medido en sus términos o al contrastarlo. El arte medieval estaba vinculado a los estamentos, aquellos que lo encargaron, eclesiásticos y feudales, ya pueden ser conjurados sólo como fantasmas; empero la interioridad, el orden y la mística de este arte nos sigue concerniendo bastante, por encima de las jerarquías de aquel entonces y del más allá mitológico. Claramente opera aquí un “excedente cultural”, por encima de la ideología contemporánea, y sólo él transcurre incluso sobre bases e ideologías ruinosas a través de los tiempos, de modo que es el substrato de una maduración y herencia posterior. Este substrato es, empero, de naturaleza utópica, y sólo el concepto utópico-concreto le hace justicia; el arte no es de ningún modo mera ideología de la que en ese momento es la clase dominante, ni siquiera su criada propagandística. Incluso la amalgama proveniente de un buen análisis económico, que hace caer las vendas de los ojos y de anteojeras sociológicas-esquemáticas que las vuelve a colocar al revés, ésta amalgama sólo oculta, incluso en la teoría de la literatura de Lukács, la perspectiva utópica de todo gran arte. Pues incluso ahí, donde se acomodaba el más contundente de los sentimientos de éxito, resplandecía al mismo tiempo aquello que falta, un azul a menudo realmente indomable, y este tipo de resplandor concomitante es lo supremo, ante todo: lo más humano que se puede decir de la perfección de una obra... Es precisamente la conciencia utópica que en todo lugar permanece sin dejarse engañar en lo que falta para su realización plena, y esto ciertamente no por razones escépticas o agnósticas. Más bien, la conciencia utópica al realizar la obra no sepulta la meta obligada con soluciones o incluso con medios cosificados recogidos en el camino, con una media luz absolutizada como punto final, así sea incluso de rango hegeliano. Y esto por la razón más real por antonomasia, por el más objetivo de los fundamentos correlativos que tiene la conciencia utópica y que dice así: la substancia del mundo, la materia del mundo misma no está acabada todavía, se encuentra en un

estado todavía utópico abierto, es decir en un estado que aún no se manifiesta como idéntico consigo mismo. Si puede ser una fórmula generalmente admitida el aceptar las cosas solamente tales y como son, entonces no se necesita mucha paradoja para —en vez de esto— ser al menos igualmente fiel al hecho de que *pueden ser de otra manera*.

[...]

Con más razón, la obligación de realizar lo interior y de no dejar lo exterior, de no dejarlo así, vale para toda fenomenología del “espíritu” y sus obras que no hace las paces con el mundo ya existente. Una fenomenología de la transformación y de lo transformable viaja más bien por el mundo para encontrar en ello la huella del mundo todavía no existente y para promoverlo. Lo utópico en obras es aquello que convierte en forma ciertamente negativa también a las obras importantes en algo fragmentario, ya que el mundo mismo —que se encuentra como significado de ellas— es lo más inacabado, algo que aparece como muchas veces fallido y pocas veces realizado plenamente. Pero los himnos a la alegría son aquí la aportación más audaz, desgraciadamente sólo poética; pero también en filosofía no se ha aprendido a través de la destrucción refutadora solamente, sino mejor y de manera más permanente, de la construcción intentada.

## FERNANDO AÍNSA: BOSQUEJO DE LA UTOPIA EN AMÉRICA LATINA\*

Cuando en una charla dirigida a los estudiantes de la Universidad de La Plata, Pedro Henríquez Ureña habló por primera vez, en 1922, de “la utopía de América”, nadie podía prever que su encendido mensaje a favor de dar “el alfabeto a todos los hombres”, “instrumentos mejores para trabajar el bien de todos” y ese generoso esfuerzo para “acercarse a la justicia social y a la libertad verdadera”, que resumía en la consigna “avancemos, en fin, hacia nuestra utopía”, se convertiría con los años en preocupación esencial del pensamiento hispanoamericano. La relectura de la historia en la perspectiva de una función utópica, que operaba como motor de cambios y de esperanzas, pasaba a ser objeto y sujeto de estudios tanto ontológicos como historiográficos. El pasado y el futuro de América Latina aparecían irremediabilmente ligados a esa “marcha sin fin de las utopías”, sobre la que escribiría fervorosa y poéticamente, en 1953, el poeta brasileño Oswald de Andrade, en “A marcha das utopias”, que hoy forma un *corpus* de ensayos e investigaciones del que la filosofía ya no puede prescindir.

### LA UTOPIA DE AMÉRICA

La proclama de Henríquez Ureña partía de un convencimiento: lo autóctono en América no era solamente la raza indígena, sino el carácter peculiar que lo español asumía en el Nuevo Mundo desde los

\* Fernando Aínsa, “Utopías contemporáneas de América Latina”, en *America: Cahiers du CRICCAL*, núm. 32, (2004), pp. 9-16; 28-29; 32-33.

comienzos de la era colonial. “Cuatro siglos de vida hispánica han dado a nuestra América rasgos que la distinguen” —precisaba— para enumerarlos: unidad de su historia, unidad de propósito en la vida política y en la intelectual que hacían del continente una entidad, una “magna patria”, una agrupación de pueblos “destinados a unirse cada día más y más”.

América tenía un doble tesoro en la tradición española y en la indígena, que se traducían sobre todo en las expresiones artísticas, literarias, plásticas y musicales. Una originalidad amalgamada por una fe inquebrantable en el destino americano, en el porvenir de la civilización y en esa capacidad para conciliar en la utopía al nombre universal con el nacionalismo de “jicaras y poemas”, le dieron a su proyecto un contenido más cultural que político. La universalidad no debía suponer el “descastamiento”, ya que en el mundo de la utopía no deberían desaparecer las diferencias que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones, diferencias que, en vez de significar división y discordancia, deberían combinarse como matices diversos de la unidad humana. Ello suponía un difícil equilibrio para mantener la unidad de una armonía en las múltiples voces de los pueblos americanos, lejos de “la uniformidad, ideal de imperialismos estériles”.

Henríquez Ureña retomaba y condensaba ideales históricos de Bolívar, Rodó y Vasconcelos —unidad política, magna patria, “raza cósmica”— para proyectarlos como programa utópico. “La utopía debe ser nuestra flecha de anhelo”, sostiene nuevamente en un breve ensayo de 1925, “Patria de la justicia”, que se publicó con la conferencia de La Plata, en un folleto titulado *La utopía de América*, título que se utilizaría a partir de entonces para varias ediciones de sus obras y como complemento de su búsqueda de “la expresión americana”. En ese ensayo, se hacía la pregunta fundamental: “Si en América no han de fructificar las utopías, ¿dónde encontrarán asilo?”

Las bases de un auténtico y novedoso enfoque de la historia de América Latina estaban lanzadas. La utopía pasaba a ser parte constitutiva de la filosofía americana, componente desiderativo de un *deber ser* al que se aspiraba —las bases de unidad y de justicia sobre las que debía edificarse el futuro— y elemento fundamental para diferenciarse de Europa de la que América no podía ser mero epígono.

Un *deber ser* americano que, por la intensidad del pensamiento que lo impulsaba, era parte del propio *ser*, esa identidad hispanoamericana que al buscarse no hacía más que irse definiendo. Henríquez Ureña era consciente que la tarea sería ímproba y el esfuerzo no podría limitarse a unos pocos pensadores, sino que debía ser colectivo y prolongado a través de varias generaciones. Lo esencial era empezar a “trabajar con fe y con esperanza todos los días”. Su mensaje no caería en el vacío.

El mérito fundacional de Pedro Henríquez Ureña es indudable. Como ha señalado Rafael Gutiérrez Girardot, aunque el ensayista dominicano no se planteara un laborioso proyecto totalizador al modo del esbozado por Ernst Bloch en *El Espíritu de la Utopía* (1918), la utopía transformaba su perspectiva americana en “una categoría antropológica e histórica” fundada en la capacidad crítica y racional del ser humano. Esta inquietud de perfeccionamiento que nace con la filosofía griega encuentra su determinación histórica y antropológica en América, donde la utopía pasa a ser una forma dialéctica del pensar. Se pudo hablar así de “nuestra utopía”, prolongando el ideal martiano de “nuestra América” en un doble sentido: la realización de la utopía es “nuestra realización humana e histórica, y porque América misma, es, históricamente utopía”.

## NO HAY TAL LUGAR

La idea de América como utopía fue retomada por Alfonso Reyes en dos obras —*Última Tule* (1941) y *No hay tal lugar* (1960)— que brindaron un marco conceptual e histórico a lo que había sido la intuición de Henríquez Ureña. En esas recopilaciones de artículos y ensayos, escritos a partir de 1920, Reyes inaugura los sugerentes “senderos de la utopía” que se recorren hasta hoy en día.

En *Última Tule*, Reyes parte del “presagio de América” que puede rastrearse en los textos de la antigüedad y del que el anuncio del coro de Medea, en la tragedia de Séneca, es su texto emblemático. La prefiguración del Nuevo Mundo en los míticos “islarios” medievales, la supervivencia de la Atlántida en el imaginario popular, los vagos ecos

de las expediciones vikingas de Erik el Rojo y las imágenes del *Imago Mudo* con lo que Colón planifica su viaje hacia el Oeste, cargan de “misticismo geográfico” la empresa del descubrimiento de América, proyectada entre la fábula y la ciencia de cartógrafos y humanistas.

América es, pues, para Reyes, una “región deseada antes de ser encontrada”, porque “solicitada ya por todos los rumbos comienza, antes de ser un hecho comprobado, a ser un presentimiento a la vez científico y poético”. Aunque se pregunte, “ya tenemos descubierta a América. ¿Qué haremos con América?”, Reyes está convencido de que “a partir de ese instante el destino de América —cualesquiera sean las contingencias y los errores de la historia— comienza a definirse a los ojos de la humanidad como posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una sonada república, una utopía”.

En el destino trascendente que imagina Reyes para América integra sus notas sobre la inteligencia americana, la importancia que tuvo el erasmismo en las visiones alternativas del cristianismo y las experiencias utópicas del obispo Vasco de Quiroga en México. En resumen, si América tiene un “sentido”, es gracias a la utopía. Por ello, Reyes consagra su obra *No hay tal lugar* a historiar el género utópico y sus antecedentes filosóficos clásicos, especialmente *La República* de Platón. Del género utópico rescata los textos donde, una vez más, la prefiguración es esencial para comprender la función que la utopía ha tenido en una historia cuya interpretación filosófica está impregnada del “principio esperanza” que la gobierna.

Esta idea, la “rendición del espíritu” europeo que resucita en el Nuevo Mundo al objetivarse en utopía, fue retomada por Juan Larrea en su ensayo “Hacia una definición de América”. Allí afirma: “[...] desde el Renacimiento asistimos a la paulatina conversión hacia lo concreto de los sueños abstractos de la antigüedad y de la Edad Media. América ha desempeñado en esta evolución un oficio cardinal, materializando geográficamente el lugar de la bienaventuranza, es decir, sirviendo de objeto real al sujeto imaginante en un proceso de mutua identificación.” Larrea se pregunta, finalmente, si “a la postre el

cielo tan apetecido” no será más que “el espejismo determinado en el divino reino de la esfera por una situación antípoda”. Una imagen especular y de inversión de realidades que acompañó, hasta mediados del siglo xx, la historia de las ideas del continente: lo que ya no era posible en el Viejo Mundo podría serlo en el Nuevo, depositario de las esperanzas de la humanidad.

El destino de América identificado con la utopía pasa a ser un leitmotiv del pensamiento que, aupado por la revolución cubana de 1959, busca sus raíces en una historia releída en esa perspectiva. Ezequiel Martínez Estrada, en su ensayo *El nuevo mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba* (1969), vincula la geografía insular de las utopías de Moro, Campanella y Bacon con las de las Antillas. El paralelo le permite identificar la isla de Utopía con la descripción que hace Pedro Mártir de Cuba en *Décadas de Orbe Novo*.

## LOS BUSCADORES DE LA UTOPIA EN LA LITERATURA

La visión idealizada de América como continente de mestizaje creador con componentes indio, negro, hispánico y de todas las regiones del mundo, síntesis cultural proyectada como una auténtica ecumene, propició —especialmente en la visión mítica de Rodolfo Kusch y mística de Graciela Maturo— una asimilación de la utopía americana con una suerte de reconstrucción del paraíso perdido. La literatura, más que el ensayo político o histórico, recogería esta visión.

Juan Durán Lucio propuso, en *Creación y utopía: letras de Hispanoamérica* (1979), el primer esfuerzo sistemático de estudio crítico de la literatura basado en la perspectiva de una utopía que oscila entre la nostalgia y la esperanza y que hace de la derrota de la historia la palanca eficaz para “recuperar para el continente su olvidada promesa en el grito de protesta” que formulan autores como Rodó y Darío. Su análisis de la intencionalidad utópica va de *La Araucana* de Alonso de Ercilla, de *Grandeza Mexicana* de Balbuena por su filiación “arcádica”, de los poemas americanistas de Rubén Darío y de textos que van desde las primeras descripciones del *Diario* de Colon

a *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez. En una línea similar, Rafael Humberto Moreno Durán inscribe *De la barbarie a la imaginación* (1976) en una dialéctica de dualismos no resueltos entre civilización-barbarie, Arcadia-ciudad, Próspero-Calibán, para intentar trascenderlos gracias a una imaginativa dinámica utópica.

*Los buscadores de la utopía* (1977) es justamente el título de la obra que yo mismo consagré al tema. En los movimientos centrípeto y centrífugo, en los que se polariza dialécticamente una narrativa basada en la inquieta búsqueda de una identidad, hay una intención utópica a cuya lectura invitaban las páginas de ese ensayo, ampliado en *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* (1986). Entre las novelas iniciáticas analizadas figuran *Paradiso* de José Lezama Lima, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier y *Rayuela* de Julio Cortázar. Búsqueda raigal e iniciática en la América profunda en la que se sumergen los héroes de las novelas de la sabana, la selva o la pampa o reencuentro consigo mismo a través de los reflejos en el espejo europeo de la narrativa cosmopolita, “diaspórica” y del exilio, la narrativa refleja en ambos movimientos –centrípeto y centrífugo– la desazón que hace de la identidad americana un *ser* acuciado en permanencia por el *deber ser* al que invita la utopía.

Aunque la lectura de la literatura hispanoamericana desde la perspectiva de la utopía no hace más que empezar, ya pueden contabilizarse numerosos esfuerzos ahondando en esa dirección. Reediciones de textos utópicos olvidados en las colecciones que han dirigido Dardo Cuneo en la Editorial Monte Ávila (Caracas) y Félix Weinberg en *El pasado argentino* de Solar-Hachette (Buenos Aires), trabajos críticos en revistas y ponencias en congresos sobre poetas y narradores indican que lejos del agotamiento del pensamiento utópico en Europa, el continente americano sigue siendo un venero inagotable de desmesuradas esperanzas. Del mismo modo, la utopía se ha ficcionalizado por Arturo Uslar Pietri en *La isla de Robinson* (1981), Abel Posse en *Daimón* (1981), Mario Goloboff en *Comuna verdad* (1995), tentación que Mario Vargas Llosa ha revertido en las antiutopías de *La guerra del fin del mundo* (1981) e *Historia de Mayta* (1984) o en su ensayo sobre la visión andina de José María Arguedas a la que tilda de “utopía arcaica”.

## MODELOS UTÓPICOS

Si mito y utopía confunden sus raíces en América, un esfuerzo de sistematización epistemológica para distinguir la utopía como construcción racional guiada por una función crítica reguladora se ha ido imponiendo. Compilaciones como la monumental de Isaac Pardo, *Fuegos bajo el agua: la invención de la utopía* (1983), o la histórica de Esteban Krotz (*Utopía*, 1988), han permitido delimitar los caracteres del género utópico, evacuando la mera “intención” utópica de muchos textos literarios. En esta dirección se inscriben *Necesidad de la utopía* (1990), *De la Edad de Oro a El Dorado. Genesis del discurso utópico americano* (1992) y *La reconstrucción de la utopía* (1999), donde he intentado distinguir la función utópica inmanente a la condición humana del *homo utopicus*, de los diferentes “modelos utópicos” propuestos a lo largo de la historia de América Latina, varios de los cuales —el estado indocristiano de la utopía misionera, los proyectos de Sarmiento y de Eugenio María Hostos, el socialismo utópico del siglo XIX, la “ciudad anarquista americana”, los planteos de la vanguardia brasileña— se analizan en detalle en esas obras. Se invita, por otra parte, a la relectura de autores como Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, José Martí, Ricardo Flores Magón, Manuel Ugarte, Rafael Barrett, Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui, entre otros.

Es interesante proponer una relectura de la historia americana desde esta perspectiva. Miranda, Bolívar, Artigas adquieren así una dimensión donde percibir “los signos de la tensión utópica que han definido textos e impulsado acciones de ese devenir histórico es —como ha sugerido Arturo Andrés Roig— una de las tareas más valiosas a las cuales habría de entregarse el hombre americano”.

En pleno siglo XX pueden ser analizados los planteos de la Iglesia en el nordeste de Brasil, las teorías en favor de la “psicología de los oprimidos” de los años sesenta y las sugerentes aproximaciones que pueden hacerse entre la función utópica y la filosofía de la liberación que proponen Horacio Cerutti Guldberg y Raúl Fornet-Betancourt. Más allá de la dosis de apasionada actualidad que puede presentar su estudio, es también evidente que el marxismo clásico recuperó en

América Latina un componente inevitable de utopía, especialmente a través de los planteos iniciales de los procesos revolucionarios de Cuba y Nicaragua. La praxis continental ha permitido, en la visión entusiasta de muchos de sus seguidores, una forma de “realización de la utopía” y ha reactualizado polémicas sobre la condición de América como depositaria del pensamiento utópico europeo, verdadero laboratorio social de la revolución imposible en el Viejo Mundo.

El inventario de esos sucesivos modelos utópicos y su tipificación forman parte del creciente interés de investigadores y estudiosos por un perfil marginado de la historia de las ideas del continente. Hugo Biaggini lo hace con erudita solvencia para las “utopías juveniles”; Alejandro Serrano Caldera, Yamandú Acosta y Dejan Mihalovic están embarcados en estudiar la utopía como “una manera de construir la democracia” y reflexionan sobre “una utopía de la democracia históricamente posible”, esfuerzo por “democratizar la utopía y utopizar la democracia” que subyace en las preocupaciones de las ciencias sociales y políticas del continente. Así, Eduardo Devés, en su propuesta de “utopías para el tercer milenio”, destaca el papel que debería cumplir la sociedad civil en una América Latina que no se limitara a confiar en la función ordenadora y planificadora del estado para hacer frente a la desregulación neoliberal. Las conflictivas relaciones entre la utopía como sistema y la noción de libertad han sido objeto de ensayos por parte de Víctor Massuh (*La libertad y la violencia*, 1968) y de Franz J. Hinkelammert (*Critica a la razón utópica*, 1984) y subyace en la cuidada compilación de Roberto Rojo (*Mas allá de la utopía*, 1999).

Es interesante, en este sentido, la perspectiva utópica enraizada en una profunda vocación antropológica de Adolfo Colombres. En *La emergencia civilizatoria* (2001), plantea como prioridad “la reconquista del espíritu utópico”, un modo de trascender el mito como interpretación trascendente del imaginario americano y apostar por la integración cultural, la autodeterminación estética y la interculturalidad. No olvida Colombres en esta “emergencia” de intenso acento utópico el papel que le cabe al postergado desarrollo científico y tecnológico de la región. Esta vocación antropológica reaparece en la proyectada inserción de las sociedades aborígenes americanas en la

dinámica utópica a la que apuesta Alberto Flores Galindo en *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1986), reactualizada en Puebla y en Chiapas y en los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla y Darcy Ribeiro, autor este último de *Utopia selvagem*, una divertida reescritura utópica de *Macunaima*.

### “EL DERECHO A NUESTRA UTOPIA”

En sucesivos simposios consagrados a “Utopías y América Latina” —algunos de los cuales organizamos conjuntamente con Horacio Cerutti en el marco de los Congresos Internacionales de Americanistas de Estocolmo, Quito y Varsovia— se ha ido definiendo un marco conceptual y teórico interdisciplinario de lo que debería ser un capítulo a parte entera de la filosofía hispanoamericana. Los resultados de esos trabajos se han publicado en volúmenes como *Utopía y nuestra América* (1996), ahondando una idea fundamental adelantada por Arturo Andrés Roig en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (1995) y el propio Horacio Cerutti en *Presagio y tópica del descubrimiento* (1991): después de haber sido la depositaria de las utopías para otros, América construye utopías para sí, proclamando el derecho a “nuestra utopía” como un derecho inalienable del pensamiento crítico y del discurso liberador en que se encarna.

### FUNCIÓN DE LA UTOPIA EN LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

La utopía, que se destierra ahora del imaginario colectivo occidental, ha estado desde siempre presente en la historia de América Latina, donde puede rastrearse sin dificultad la tensión que ha opuesto la “topía” de la realidad (el ser) a la ontología del deber ser (la utopía). Esta tensión entre ser e idealidad no solo se explica por la naturaleza dual del discurso utópico, sino por el carácter particularmente desgarrado de la identidad americana, cuyos signos definitorios se han

constituido no solo por lo que América es en realidad, sino por lo que “cree ser” o, más aún, por aquello que “quisiera ser”.

Porque si la utopía es “el resultado de la apuesta ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía”, el diálogo resultante, hecho de tensión y confrontación, resulta fundamental para entender la relación del hombre americano con su historia. El discurso utópico está hecho de planteos que han intentado superar la realidad de lo ya devenido, esa multiplicidad de episodios accidentados que configuran la “gran enciclopedia de la esperanza americana” y que otros han llamado “cementerio de ideologías”. Discurso de contrastes, de oposiciones y antinomias no resueltas, pero cuya polivalencia semántica no puede interpretarse de una forma reductora o unilateral.

Estas tensiones explican la distancia que siempre ha existido entre la teoría y la práctica, entre el discurso programático con fuerte componente desiderativo y el análisis objetivo de sus resultados, esa “confusión de deseos con realidades” que pauta la confrontación cotidiana entre la desmesura de esperanzas formuladas con entusiasmo y el triste desmentido de los hechos. Estos sucesivos “impulsos” utópicos han marcado, muchas veces dramáticamente, el proceso histórico de un continente donde sueños y esperanzas individuales se prolongan en realidades colectivas. Ello explica episodios significativos de la historia, pero también la crónica “silenciada” de la disidencia y del pensamiento heterodoxo, los sueños y los proyectos sobre “lo posible lateral”, todo lo que podríamos llamar “potencial implícito” americano. La constante tensión entre realidad e idealidad, pauta asimismo las experiencias de la llamada “utopía vivida”, las experiencias utópicas prácticas que jalonan esa misma historia.

El estudio de los diferentes modelos e intenciones utópicas subyacentes en la historia de América Latina debe encararse con una perspectiva “enciclopédica”, donde se rescate con “voracidad antropológica” todo lo iniciado y no consumado en el pensamiento, la política y la cultura americana. Este rico panorama permite entender el vigor que ha tenido la función utópica en los diferentes modos de expresión en que se ha traducido: desde la filosofía a las artes, de las plataformas políticas a las experiencias alternativas llevadas a cabo

en su territorio. “No se puede entender América si se olvida que somos un capítulo de la historia de las utopías europeas”, propone Octavio Paz.

## UN TIEMPO Y UN ESPACIO PARA LA UTOPIA

Entusiastas profecías sobre el “destino americano”, o excesivas idealizaciones sobre el ser americano, están en el origen de buena parte de las contradicciones generadas por el debate sobre la identidad, las interrogantes aparentemente sin respuesta de: ¿Quiénes somos?; ¿cuál es nuestra verdadera identidad, la que aspiramos ser o la de la realidad que nos rodea, hecha de desigualdades insostenibles, pobreza crítica, injusticia, dependencia, inestabilidad o explotación?

Sin embargo, aunque las “imágenes del deseo” que reflejan los planteos utópicos han llegado a convertirse en tópicos y en lugares comunes, que los propios latinoamericanos repiten como si fueran ciertos, es evidente que explican en buena parte la historia y la producción filosófica y literaria del continente. Ello ha sucedido en cinco momentos particulares de su historia en que la tensión utópica ha cerrado el circuito que va de lo imaginario a lo real, de la teoría a la práctica.

Estos momentos se han caracterizado por:

- La impronta de los signos del imaginario europeo que precede y caracteriza el descubrimiento de América, “juego de espejos” entre Europa y las Américas (porque el fenómeno se ha dado también en los Estados Unidos y Canadá) que permite el surgimiento de una conciencia de alteridad y otredad con que se identificará el género utópico.
- La aparición de un primer discurso alternativo en el período de la Conquista y la Colonización, especialmente a través de los planteos del cristianismo misionero de cómo construir un “mundo nuevo” en el Nuevo Mundo.
- La importancia de la función utópica en el momento de la Independencia, especialmente en la formulación de proyectos de

unidad continental y de organización de los flamantes estados soberanos.

- En la revalorización del mito de la tierra prometida como sustrato utópico de la emigración que afluye a partir del último tercio del siglo XIX en buena parte del continente.
- Y, finalmente, en la proclamación del “derecho a nuestra utopía” que caracteriza reflexión filosófica y ensayística del americanismo contemporáneo, a partir de las obras emblemáticas de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes.

La lección del siglo XX ha sido, tal vez, que la necesaria e inevitable función utópica debe indicar, más que nunca, un camino y no insistir en trazar la topografía de un “nuevo país”. La utopía no es un proyecto total y absoluto, sino una propuesta. Su función es propedéutica. Su intención: desencadenar una tensión moral que evidencie la insatisfacción que provoca la realidad presente y motivar planteos sobre otros futuros posibles. El mundo, menos que nunca, debe estar dado, aunque se lo presienta en tantos signos de globalización y homogeneización, sino que debe ser cambiante y cambiante, es decir, sujeto a un “poder devenir”, inconcluso y por lo tanto abierto a diferentes futuros, en el que la fantasía utópica tenga su correlato inevitable. En una perspectiva latinoamericana como la sugerida en esta introducción metodológica, los principios de apertura, polifonía y pluralidad de los modelos utópicos son fundamentales.

## CAMILO TORRES: LA REVOLUCIÓN POPULAR COMO PROYECTO CRISTIANO\*

Se me ha dicho muchas veces que predico la revolución violenta; pero es interesante saber por qué la clase dirigente me hace aparecer como defensor de una revolución violenta. Ustedes se han dado cuenta de que mis planteamientos se reducen a que las mayorías ejerzan el poder, para que las decisiones gubernamentales sean en favor de las mayorías y no de las minorías. Y como todos sabemos que esto no es fácil yo he dicho que debemos prepararnos para el caso de que las minorías se opongan por medio de la violencia a que las clases mayoritarias ejerzan el poder. Y sin embargo ustedes ven las publicaciones de la gran prensa e inclusive las reacciones de la jerarquía eclesiástica que me ha condenado dizque porque estoy defendiendo la revolución violenta. ¿Qué es lo que sucede entonces con la clase dirigente?

Que ella sabe que quien va a decidir sobre la pacificidad, es decir el que la revolución sea pacífica o el que la revolución sea violenta, es ella. La decisión no está en las manos de la clase popular sino en manos de la clase dirigente. Y como la clase popular comienza a organizarse valerosamente, con disciplina, con decisión, y como nosotros no nos estamos organizando para las elecciones entonces se apresura a decir que estamos organizando la revolución violenta.

Entonces es la manifestación de que la clase dirigente minoritaria tiene la intención de desatar la violencia contra la clase mayoritaria, de que se va a oponer por la violencia a las reformas justas que exige la clase popular mayoritaria.

\* Camilo Torres, *Cristianismo y revolución*, (2ª. ed.), México, Era, 1972, pp. 492-493; 503-504; 454-455; 525-526.

Pero la violencia se hace con armas, con granadas, con tanques, con una cantidad de medios costosos de los cuales no disponen las clases populares, por eso los que deciden sobre la violencia son quienes pueden costearla. Un campesino no venderá una vaca que le da leche para sus hijos con el fin de comprar una ametralladora sino en el caso extremo de que haya personas que van a acabar con la vida de sus hijos con otra ametralladora. De manera que si el campesinado se arma, ¿por qué lo hará? ¿De quién va a defenderse?

Ahora nos organizamos alrededor de unas ideas comunes, formamos un gran movimiento popular, vamos hacia la toma del poder y la clase dirigente se rasga las vestiduras como los fariseos; porque son hipócritas, porque después de que ellos han ejercido la violencia, no tienen ningún derecho a acusar a las clases mayoritarias de querer usar la violencia y mucho menos cuando las clases mayoritarias la han sufrido durante dieciséis años y desean sinceramente que no se reanude.

[...]

Todo lo que adormece conciencias, adormece la actividad de los obreros y de los campesinos porque les dice: ustedes estén tranquilos, sufran en esta vida las injusticias y los bajos salarios, que tendrán su premio en el cielo. Nosotros no podemos tolerar que algo tan sagrado como la religión siga siendo un instrumento de explotación de las clases oligárquicas. Nosotros los cristianos tenemos que rebelarnos, demostrarle al pueblo que lo esencial del cristianismo no es usar escapularios ni asistir a procesiones; que lo esencial del cristianismo está en el amor al prójimo y que éste amor al prójimo para ser eficaz necesita un cambio del poder político para que las leyes hablen en favor de las mayorías y que si este cambio de poder político es lo que nosotros llamamos revolución, solamente se logrará el amor al prójimo mediante la revolución en Colombia. Por lo tanto tenemos que ver que los católicos y los cristianos no solamente pueden ser revolucionarios, sino que si lo esencial del cristianismo está condicionado a la revolución, los cristianos también seremos juzgados para la vida eterna, respecto de nuestro compromiso con la revolución y tenemos obligación de ser revolucionarios. Si el cardenal y otros obispos de Colombia, si los obispos de Colombia se han atrevido a decir

en otras ocasiones que es pecado mortal abstenerse en las elecciones, yo creo que la clase popular considera hoy que para los cristianos es pecado mortal abstenerse de la revolución.

Por lo tanto, no nos vamos a dejar dividir, como tantas veces lo hemos planteado, en estos problemas angustiosos de Colombia; qué nos va y qué nos viene estar discutiendo entre católicos y comunistas si Dios existe o si Dios no existe, si todos estamos convencidos de que la miseria sí existe. ¿Por qué estamos encerrados por ahí, en los cafetines, discutiendo si el alma es mortal o si el alma es inmortal, cuando sabemos que la miseria sí es mortal? No nos vamos a dejar engañar por esas discusiones, vamos a las cosas que benefician a la clase popular colombiana, vamos a hacer una campaña, vamos a hacer lo que, por lo cual seremos juzgados los cristianos: si hemos dado de comer, si hemos dado de beber; si hemos dado vivienda, si hemos dado vestido, si hemos dado educación. Por eso seremos juzgados. Nadie nos va a juzgar por si usamos una medallita o no la usamos, nadie nos va a juzgar por tener una devoción a tal santo o a tal otro. Nosotros creemos que Cristo está en cada uno de nuestros prójimos, sea comunista, sea protestante y que, especialmente, Cristo está en cada uno de los pobres de Colombia... porque lo que hagamos con cualquiera de los pobres lo hacemos con Cristo.

[...]

Mientras no seamos capaces de abandonar nuestro sistema de vida burgués no podremos ser revolucionarios. El inconformismo cuesta y cuesta caro. Cuesta descenso en el nivel de vida, cuesta destituciones de los empleos, cambiar y descender de ocupación, cambiar de barrio y de vestido. Puede ser que implique el paso a una actividad puramente manual. El paso de la ciudad al campo o al monte. El arquitecto inconformista debe estar dispuesto a trabajar como albañil, si ese es el precio que le exige la estructura vigente para subsistir sin traicionarse.

Desgraciadamente, a esto no estamos decididos y buscamos en el subconsciente una especie de componenda en la cual podamos decir que luchamos contra el sistema y usufructuamos al mismo tiempo de él. En el mejor de los casos nos convertimos en revolucionarios de cafés, sitios en donde podemos hablar sin comprometernos. Creo yo

que esta es la íntima explicación de que los universitarios y aún más, los profesionales, nunca logren una colaboración eficaz con la revolución.

Convenzámonos que, como dice el Evangelio “hay más alegría en dar que en recibir”. Al sacrificar todos esos impedimentos burgueses seremos mucho más felices, más libres, más auténticos con nosotros mismos. Estaremos dispuestos a afrontarlo todo. Hasta ahora no parece que el pueblo haya reconocido en los jefes esa entrega. El pueblo tiene suficiente olfato como para descubrir quién lo busca para servirlo o para utilizarlo.

Sin embargo, para eso, es necesario que comencemos ya. Que nos mezclemos con las masas, que vivamos, no solamente para los pobres, sino con los pobres y como pobres. La integración con las masas es un elemento esencial a la revolución y a la unión. Estas no son patrimonio nuestro sino de los obreros y campesinos de Colombia. Ellos serán los que nos traigan la pauta, los que nos exijan, los que impongan la unión por encima de grupos y de personalismos caudillistas. Para los que conocen íntimamente a nuestra gente, la frase de Gaitán de que “en Colombia el pueblo es superior a sus dirigentes” no es una frase demagógica sino absolutamente real. Yo creo que solamente la dinámica de los hechos impondrá la unión y estos hechos los tendrá que realizar la masa.

Nadie puede ser verdaderamente revolucionario si no confía en los valores del pueblo. Es lo único que nos puede librar del paternalismo práctico de que adolecen aun nuestros dirigentes de izquierda.

Debemos saber que cuando vamos a la base de nuestro pueblo es mucho más para aprender que para enseñar. Puede ser que esa base tenga más dificultad para comunicar sus valores. En esa comunicación nosotros debemos esforzarnos para poder aprovechar lo que nos enseñe el pueblo. En él existen necesidades comunes, sufrimientos comunes, aspiraciones comunes. Por eso será, en última instancia, el pueblo el que nos enseñará cómo debemos realizar la unión.

Los universitarios e intelectuales tenemos sin embargo algo que aportar a esas masas. No como jefes, sino como colaboradores, debemos dar una conciencia nacional que unifique el inconformismo de nuestras clases populares. Además de conciencia común, nosotros

podemos estimular los valores que existen en nuestro pueblo siempre y cuando, como lo dije antes, confiemos en él. Nuestras gentes han vivido en condiciones de inferioridad, han sido frustradas muchas veces por las circunstancias, por los líderes y por el sistema. Son fatalistas y desconfían del resultado de su acción individual o colectiva. Nosotros debemos reconstruir la confianza que el pueblo debe tener en sí mismo. Debemos ayudarlo a que encuentre seguridad en la acción, por pequeños triunfos de acción colectiva al principio que, poco a poco, se convertirán en acciones cada vez de mayor trascendencia. Así, nuestro pueblo adquirirá una actitud activa ante sus propios problemas, condición indispensable para poderlos resolver por sí mismo.

[...]

Lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo. “El que ama a su prójimo cumple con la ley” (San Pablo, Rom. XIII, 8). Este amor para que sea verdadero tiene que buscar la eficacia. Si la beneficencia, la limosna, las pocas escuelas gratuitas, los pocos planes de vivienda, lo que se ha llamado “la caridad”, no alcanza a dar de comer a la mayoría de los hambrientos, ni a vestir a la mayoría de los desnudos, ni a enseñar a la mayoría de los que no saben, tenemos que buscar medios eficaces para el bienestar de las mayorías.

Esos medios no los van a buscar las minorías privilegiadas que tienen el poder, porque generalmente esos medios eficaces obligan a las minorías a sacrificar sus privilegios. Por ejemplo, para lograr que haya más trabajo en Colombia, sería mejor que no se sacaran los capitales en forma de dólares y que más bien se invirtieran en el país, en fuentes de trabajo. Pero como el peso colombiano se desvaloriza todos los días, los que tienen dinero y tienen el poder nunca van a prohibir la exportación del dinero, porque exportándolo se libran de la devaluación.

Es necesario, entonces, quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres. Esto, si se hace rápidamente, es lo esencial de una revolución. La revolución puede ser pacífica si las minorías no hacen resistencia violenta. La revolución, por lo tanto, es la forma de lograr un gobierno que dé de comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las

obras de caridad, de amor al prójimo no solamente en forma ocasional y transitoria, no solamente para unos pocos, sino para la mayoría de nuestros prójimos. Por eso la revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos. Es cierto que “no hay autoridad sino de parte de Dios” (San Pablo, Rom. XIII, 1). Pero Santo Tomás dice que la atribución concreta de la autoridad la hace el pueblo.

Cuando hay una autoridad en contra del pueblo, esa autoridad no es legítima y se llama tiranía. Los cristianos podemos y debemos luchar contra la tiranía. El gobierno actual es tiránico porque no lo respalda sino el 20 por ciento de los electores y porque sus decisiones salen de las minorías privilegiadas.

Los defectos temporales de la iglesia no nos deben escandalizar. La Iglesia es humana. Lo importante es creer que también es divina y que si nosotros los cristianos cumplimos con nuestra obligación de amar al prójimo, estamos fortaleciendo a la Iglesia.

Yo he dejado los deberes y privilegios del clero, pero no he dejado de ser sacerdote. Creo que me he entregado a la revolución por amor al prójimo. He dejado de decir misa para realizar ese amor al prójimo en el terreno temporal, económico y social. Cuando mi prójimo no tenga nada contra mí, cuando haya realizado la revolución, volveré a ofrecer la misa si Dios me lo permite. Creo que así sigo el mandato de Cristo: “Si traes tu ofrenda al altar y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar, y anda, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces ven y presenta tu ofrenda” (San Mateo, v, 23-24).

Después de la revolución los cristianos tendremos la conciencia de que establecimos un sistema que está orientado sobre el amor al prójimo.

La lucha es larga, comencemos ya...

La única forma segura de saber cómo será nuestro mundo dentro de 30 años es sobrevivir para verlo.

El 2003 será el precario punto de convergencia de nuestros múltiples futuros posibles que allí se cristalizarán en un destino. En efecto, aquel futuro, mirado desde ahora, es el abanico de posibilidades que se irán estrechando, año tras año, según las opciones que ejerzamos, hasta reducirse entonces a lo que será.

En ese sentido, mejor práctica intelectual que la de imaginar futuros probables, es especular sobre cómo, mediante el ejercicio de opciones estratégicas, podemos comprometer nuestro futuro a realizarse dentro de las pautas de nuestros deseos. Estas serán necesariamente genéricas y lamentablemente inseguras. En efecto, cada opción ejercida se disuelve en otras menores, aunque igualmente capaces de marcar el futuro con su impronta y estas últimas son imprevisibles e incontrolables. Por otro lado, siempre pueden sobrevenir fatalidades que condicionen más al futuro que todas nuestras presuntas opciones voluntaristas. Pueden ser cataclismos como la disolución de la calota polar. Catástrofes históricas como el desencadenamiento casual de una guerra nuclear. Sorpresas como la descubierta de que, al final, Dios existe, o que lo sobrenatural es natural. Aberraciones como una quiebra repentina de la cuerda ética que vibró desde siempre en los seres humanos o calamidades como la concentración de cualquiera de las múltiples amenazas de dominación del mundo por una ciencia cada vez más informada, cada vez menos sabia, y más desvariada.

Aun así, quizás valga la pena especular sobre el futuro. Mejor aún sobre el futuro de una sociedad concreta, como Venezuela. No tanto, es cierto, por el valor de verosimilitud de nuestras anticipaciones, como por su interés pedagógico como demostración de la factibilidad del futuro que queremos.

Antes, sin embargo, deseo comentar algunas amenazas, todavía más inminentes que aquellas fatalidades. Veo por lo menos cinco de ellas que son tanto más penosas porque resultarían de nuestro malogro en adoptar soluciones que se conocen para viejos problemas bien diagnosticados. Este será el caso, si prosigue actuando el sistema internacional que expolia los pueblos pobres y los condena a subsidiar con su miseria la prosperidad de los pueblos ricos. Los requisitos de represión necesarios para mantener este sistema impondrían a los pueblos regímenes de una rigidez y de una eficacia despótica sin paralelo en la historia de la iniquidad.

No menos grave sería un fracaso provocado por la propia eficacia de los procesos presentes de explotación física de los recursos del mundo. Elevando, por poco que sea, el despilfarro actual de las sociedades más avanzadas o tan sólo generalizando sus patrones presentes de consumo a otros pueblos que aspiran a entrar en el club de los ricos, veríamos rápidamente liquidados múltiples recursos naturales escasos, a tal punto que la supervivencia de la civilización estaría amenazada. Otra amenaza resultante de este despilfarro sería la representada por el incremento de la polución de las aguas, tierras y aires, en escala planetaria que, pudriendo la precarísima trama de la vida sobre la cual existimos, destruiría el nido del hombre en el universo.

Amenazas del mismo tipo residen en la posibilidad de que la ordenación despótica —presuntamente necesaria en la etapa de desmonte de las viejas estructuras de poder privilegiadoras de minorías— persista después de alcanzar la abundancia generalizada, condenando a los hombres, al final satisfechos en sus carencias elementales, a vivir y quizás a rehacerse bajo la opresión y la iniquidad.

Otro malogro estaría en que el futuro no nos ofreciera más que devolver ampliado a todos los millones de hombres del porvenir lo que hoy usufructúan las minorías privilegiadas. Este futuro proyectivo

que apenas perpetuaría pobres formas de vivir la vida, conduciría fatalmente a la desesperación. La única esperanza sería entonces que, una juventud masivamente hippificada, negándose a revivir el sinsabor de la existencia de sus padres, rompiera así la continuidad de la civilización, para abrir a los seres humanos nuevos horizontes.

Hacer frente y conjurar estas maldiciones capitales es un requisito indispensable para el éxito de cualquier proyecto utópico de liberación humana. Esto significa que tenemos que proponernos a un tiempo la tarea de erradicar las bases de la desigualdad y de la injusticia —liquidando las estructuras de la mercancía para desmonopolizar el poder, la riqueza y el saber— y las misiones de contrarrestar el recrudescimiento de despotismos innovados, de evitar que se dañen las bases de la existencia y sobre todo, de precaver que no se deteriore el gusto de vivir.

Trátase, nada menos que de romper con las viejas formas de vida y de crear las nuevas, cuidando de que éstas no surjan contaminadas. Trátase, como fue dicho, de impedir al pasado reproducirse en el futuro. Es decir, de detener toda línea de continuidad en la historia para dar al futuro la posibilidad de ser original y nuevo.

Hacer frente a estas tareas sin un plan utópico previo sería un salto sobre lo desconocido, una alianza con el arbitrio. Nuestra tarea prioritaria es, por esto, incuestionablemente, la de revivir el espíritu de los utopistas con osadía y coraje, enlazándolo con la ciencia y con la práctica revolucionaria. Para ello será necesario desarrollar una ciencia general del fenómeno humano y de la revolución necesaria que aparte de ser más operativa y eficaz que las *ingenierías*, sea una verdadera sabiduría de la vida, apta para formular y dar sentido a un nuevo proyecto de existencia humana y capacitada a hacer vibrar el corazón de cada hombre.

## EL PROYECTO HUMANO

Pese a que somos el producto residual de muchas fatalidades y de pocas opciones intencionales, nos gusta pensar que estamos más armados que las generaciones pasadas, tanto para hacer frente al azar,

como para proponernos futuros intencionales. Quizás sea así. Si lo es, esto representa a un tiempo, la más grande esperanza y la más grande amenaza de la historia humana. Rigiéndose a lo largo de milenios más bien por casualidad que por causalidad, la historia produjo, o está por producir finalmente, una generación que asumirá el poder de plasmarse a sí misma como un proyecto.

Esta insólita libertad es nada menos que espeluznante. Bien o mal, las generaciones pasadas cumplieron el papel de tamizar el arbitrio para dejar sobrevivir formas humanas viables. Formas que, en todas sus variedades, gestaron hombres individualmente más dispuestos a vivir que a morir, a gustar que a disgustar. Muchedumbres que, en las eras decadentes, vegetaban en la indolencia y en las eras heroicas, se inmolaban bajo el mando de profetas o de tiranos. Aun así fueron construyendo, simultáneamente, una sabiduría de las cosas cada vez menos comprensiva y un saber técnico de control de la naturaleza cada vez más eficaz para producir bienes, para sostener poblaciones crecientes y para incorporar más pueblos a los mismos conjuntos sociales.

Partiendo de una mutualidad tribal, llegamos por este camino, a la situación presente de una humanidad interactiva como lo fueron las tribus. Vivimos, de hecho, dentro de la supertribu ecuménica que está en constante crecimiento, con un destino común dictado por la misma tecnología, regido por las mismas formas básicas de ordenación social e inspirado por los mismos cuerpos de saber o de creencias que se van homogeneizando planetariamente.

Las caras singulares de lo humano, tan variadas ayer, van siendo borradas. Mañana serán todavía más uniformes. Pero las tensiones dentro de la gran tribu aumentan como una vorágine. Son cada vez menos eficaces los viejos procedimientos que producían hombres capaces de amar a la tribu, a la amada y a los hijos, a creer en la fe ancestral y tal vez a morir por ella. Y sobre todo de encontrar energías en sí mismos para retomar con tesón cada mañana el duro trabajo rutinario. Al parecer, están siendo desmontados dentro de la máquina humana, resortes y engranajes delicadísimos, de los cuales sabemos muy poco. Es cada vez mayor el número de personalidades carentes del mínimo de estructuración indispensable para actuar con

eficacia y goce. Esto es, quizás, lo que más nos contrasta con nuestros ancestros. Ellos, en su forma tribal, campesina o villana, aunque rústicos eran hombres íntegros, armados espiritualmente para vivir sus destinos. Nosotros, al contrario, a pesar de tan civilizados somos cada vez más parcializados, débiles y carentes.

Perdida la vieja eficacia de las prácticas tradicionales para producir personalidades equilibradas, urge buscar nuevos procedimientos. Estos serán fatalmente intencionales, contruidos... artificiales. ¿Significa esto que serán peores? ¡No lo sé! ¿Quién osaría afirmar que viejos inventos humanos como la prohibición del incesto, las reglas de parentesco o los ideales de virtud eran intrínsecamente buenos? ¿O que los complejos de Edipo y de Electra sean conformadores ideales de la personalidad? Tendemos a pensar que estos fueron logros irrisorios comparados con la medicina, la electricidad o la bomba. No debemos olvidar, sin embargo, que aquellos modeladores fundamentales de lo humano, son las más viejas y gastadas herramientas que usamos. Quizás sea tiempo de reemplazarlas.

De hecho, la nueva *era médica* substituyó exorcismos visiblemente menos eficaces frente al dolor y a la muerte. La electricidad reemplazó músculos animales y humanos como fuentes energéticas. La bomba substituyó puños, flechas y arcabuces. Y lo hicieron con evidente ventaja. Pero urge preguntar, ¿qué es lo que substituirá los procedimientos tradicionales que conformaban en el niño el futuro varón y en la niña la mujer? ¿Qué substituirá el *temor de Dios* y otros temores infundidos al niño para hacerlo más tarde, sumiso al orden y respetuoso de la autoridad? ¿Cómo plasmar en las personas el sentido de compromiso recíproco en que se funda la sociabilidad y la solidaridad? ¿Qué institución dará al hombre la leche del afecto bebida en la familia y que lo armaba contra tantos miedos y contra el sentimiento de desamparo? ¿Quién proporcionará la fantasía y el sentimiento de ternura indispensables al equilibrio emocional a personas formadas en familias miniaturizadas, donde no hay lugar para que los viejos se ejerzan como abuelos porque su función es ahora la de suegros? ¿Cómo restituir a la humanidad, por fin liberada de viejas represiones y freudianamente reconciliada con su condición zoológica, la capacidad de amar líricamente?

## PROGRAMANDO NUESTROS NIETOS

Nos comportamos como si esperásemos que los sustitutos de todos aquellos moldes perdidos para conformar hombres cuerdos surjan espontáneamente. No es así. Algo tiene que ser inventado para ser puesto en su lugar. Los hombres del futuro, como los del pasado, necesitarán motivaciones y trabas que posibiliten la convivencia cordial y solidaria y el ajuste recíproco de expectativas de conducta que antiguamente surgían, al parecer, en forma natural y espontánea en la casi totalidad de las personas. Es decir, estamos desafiados a producir equivalentes socioculturales y hasta morales de nuestros inventos prácticos y mecánicos. O más enfáticamente: estamos condenados a aceptar la necesidad de experimentar con lo humano, asumiendo los riesgos que ello encierra.

Ayer se trataba tan sólo de hacer experimentos a nivel de la naturaleza circundante para descubrir en ella principios y potencias que, con astucia, se podían poner al servicio del hombre. Hoy se trata de rehacer lo humano, de desmontar y reensamblar al hombre mismo, actor de tantas hazañas, para recargar sus baterías emocionales desgastadas a fin de reactivar su capacidad de desempeño. Pero ¡cuidado! Los errores del pasado en los intentos de renovar la vida apenas sacrificaron una o unas pocas tribus, demasiado sencillas o demasiado osadas. Las restantes sobrevivieron y se expandieron. Hoy día, un error conducirá al riesgo de llevar al desastre la tribu entera, por fin unificada.

Este riesgo ya es real y puede sobrevenir a cada momento. Sea activamente, por vía de la adopción generalizada de alguna de las muchas formas practicables de domar las voluntades y de conformar las personalidades que están al alcance de los gobiernos. Sea pasivamente, por abandonar al puro azar, el desarrollo de las tendencias presentes de deterioro de las antiguas bases morales de la vida social. Sea aun desesperadamente, por un error irreparable en el ejercicio de la voluntad de rehacer intencionalmente lo humano. Es decir, estamos perdidos. Si paramos, la bestia come; si corremos, la bestia pega. La única salida es enfrentarla.

No hay razones, empero, para suponer que la humanidad deba fatalmente caer en un error funesto. Bien puede suceder que se logre éxito sobre el espíritu, como antes se logró sobre la materia. Las formas racionalmente buscadas que se revelaron superiores a las soluciones tradicionales para combatir la enfermedad y el trabajo agotador también pueden serlo para rehacer al hombre. El problema reside en que el precio del éxito en el esfuerzo del hombre natural por dominar la naturaleza y humanizar el paisaje, fue experimentar él mismo una transfiguración menos propicia de su propia naturaleza. En efecto, producido reflejamente, el hombre actual surgió como una resultante arbitraria de acciones ejercidas sobre el mundo y no directamente sobre sí mismo. Ahora se trata de reconstruirse como un proyecto, a fin de, humanizándose intencionalmente, crear en el hombre nuevo al hombre humano.

Todo esto significa, en esencia, que estamos desafiados a reinventar lo humano y tenemos que osarlo. Se puede argumentar que nada hay de nuevo en ello, ya que muchas veces los hombres o algunos hombres asumieron la responsabilidad de rehacer la vida. Pero tratábase siempre de rehacer la vida ajena. Esto fue lo que desde siempre todos los conquistadores impusieron a los pueblos que subyugaron. Pero entonces se partía de una regla de oro que perdimos: la seguridad de que nuestra verdad era la verdad; nuestra belleza, la belleza; nuestra justicia, la justicia y fuera de ellas no había salvación.

Ahora se trata de una experiencia totalmente nueva: la de rehacer la vida a partir de nuestras perplejidades y dudas, y rehacerla para nosotros mismos, sabiendo que nosotros significa hoy todos los seres humanos.

Lo que trato de decir en todo este largo discurso es, tan sólo que los nietos de nuestros nietos serán programados. Es decir, serán construidos con las ambiciones, las emociones y los rechazos que alguien elegirá para ellos. Tal será, tememos, el hombre nuevo. Un abominable hombre nuevo, si medido con nuestros parámetros. Pero quizás, un hombre más libre y creativo que el de cualquier otro tiempo, y quién sabe si no prodigiosamente fuerte y eficaz en todo lo que constituye hoy nuestra debilidad e inepticia. Esto porque, por primera

vez, el hombre no será el producto necesario, de su pasado, la reproducción de su ser, sino el resultado de su proyecto de sí mismo.

### VENUTOPÍA UNO: MÁS PARA MÁS

Perdóneme el lector. Bien sé que estoy invitado a hablar del año 2003 de Venezuela y América Latina y debo enfrentar mi tema. Conuerdo que mis comentarios introductorios fueron desproporcionados. Pero ¿y lo humano? ¿Acaso no estamos también nosotros, latinoamericanos y venezolanos inmersos en la supertribu, viviendo su destino? Ya es tiempo, sin embargo, de mirar alrededor y especular sobre cómo podrá ser nuestro contexto cuando sea padre el nieto que todavía no tenemos.

Nuestra tarea es definir las opciones capitales que ayudarán a Venezuela en la construcción del futuro deseable. Antes de esto, sin embargo, debemos aclarar qué es lo que llamamos deseable y para quién lo será. Es obvio que, si el Señor Director de *El Nacional* —a partir de la suficiencia de lo que tiene— proyectase hacia el futuro sus aspiraciones íntimas, él solo pediría cosas inconfesables y probablemente irrelevantes. No será su visión, por lo tanto, la que nos servirá de guía. ¿Será quizás la del obrero gráfico núm. 203 de las oficinas de *El Nacional*? Probablemente tampoco. Este Señor Obrero come bien todos los días, vive en una casa habitable, con baño y televisor. Va al trabajo en su coche usado, es cierto, pero capaz de andar. ¿Qué proyectaría él como aspiración sino tener más de lo mismo que ya tiene? Entre el Señor Director y el Señor Obrero hay bastante gente, quizás la quinta parte de la población venezolana. Pero en todo caso ellos no dejan de ser una minoría descartable. Fuera de ella existen ocho millones de venezolanos. A estos —los más— es que cumple preguntar qué es lo que aspiran. Es muy probable, lamentablemente, que ellos se contestasen con que su múltiple del año 2003 tuviera lo que los menos tienen ahora. Especulemos sobre esto.

Los venezolanos serán entonces 28 millones, millón más, millón menos. Para que ellos tengan y distribuyan entre sí bienes correspondientes a los consumidos hoy por el 20 por ciento más rico de la

población, serán necesarias verdaderas hazañas. Entre ellas que el PIB saltara por lo menos de 8 a 50 mil millones de dólares, a fin de doblar el PIB *per capita*. Para tanto sería indispensable que el petróleo siguiera chorreando exponencialmente y que a él se sumaran nuevas y prodigiosas fuentes de riqueza. Pero es de preguntar: para qué tamaño esfuerzo si su resultado sería tan sólo generalizar formas de producción y consumo como las que hoy sufren los venezolanos y que los alienan.

El escenario todavía está incompleto. Una visión más expresiva de ese futuro proyectivo tal vez nos la ofrezca la previsión de que 25 millones de venezolanos vivirán en las ciudades del año 2003, quizás siete millones concentrados en la Caracas multitudinaria de entonces, que se extenderá desde La Guaira hasta Valencia. Imagínense los lectores ¿si cada mañana se sirviese un desayuno “a la antigua” en un millón y medio de casas para tres millones de hombres y mujeres que saldrían al trabajo en sus respectivos autos? ¿Se figuran la montaña de hallacas y el torrente de café? ¿Escuchan el barullo de los carros? ¿Huelen la humareda? ¿Dónde, en el tiempo, se habrá quedado el cielo alto y limpio de Caracas, con sus palomas sacrificadas al progreso?

## VENUTOPIA DOS: MÁS PARA MENOS

Es muy probable que los venezolanos privilegiados de ahora y sus socios estadounidenses anhelan, para mantener los cielos limpios y salvar las palomas, que se congele la población venezolana en sus diez millones actuales. O mejor aún, que se les reduzca a la mitad, mediante el paso de la programación familiar a la esterilización masiva. Dentro de estas últimas dimensiones sería practicable ofrecer mañana, a cinco o diez millones de venezolanos —porque muy pocos— lo que tienen y usan hoy poquísimos. Con la ventaja adicional de perpetuar el sistema, expandiendo relativamente las alegrías de vivir que él proporciona.

Este parece ser un proyecto deseable. Ponderamos, sin embargo, que no será fácil atrapar al porvenir dentro de su estrechez. En efecto,

Venezuela es hoy por hoy la vidriera latinoamericana del capitalismo dependiente. Como tal, exhibe lo que puede ofrecer una prosperidad petrolera prodigiosa, aunque no generalizable a toda la población. Para que aquella Venezuela minimizada del 2003 sea venturosa, será necesario cumplir varios requisitos. Primero, que el país no se “puertorriqueñice” alegremente, convirtiéndose en un segundo Estado asociado de los Estados Unidos, porque toda dependencia es incompatible con una prosperidad generalizable. Segundo, que algún régimen reformista adopte una política de participación que posibilite la redistribución de la riqueza.

Supongamos que se superen todos estos obstáculos. Aun así es de temer que tanto la congelación como la reducción de la población tengan algunos efectos deplorables. Por ejemplo, en lugar de la mitad actual de venezolanos juveniles —constituida por menores de 18 años, recuperables para sí mismos y para el país— tendríamos un predominio de venezolanos viejos —irrecuperables para quien quiera que sea—. Con esto se perdería algo de la alegría turbulenta, del trato confianzudo, del izquierdismo alborozado que hoy anima el cuadro social venezolano, aunque amargue a mucha gente. En su lugar, se instalaría la etiqueta ceñuda y la tristeza vil que corresponde a la vejez.

Otro efecto, este quizás meritorio, sería el de socializar o condominar los amplios espacios que la provincia venezolana ocupa en la tierra. Efectivamente, en una América Latina con 600 millones de habitantes, dentro de un mundo de siete mil millones, predominantemente de *gente de color*, esta disponibilidad generosa de espacios deshabitados e incontaminados sería bien acogida.

### VENUTOPIA TRES: MÁS

Hemos especulado hasta ahora con la hipótesis de generalización para los venezolanos del año 2003 —sean ellos 5 o 28 millones— de lo que tiene y goza hoy día la quinta parte de la población que vive mejor. En verdad, los escenarios resultantes no son de entusiasmar. Intentemos otro más gozoso y fecundo.

Observemos para empezar, que no es nada probable ni deseable que el futuro sea, en ningún sentido, una proyección ampliada del presente. Sin embargo, es posible que ciertos potenciales de cambio, poco perceptibles ahora, se desarrollen mañana, generando situaciones nuevas. Algunas de ellas me gustan, otras no. Entre las que más me gustan hay una que puede servir de base a fantasías futuristas. Me refiero a la posibilidad de satisfacer carencias humanas menos inmediatas y esenciales que la alimentación, la vivienda, la salud y la educación. Bien puede ser que la satisfacción de algunas de ellas pueda y deba ser buscada simultáneamente con la lucha para atender aquellas carencias elementales. Este sería el caso del hondo deseo humano de una existencia pastoral. De la voluntad de belleza que animó siempre a los hombres y cuya satisfacción casi se perdió para las mayorías. Del afán de reapropiación del saber monopolizado por los eruditos, por parte del hombre común, encerrado en su pobre universo de comprensiones vulgares. Y del anhelo de felicidad de que hablan viejos poetas y todos los chiflados.

La quimera pastoral era obviamente imposible para el hombre puesto frente a la naturaleza como campesino o para quien quiera que se pierda en la maleza, picado por mosquitos. No lo sería mañana si ese fuera el proyecto de los venezolanos. Los veo dispersos en la inmensidad de una floresta tropical intocada en su infinita belleza. Viven desnudos junto a riberas y lagunas de donde máquinas domesticadas los llevan y traen al trabajo y a la convivencia apacible.

La voluntad de belleza que alienta al indio Makiritare le hace poner en cada tarea que se propone —trenzar un cesto, modelar una olla, manufacturar una flecha— mucho más esfuerzo del necesario para lograr fines utilitarios. El propósito de este esfuerzo adicional es satisfacer un hambre íntima de perfección formal que es autogratiificante y dignificador. En el rigor simétrico del canasto trenzado tan sólo para guardar cosas; en el virtuosismo de la olla destinada a cocinar; en la perfección de la flecha útil únicamente para cazar, el Makiritare se expresa caligráficamente como creador de belleza. En la obra de sus manos y de su espíritu es él que se ve y se hace ver y sentir como hombre. ¿Qué hicimos nosotros del obrero que, frente a un linotipo, compone con matrices que otro diseñó, textos que otro

escribió? ¿O de la obrera que teje en un telar automático una tela programada en sus mínimos detalles en una tarjeta IBM? O si quiere, ¿del artista condenado a crear obras singulares y únicas dentro de los cánones del estilo de moda para apreciadores-compradores que sólo desean apropiarse de su obra para en ella exhibir su riqueza e importancia? El gráfico, la tejedora y el mismo artista fueron todos expoliados de aquella voluntad de perfección que, pudiendo expresarse en el trabajo diario y en las cosas más sencillas, era accesible a todos los hombres y a todos dignificaba.

Supongo que también esta condena a la maquinización de toda producción, a la estandarización de toda creación, a la especialización alienante en tareas parciales puede y debe ser vencida. Veo en las casas de los venezolanos del 2003, ollas y canastas, telas y textos que son producto de sus manos o que llevan cada cual marcas tan perentorias de quién las hizo que allí están para evocar su espíritu. Aparentemente la propia automación maquinística, en su límite, proveyendo al hombre de lo esencial, lo ha de liberar para el ejercicio de sí mismo.

La monopolización del saber como instrumento de dominio y precedencia es tal vez una de las alienaciones más graves de cuantas resultaron de la estratificación de las sociedades en clases. La partición de los hombres en señores y siervos, en campesinos y ciudadanos, en cualquiera de sus variantes, conllevó a la división del saber en dos estratos. El saber vulgar que informa al hombre común para desempeños corrientes y el saber erudito de los letrados, profesionales y tecnócratas. Lo humano resultante de esa partición se partió también en su conciencia. La inmensa mayoría de los hombres aprendiendo, como su certeza mayor, que no les es dado saber —porque el saber verdadero pertenece a sabios doctores— los inhabilitó hasta para usar su propia inteligencia. Aquel Makiritare de quien hablaba, está seguro del valor de su saber mítico y de su capacidad de comprensión, además de armado de la más viva curiosidad. A la primera oportunidad preguntará sobre el “dueño” de la sal o el “padre” de los fósforos. Ningún campesino y ningún obrero preguntará sobre esto porque se resignan a saber que no saben. Su inteligencia está atrofiada, su curiosidad amordazada, su imaginación dormida. Hay pocas

dudas de que esta alienación de la conciencia también puede y debe ser superada. Para tanto, será indispensable sin embargo, que se complete y se suplante el proceso de estratificación social, empezado hace unos pocos miles de años, creándose sociedades sin clases en las cuales se superen el antagonismo señor-sirviente, la oposición rural-urbana y el contraste obrero-intelectual. Una vez logradas estas superaciones, se extinguirá el monopolio del poder y con ello, el privilegio del saber y la degradación de la inteligencia. En una Venezuela socialista que mañana eduque mejor a los más de lo que hace hoy con los menos, es pensable la resurrección del espíritu para un prodigioso florecimiento.

¿Qué decir del anhelo de felicidad? Ello supone cosas tan sutiles y delicadas que quizá sea mejor no incluirlo, por ahora, en nuestro proyecto utópico. Además, ¿qué felicidad adicional quieren los venezolanos del tercer milenio, si ya les he dado la existencia pastoral por la cual hemos suspirado desde siempre, y con ella les he devuelto la voluntad de belleza y también el acceso a la sabiduría? A quienes piensan que propongo tan sólo remakiritarizar Venezuela, les pido me perdonen. Mi imaginación, formada en estos duros años, no tiene potencia para más. Y mi corazón, agotado, no desea más.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS Y LECTURAS SUGERIDAS

Esta bibliografía comentada y organizada de acuerdo con el capítulo del libro, ha sido elaborada con base en los mismos criterios y con el mismo objetivo que guiaron la concepción general de la obra y la selección de la antología de textos: constituir una introducción general y accesible al pensamiento utópico, sus fuentes, sus características, su episteme y sus manifestaciones sociales. Esto, tanto para lectoras y lectores simplemente interesadas/os en el tema, como para quienes adviertan puntos de contacto entre las diversas ciencias sociales y humanas y la utopía como fenómeno sociocultural y forma de pensamiento.

Su finalidad principal es, además de dar cuenta de las principales fuentes disponibles en castellano utilizadas para la elaboración del libro, indicar materiales bibliográficos idóneos y actualmente accesibles en bibliotecas universitarias (mexicanas) y en internet acerca del fenómeno utópico, a modo de una invitación para seguir leyendo, pensando y soñando. No enlista todas las obras utilizadas ni reporta la procedencia precisa de cada una de las citas e ideas presentadas en los distintos capítulos. Omite por completo las obras en idiomas extranjeros empleadas, así como la mayoría de los estudios revisados sobre los contextos sociohistóricos de obras, autores y acontecimientos mencionados. Privilegia enteramente las ideas y los enunciados sobre las realizaciones prácticas y los modelos políticos.

Con respecto a las dos ediciones anteriores del libro, actualiza, en la medida de lo posible, las ediciones de las obras indicadas y agrega títulos más recientes sobre las temáticas de cada capítulo. Como el libro mismo, esta bibliografía comentada se limita a Europa y América.

Aun así, hay muchas obras y estudios importantes que no han sido traducidos todavía al castellano o que ya no se encuentran en el mercado y, lamentablemente, tampoco en la mayoría de las bibliotecas públicas del país.

De los libros, artículos de revista y capítulos de libro que se mencionan a continuación, se indican siempre los datos bibliográficos básicos que permiten su identificación en catálogos de bibliotecas, editoriales y colecciones de revistas. En el caso de libros varias veces reeditados, se privilegia, por lo general, la indicación de una edición reciente, aunque para la preparación del presente libro se haya utilizado una edición previa. Como se sabe, de muchos clásicos existen reediciones o reimpressiones recientes, a veces en varias editoriales diferentes, por lo que en ocasiones se ha preferido señalar, exclusiva o adicionalmente, la primera edición. De no pocos textos existen versiones digitales, algunas accesibles en repositorios o disponibles en el mercado, pero no se indican aquí las URL. Por una parte, porque los constantes cambios —usualmente llamados “actualizaciones”— anulan dichos identificadores digitales, de modo que tales referencias se vuelven rápidamente obsoletas y, por tanto, fuente de frustración. Por otra parte, no es infrecuente que la edición digital difiera de la señalada en esta bibliografía, por lo que las fechas de edición y la paginación pueden variar.

Además, hay que recordar que no sólo las editoriales, sino también blogs, bibliotecas e individuos, han estado colocando en internet versiones digitales de obras originalmente impresas en papel. Afortunadamente, en todo el mundo se observa un crecimiento constante de las publicaciones de acceso abierto, y las distintas herramientas de búsqueda —generales y especializadas— llevarán con prontitud a quienes se interesen por alguna de las obras comentadas a los sitios electrónicos correspondientes. Sin embargo, conviene advertir que, como en todos los campos —pero tal vez de modo especial en uno de tan difícil definición y delimitación como la utopía—, es recomendable revisar siempre con atención las fuentes de los textos ofrecidos en internet, ya que a veces uno se encuentra con ediciones incompletas, traducciones deficientes o presentaciones y comentarios basados en errores de distinto tipo. Finalmente, puede

señalarse que casi todos los artículos citados se hallan en los portales electrónicos de las revistas correspondientes, aunque éstas últimas, en algunos casos, limitan de diferentes maneras el acceso.

### [1] INVITACIÓN A LA UTOPIA

Una pequeña historia de la utopía accesible es la *Historia de la utopía* del historiador y antropólogo francés Jean Servier. Fue editada originalmente por Monte Ávila Editores (Caracas, 1969), y reeditada, posteriormente, en la colección Breviarios del Fondo de Cultura Económica (México, 1995 [orig. 1979]). Historias previas clásicas son *Historia de las utopías* del sociólogo e historiador inglés Lewis Mumford (Ed. Pepitas de Calabaza, Logroño, 2013 [orig. 1922]) y *Viaje a través de utopía* de la escritora y anarquista italo británica Marie Louise Berneri (Ed. Proyección, Buenos Aires, 1962 [orig. 1950]). Una introducción más detallada y más reciente proveen los tres volúmenes publicados por los historiadores estadounidenses Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (Ed. Taurus, Madrid, 1981 [orig. 1979]). El libro *Utopías e ilusiones naturales* (Eds. de Intervención Cultural/El Viejo Topo, Barcelona, 2007) del filósofo y ensayista español Francisco Fernández Buey no sólo contiene una amplia visión histórica del pensamiento utópico europeo, sino también resalta las relaciones de éste con América. Varios de los autores utópicos clásicos más citados en el libro se hallan mencionados en los dos primeros volúmenes de la primera historia de la antropología escrita en América Latina (Ángel Palerm, *Historia de la etnología*, vol. I: Los precursores, vol. II: Los evolucionistas; 3ª ed., Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2005-2006 [origs. 1974 y 1976]). Otra forma interesante de acercarse al mundo de la utopía es el *Diccionario de lugares utópicos* (Silex ediciones, Madrid, 2022) editado por el historiador español Juan Pro.

El recientemente fallecido ensayista y literato hispanouruguayo Fernando Aínsa, a quien está dedicada esta tercera edición del libro,

estuvo rastreando durante décadas la utopía en América Latina, por ejemplo, en *De la Edad de Oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano* (Fondo de Cultura Económica, México, 1998); su obra es expuesta y analizada en el número 75 (volumen 21, 2016) de la revista venezolana *Utopía y Praxis Latinoamericana*.

Hace medio siglo, en el contexto de la reconstrucción de la posguerra y de la emancipación política del tercer mundo, era bastante intenso el debate conceptual y político sobre la utopía. Dos antologías de ese tiempo contienen materiales hasta el día de hoy importantes para su análisis desde perspectivas muy diversas. Una se llama *Utopía* y fue editada por el sociólogo alemán Arnhelm Neusüss (Barral Eds., Barcelona, 1971). La otra reúne ensayos del filósofo polaco Leszek Kolakowski y otros y lleva el título *Crítica de la utopía* (Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971). El libro *Las utopías socialistas* del historiador inglés Arthur L. Morton (Eds. Martínez Roca, Barcelona, 1970 [orig. 1952]) se limita a la presentación de autores de habla inglesa hasta fines del siglo XIX. Más amplio es el panorama ofrecido por el historiador belga Raymond Trousson, *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes* (Ed. Península, Barcelona, 1995 [orig. 1979]). El historiador español Enrique González Matas lleva en su obra *Utopías sociales contemporáneas* (Ed. Algazara, Málaga, 1994) dicha historia hasta fines del siglo XX. Muchos textos recientes sobre la historia y la teoría del pensamiento utópico y de sus expresiones sociales, especialmente en América Latina, contienen los tres volúmenes editados a partir de un simposio especializado, por el profesor de literatura hispanoamericana Eduardo E. Parrilla Sotomayor, *La utopía posible: reflexiones y acercamientos* (Ed. Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, 2013).

El aniversario 500 de la famosa y muy conocida obra que no inventó, pero sí le puso nombre a la tradición utópica, *Utopía*, de Tomás Moro, ha generado un considerable número de eventos, memorias y artículos de revista sobre el tema; un ejemplo es el número 20 (2019) de la *Revista de El Colegio de San Luis*, que contiene dos textos y comentarios sobre el tema de la utopía. Desde hace unos años, dos editoriales ubicadas en la Ciudad México han vuelto a editar utopías

clásicas: la Editorial Akal (Colección Básica de Bolsillo, serie Utopías) y el Fondo de Cultura Económica (Colección Tezontle).

## [2] EL ESTADO IDEAL DE PLATÓN

Para el capítulo sobre Platón puede consultarse una edición reciente de la muchas veces reimpressa antología *Diálogos* (Ed. Porrúa, México, 2019), que contiene tanto “La República” como “La Atlántida”; en la misma colección Sepan Cuantos existe también una edición de *Las leyes*. Una visión de conjunto sobre la utopía en la literatura grecorromana clásica es la antología *Utopías del mundo antiguo* de Jesús Lens Tuero y Javier Campos Daroca (Alianza Ed., Madrid, 2000). Una mirada sobre algunos contextos socioculturales de la época inicial de la filosofía europea la provee el historiador italiano Luciano Canfora en *La crisis de la utopía: Aristófanes contra Platón* (Fondo de Cultura Económica, México, 2019).

Para acercarse a estas y otras obras mencionadas en este libro y a sus contextos sociales e intelectuales, pueden ser útiles tres panoramas históricos clásicos, cada uno varias veces reeditado, que ubican las obras mencionados en sus contextos socioculturales e intelectuales ya lejanos: los dos volúmenes de la voluminosa *Historia de la filosofía occidental* del filósofo inglés Bertrand Russell (Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1947 [orig. 1945]), la *Historia de las ideas políticas* del politólogo francés Jean Touchard (Ed. Tecnos, Madrid, 2006 [orig. 1959]) y la *Historia del pensamiento social* (Ed. Ariel, Barcelona, 2013, 13ª ed. ampliada y revisada) del sociólogo catalán Salvador Giner.

## [3] LAS UTOPIAS POPULARES Y LA GUERRA CAMPESINA ALEMANA

“La cultura popular” de la Edad Media europea es un conjunto extremadamente complejo de ideas, estructuras y procesos, que abarca durante un milenio muchas regiones diferentes en etapas históricas

bien distintas. Para un atisbo relacionado con la temática de la utopía puede recurrirse al capítulo correspondiente de la obra de Arthur L. Morton arriba señalada, *Las utopías socialistas*. Acercamientos cuasi antropológicos a formas de vida y de pensamiento en la fase final de aquella época europea se hallan en *El otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos* (Ed. Alianza, Madrid, 2001, trad. por José Gaos) del historiador neerlandés Johan Huizinga, y en *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* (Ed. Alianza, Madrid, 2003) del filólogo ruso Mijail Bajtin.

El historiador inglés Norman Cohn ofrece un panorama de los movimientos milenaristas de la época en su libro *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (Ed. Pepitas de Calabaza, Logroño, 2015 [orig. 1957]); puede ser ilustrativo revisar en este contexto la famosa obra de San Agustín, *La Ciudad de Dios* (Ed. Porrúa, México, 2023, 19ª ed.), la cual ha sido identificada muchas veces como inspiración centenaria de dichos pensamientos y movimientos. La obra del filósofo alemán Karl Löwith, *El sentido de la historia* (Ed. Aguilar, Madrid, 2013) contiene dos capítulos introductorios a las concepciones históricas de San Agustín y del controvertido abad calabrés Joaquín de Fiore, que ejerció una gran influencia sobre el pensamiento utópico europeo.

Del personaje emblemático de las rebeliones campesinas centro-europeas del fin de la Edad Media se cuenta ahora con una bien comentada colección de textos (Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*, intr. y trad. de Lluís Duch. Ed. Trotta, Madrid, 2001); la introducción clásica a su vida y obra sigue siendo la de Ernst Bloch, *Thomas Müntzer: teólogo de la revolución* (Antonio Machado Libros, Madrid, 2002).

Estudios pioneros sobre movimientos milenaristas y mesiánicos en el tercer mundo son los del antropólogo italiano Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos* (Ed. Seix Barral, Barcelona, 1965) y de la socióloga brasileña Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos: reforma y revolución en las sociedades tradicionales* (Siglo Veintiuno Eds., México, 1978); hay que mencionar

aquí también la impactante recreación novelística del caso de Canudos por el escritor peruano Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* (Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991). El historiador francés Jacques Lafaye ha analizado el tema en el marco de la historia colonial y contemporánea de México en su libro *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas* (Fondo de Cultura Económica, México, 2016). Con respecto a los pueblos indígenas latinoamericanos puede verse del antropólogo argentino Oscar Alfredo Agüero, *El milenio en la Amazonía: mito-utopía tupí-cocama, o la subversión del orden simbólico* (Ed. Abya-Yala, Quito, 1994), y de la antropóloga argentino-mexicana Alicia Barabas, *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México* (Ed. Abya-Yala, Quito, 2000).

#### [4] DOS UTOPIÁS EN EL UMBRAL DE LA EDAD MODERNA

Para el capítulo sobre las utopías en el umbral de la Edad Moderna se han escogido las obras de Thomas Moro y de Tommaso Campanella, porque son los ejemplos más conocidos y más accesibles; de ambas hay numerosas ediciones en castellano. La obra antológica muchas veces reeditada *Utopías del Renacimiento* (Fondo de Cultura Económica, México, 2010 [1941]) las reúne junto con la “Nueva Atlántida” de Francis Bacon y contiene, además, la apología de Campanella de su obra y un estudio introductorio del editor del volumen, el traductor y ensayista Eugenio Ímaz, titulado “Topía y utopía”. Los textos de las tres utopías se encuentran ahora también en las dos editoriales arriba [sección 1] mencionadas (Akal y Fondo de Cultura Económica). Trabajos sobre estas obras y sus influencias pueden encontrarse en muchos libros y enciclopedias que se ocupan de la historia del pensamiento occidental, de teorías filosóficas, políticas, religiosas o económicas. El detallado estudio *Utópicas: juegos de espacios*, del historiador del arte y filósofo francés Louis Marin (Siglo XXI Editores, México, 1975), contiene en su primera parte una interesante introducción a la utopía moreana y sus contextos.

El breve ensayo *El arpa y la sombra*, del escritor cubano Alejo Carpentier (Siglo XXI Editores, México, 1980), proporciona una fascinante ambientación novelística de muchas expectativas y esperanzas generadas por los primeros encuentros entre Europa y América. Estudios que hacen referencia a varios aspectos de las relaciones entre las utopías de ese tiempo, la época del llamado “descubrimiento” europeo del Nuevo Mundo y a la alimentación utópica de los primeros experimentos sociales en este último, son el volumen antológico del historiador yucateco Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga* (Ed. Porrúa, México, 4ª ed. 2007); el apartado “La tradición hispanoamericana de derechos humanos” del estudio del abogado mexicano Alejandro Rosillo (*La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga* (Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, Quito, 2012); el libro *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol: el “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)* (Fondo de Cultura Económica, México, 1982) del historiador italiano Alberto Armani, y el breve comentario “Navegaciones en el tiempo” del escritor mexicano Carlos Fuentes (reproducido en el volumen antológico *Tiempo mexicano*, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1978, 7ª ed.).

Los vínculos entre concepciones utópicas europeas y la filosofía e identidad latinoamericanas son analizadas por el libro temprano del filósofo mexicano Leopoldo Zea, *América como conciencia* (Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972, 2ª ed.) y el ensayo “Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del Renacimiento” del filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg (en: Osvaldo Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973). Como ya se mencionó, el aniversario 500 de la primera publicación de la famosa obra de Moro generó un buen número de eventos académicos y de publicaciones relacionados con dicha obra y con la utopía en general. Así, el sociólogo y economista uruguayo Pablo Guerra editó el volumen colectivo *Utopía: 500 años* (Eds. Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, 2016), mientras que la española

*Revista de la Corte* incluyó en su número 16 (año 10, 2018) el dossier monográfico “500 años de utopía: lecturas de Tomás Moro”.

## [5] LA UTOPIA Y LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Igual que para las utopías del Renacimiento, también para las utopías del siglo XIX se encuentran referencias en varias de las obras generales mencionadas en las primeras dos secciones de esta bibliografía comentada. Una visión de conjunto proporciona la historiadora francesa Dominique Desanti, cuyo libro *Los socialistas utópicos* (Ed. Anagrama, Barcelona, 1973) incluye también una antología de textos. También pueden ser útiles los estudios esclarecedores del teórico socialista alemán Georg Lichtheim, *Los orígenes del socialismo* (Ed. Anagrama, Barcelona, 1970). Tres volúmenes de la clásica Colección 70 de la editorial mexicana Grijalbo son antologías relacionadas con la utopía: el número 51 (*El socialismo anterior a Marx*, México, 1970) reúne textos de Henri de Saint-Simon, Louis Auguste Blanqui, Charles Fourier y Gracchus Babeuf; el número 91 (*Precursores del socialismo*, México, 1970) contiene textos de Robert Owen, Louis Blanc, Étienne Cabet y Félicité Robert de Lamennais, y el número 130 (*La idea de la revolución en el siglo XIX*) es un botón de muestra de las ideas de Pierre Joseph Proudhon.

La obra bisagra con respecto a la sustitución del eje espacial por el temporal en la tradición del pensamiento utópico europeo-americano, es de Louis-Sébastien Mercier; ha sido traducida en México como obra anónima: *Año dos mil doscientos cuarenta* (Ed. Instituto Nacional de Bellas Artes/Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1987) y, posteriormente, en España como *El año 2440: un sueño como no ha habido otro* (Ed. Akal, Madrid, 2016). Una sugestiva biografía de Robert Owen se llama *Vida e ideas de Robert Owen*, del ya citado Arthur L. Morton (Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968); la mencionada “Petición a la República Mexicana” se encuentra en la revista *Cuadernos Americanos* (vol. 46, núm. 4, 1949).

Sobre varios pensadores franceses mencionados informan el estudio del sociólogo ruso-francés Georges Gurvitch, *Los fundadores*

*franceses de la sociología contemporánea: Saint-Simon y Proudhon* (Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, 8ª ed.) y el libro del filósofo argentino Ángel Cappelletti, *Etapas del pensamiento socialista* (Libros de Anarres, Buenos Aires, 2007). De este último autor mencionado también se puede ver *El pensamiento utópico: siglos XVIII-XIX* (Eds. Tuero, Madrid, 1990). De y sobre Charles Fourier pueden revizarse la biografía clásica de los filósofos franceses Félix Armand y René Maublanc, *Fourier* (Fondo de Cultura Económica, México, 1984, 2ª ed.), la selección de textos *La armonía pasional del nuevo mundo* (Taurus Eds., Madrid, 1973), la obra clave *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales* (Barral Eds., Barcelona, 1974) y *El nuevo mundo amoroso: manuscrito inédito* (Siglo XXI Editores, México, 1972). Aunque Wilhelm Weitling es referido en muchos textos del y sobre el siglo XIX, parecen poco accesibles traducciones de sus obras al castellano. Para tener una idea sobre la polémica en torno a sus ideas y sus posiciones políticas puede verse el breve texto de Friedrich Engels, “Contribución a la Historia de la Liga de los Comunistas” de 1885 (disponible en el portal electrónico *Marxists Internet Archive—Sección en español*) y la obra editada por el historiador alemán Bert Andrés, *La Liga de los Comunistas: documentos constitutivos* (Ediciones de Cultura Popular, México, 1973).

Una de las varias ediciones recientes de la obra utópica de William Morris es *Noticias de ninguna parte* (Eds. Minotauro, Barcelona, 2004). El historiador británico Edward P. Thompson es autor de la biografía *William Morris: de romántico a revolucionario* (Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1988). Autores de tinte utópico y de tendencia anarquista los introducen en sus obras el historiador británico James Joll (*Los anarquistas*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1978) y el historiador francés Daniel Guérin (*El anarquismo*, Ed. Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008). Hay muchas traducciones del libro del anarquista ruso Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo: un factor de la evolución* (por ejemplo, *El apoyo mutuo*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2009). En este contexto pueden ser de interés dos breves artículos que ubican el surgimiento del polifacético movimiento cooperativista en el contexto del socialismo utópico: Santiago Merino Hernández, “Los orígenes del cooperativismo moderno

y el socialismo premarxista” (en: *GEZKI*, núm. 1, 2005), y Pablo Monje-Reyes, “Economía solidaria, cooperativismo y descentralización: la gestión social puesta en práctica” (en: *Cadernos EBAPE.BR*, vol. 9, núm. 3, 2011).

## [6] LAS UTOPIAS EN EL SURGIMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Con respecto a las obras pioneras de las ciencias sociales noratlánticas del siglo XIX, se ha dicho que su emergencia constituyó una especie de “cambio de paradigma” acorde con el esquema de *La estructura de las revoluciones científicas* (Fondo de Cultura Económica, México, 2013) del físico e historiador y filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn. Del importante libro mencionado de Henry Maine hay varias traducciones: *El derecho antiguo* (Ed. Campo Raso, Guadalajara, 2001) y *El derecho antiguo: su conexión con la historia temprana de la sociedad y su relación con las ideas modernas* (Ed. Tirant lo Blanch, Valencia, 2014). La obra icónica del sociólogo francés Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (Fondo de Cultura Económica, México, 2019) hay numerosas traducciones y ediciones; su equivalente antropológico con respecto a la tarea de definir lo propio de la esfera sociocultural como distinta de la biológica y la psicológica, es *El matrimonio primitivo*, del abogado y etnólogo escocés John F. McLennan (Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2015).

Las observaciones más conocidas de Karl Marx y Friedrich Engels sobre los socialistas utópicos de su tiempo se hallan en *Miseria de la filosofía: respuesta a la “Filosofía de la miseria” del señor Proudhon* (1847) del primero, y *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880) del segundo; ambas obras cuentan con numerosas traducciones y ediciones y pueden consultarse en el ya mencionado sitio electrónico *Marxists Internet Archive–Sección en español*. Allí mismo se puede leer también la famosa carta de Marx a Arnold Ruge del año 1843, en la que habla de los sueños anticipatorios, y el primer

capítulo de *La ideología alemana*, en el cual también aparecen fragmentos de su visión utópica.

El volumen arriba mencionado del catalán-mexicano Ángel Palerm sobre los evolucionistas (*Historia de la etnología*, vol. II) vincula la antropología naciente con el pensamiento utópico. *La otredad cultural entre utopía y ciencia* (Fondo de Cultura Económica, México, 2020, 3ª reimp.), de Esteban Krotz, analiza la articulación de los inicios de las ciencias antropológicas con la tradición utópica europea y revisa su actualidad desde una perspectiva del Sur inspirada en la obra de Ernst Bloch.

## [7] EL PENSAMIENTO UTÓPICO EN EL SIGLO XX

### *Utopías y antiutopías*

Durante los siglos XIX y XX, el desarrollo del socialismo generó tanto textos de tipo antiutópico como de tipo utópico (para una breve contraposición de estos dos tipos de pensamiento puede verse Esteban Krotz, “Invitación a la utopía: en torno a utopías y anti-utopías”, en: *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 37, 1990). La devastadora antiutopía *Un mundo distinto pero igual* de Joseph Hall ha sido reeditada con un cuidadoso comentario por la editorial Akal (Madrid, 2010, 1ª reimp.). De la sátira antiutópica *Imágenes del futuro socialista* (orig. 1891) del político y escritor alemán Eugen Richter, circulan varias versiones. Una posición contraria se halla en los ensayos del teórico y político alemán Karl Korsch, *¿Qué es la socialización? Un programa de socialismo práctico* (Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires, 1973 [orig. 1919]; varios textos contenidos en este último volumen han sido incluidos también en el primero de sus *Escritos políticos*, editados por el intelectual argentino José Aricó, Folios Eds., México, 1982).

Una temática que no se puede analizar aquí es la relación entre utopía, distopía y ciencia ficción, aunque en diversas novelas y películas se hallan llamativos elementos utópicos y antiutópicos y aunque a veces se encuentran ideas utópicas y distópicas en novelas, cuentos

y películas de ciencia ficción, casi siempre fuertemente centradas en temas científicos y tecnológicos. Una obra utópica yucateca de 1919, que ha sido calificada como una de las primeras novelas de ciencia ficción latinoamericanas, *Eugenia: esbozo novelesco de costumbres futuras* (ver para una reseña Esteban Krotz en: *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 274, 2019) es una buena muestra de la permeabilidad de los límites entre estas dos clases de obras imaginativas.

En 1918, entusiasmado como muchos intelectuales europeos por la Revolución de Octubre, el filósofo alemán Ernst Bloch publicó su primera gran obra, *El Espíritu de Utopía*, que reedita modificada y ampliada cinco años después (para una presentación de esta obra puede verse de Esteban Krotz, “El inicio centenario del filosofar utópico de Ernst Bloch” en: *Devenires*, vol. xx, núm. 39, 2019). Pero más bien desilusionado por los primeros desvíos de la Revolución de Octubre, el agrónomo ruso Alexandr Chayanov publica en 1920 *Viaje de mi hermano Alexei al país de la utopía campesina* (en: Alexandr Chayanov y otros, *Chayanov y la teoría de la economía campesina*, Eds. Pasado y Presente, México, 1981; recientemente se volvió a editar esta utopía en el Fondo de Cultura Económica, México, 2018); en la misma época Yevgueni Zamiatin escribe la muchas veces editada antiutopía *Nosotros* (se publica por primera vez en 1924 en inglés y sólo hasta 1988 en la Rusia de la *glásnost* de Gorbachov).

En las muchas veces editadas novelas políticas *Una utopía moderna* (1905) y *Hombres como dioses* (1923) del escritor británico Herbert G. Wells se confrontan modelos capitalistas y socialistas de pensar el futuro. El filósofo austroisraelí Martin Buber explora en *Caminos de utopía* (Fondo de Cultura Económica, México, 2015 [orig. 1950]) las vías asociativas alternativas del cooperativismo y del anarquismo. La conferencia de 1967 “El final de la utopía” del filósofo alemán-estadounidense Herbert Marcuse se halla en varios lugares, por ejemplo, como capítulo en el libro con el mismo nombre, *El final de la utopía* (Ed. Planeta, Barcelona, 1986).

De las famosas e influyentes novelas antiutópicas del siglo xx se indican aquí solamente los títulos más conocidos, todos difundidos en varias ediciones e idiomas y casi todos llevados al cine (en este

contexto puede interesar el estudio de María Josefa Erreguerena Albaitero, *Resistencia al porvenir: las distopías en el cine hollywoodense*. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2011). El escritor británico-estadounidense Aldous Huxley publicó en 1932 *Un mundo feliz*, y en 1958, *Nueva visita a un mundo feliz*, siendo un contrapunto positivo su última novela, *La isla* (1962). Una interesante comparación ofrece la filósofa germanomexicana Ute Schmidt-Osmanczik, *Platón y Huxley: dos utopías* (Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, 1ª reimp.).

El escritor británico George Orwell publicó en 1949 su famosa obra *1984*. Alrededor del año de referencia, 1984, han surgido numerosos estudios y ensayos acerca de ella e inspirados por ella, por ejemplo, el número 75 de la revista mexicana *Nexos* (vol. VII, 1984) y el número 119 de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (año XXXI, 1984). También existen varias ediciones de la obra antiutópica del escritor estadounidense Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, publicada originalmente en 1953. La escritora canadiense Margaret Atwood publicó en 1985 *El cuento de la criada*, y en 2019, la secuela *Los testamentos*. Al otro lado de la cortina de hierro, el teórico socialista alemán Rudolf Bahro incluyó en su obra *La alternativa: contribución a la crítica del socialismo realmente existente* (Ed. Alianza, Madrid, 1980) la propuesta de una nueva Liga de los Comunistas relacionada con la supuesta necesidad de una nueva revolución para pasar del socialismo real existente al comunismo propiamente dicho.

### *Ideología, utopía, racionalismo y marxismo*

De *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, del sociólogo alemán Karl Mannheim, se publicó una nueva edición en 2019 (Fondo de Cultura Económica, México). Una reciente reedición en un solo volumen de *La sociedad abierta y sus enemigos*, del filósofo austrobritánico Karl Popper, es la de la Editorial Paidós (Barcelona, 2017). El ensayo “Utopía” de Karl Mannheim y la conferencia “Utopía y violencia” de Karl Popper se encuentran también en la obra arriba mencionada de Arnhelm Neusüss (1971). Una sugerente presentación crítica de las concepciones del primero de estos dos

autores mencionados constituye el capítulo correspondiente del libro *Teoría y práctica de la ideología*, del filósofo venezolano Ludovico Silva (Ed. Nuestro Tiempo, México, 1985 [orig. 1971]). Los textos “Ideología y utopía: el hombre del siglo XXI”, del filósofo y político francés Roger Garaudy, y “Del socialismo científico al socialismo utópico”, del filósofo español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, están incluidos en la obra arriba mencionada *Crítica de la utopía* (1981); el segundo ensayo que se acaba de mencionar fue reproducido como número 32 de la Serie Popular de Ediciones Era (México, 1981, 2ª ed.); posteriormente, su autor amplió algunas ideas al respecto en “Tercera Parte. Utopía” de su libro *Entre la realidad y la utopía* (Fondo de Cultura Económica, México, 1999).

Han sido mencionados en el texto del presente libro, el estudio del filósofo alemán Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (Siglo XXI Editores, México, 2012) y *Una lectura política de Julio Verne* del historiador francés Jean Chesneaux (Siglo XXI Editores, México, 1973). Aparte de muchos otros aportes referidos en otras secciones temáticas, son ejemplos significativos de los renovados debates actuales —conceptualmente explícitos y accesibles en castellano— la polémica entre el teórico literario estadounidense Fredric Jameson (“La política de la utopía”) y el historiador británico Perry Anderson (*El río del tiempo*, Ed. Biblioteca Virtual Omega, 2018; dicha publicación incluye el texto de Jameson mencionado al que responde Anderson). También destacan las propuestas del cientista político francés Miguel Abensour, “Utopía y democracia” (en: *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 2, núm. 6, 2003) y “Utopía: ¿Futuro y/o Alteridad?” (en: *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 46, 2009). Asimismo, resultan de interés dos análisis traducidos de la socióloga británica Ruth Levitas: “Florecimiento humano: ¿una agenda utopista?” (acompañado por una presentación y tres comentarios en la revista mexicana *Desacatos*, núm. 23, 2007) y “La esperanza utópica: Ernst Bloch y la reivindicación del futuro” (en la revista mexicana *Mundo Siglo XXI: Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional*, núm. 12, 2008).

Por último, pueden revisarse los textos incluidos en las antologías *Utopías: pasado y presente. A 500 años de Utopía de Tomás Moro* (Eduardo Piazza y otros, Eds. Instituto de Ideas, Universidad de la República, Montevideo, 2018) y *Utopías en tiempos de pandemia* (que constituye el número 149, de la revista madrileña *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 2020). Excelente información sobre investigaciones recientes y publicaciones vinculadas con el tema puede encontrarse en el portal electrónico de la Red Trasatlántica de Estudio de las Utopías, a cargo del historiador español Juan Pro Ruiz.

### *El pensamiento utópico de Ernst Bloch*

De la obra central de Ernst Bloch, *El Principio Esperanza* (tres volúmenes, original alemán 1954-1959), existen dos ediciones en castellano traducidas por el mismo Felipe González Vicén: Ed. Aguilar, Madrid, 1977-1980, y Ed. Trotta, Madrid, 2004-2007 (edición a cargo de Francisco Serra). Diversos aspectos de la obra de este filósofo alemán dedicado al estudio y la rehabilitación de la utopía se encuentran tratados en los volúmenes coordinados por el filósofo mexicano Sergio Pérez Cortés y los politólogos mexicanos Víctor Alarcón Olguín y César Cansino Ortíz, *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía* (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 1988) y por el especialista argentino en letras Miguel Vedda, *Ernst Bloch: tendencias y latencias de un pensamiento* (Herramienta Eds., Buenos Aires, 2007). El número extraordinario 41, de 1993, de la revista *Anthropos*, está dedicado a “Ernst Bloch: la utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento” y contiene también diversos fragmentos de su obra. Entre éstos últimos está también el importante ensayo “El hombre como posibilidad”, publicado anteriormente en la obra colectiva compuesta por obras de Ernst Bloch y otros, *El futuro de la esperanza* (Ed. Sígueme, Salamanca, 1973).

Introducciones sintéticas al pensamiento utópico del filósofo constituyen los artículos de la politóloga mexicana Araceli Mondragón, “Ernst Bloch: el peregrino de la esperanza” (en: *Revista Estudios Políticos*, octava etapa, núm. 4, 2005), del filósofo español Manuel

Sánchez y Sánchez, “El filósofo de la esperanza” (en: *Thémata: Revista de Filosofía*, núm. 41, 2009) y de Esteban Krotz, “Introducción a Ernst Bloch: a 125 años de su nacimiento” (en: *En-Claves de Pensamiento*, vol. 5, núm. 10, 2011). El sociólogo mexicano Luis Martínez Andrade y el filósofo mexicano José Manuel Meneses Ramírez han organizado el importante volumen *Esperanza y utopía: Ernst Bloch desde América Latina* (Taberna Libraria Editores, Zacatecas, 2012). Recientemente, tres números del boletín *El ejercicio de pensar* (19-21, 2022) del Grupo de Trabajo “Herencias y perspectivas del marxismo” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) se han ocupado de la obra de Ernst Bloch.

### *América Latina como lugar utópico*

Un esquema general de diversas etapas de la utopía en el continente latinoamericano se encuentra en el artículo del citado especialista uruguayo Fernando Aínsa, “Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica” (en: *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 13, 1984). Su texto incluido en la presente antología proviene de la introducción a un número monográfico de la revista *América* (Cuadernos del Centre de Recherche Interuniversitaire sur les Champs Culturels en Amérique Latine, 2004) sobre la utopía en América Latina. Información sobre vida y obra, así como muchos textos del sacerdote y revolucionario colombiano Camilo Torres contiene *Cristianismo y revolución* (Ediciones Era, 1970).

La cita del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro contenida en el capítulo 7 apartado “América Latina como lugar utópico” proviene de su artículo “La utopía Brasil” (en: Boletín *Plural*, segunda época, vol. XII, núm. 110, 1980); información sobre muchas ideas del polifacético antropólogo acerca del contexto sociohistórico de la época contienen su libro *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes* (Siglo XXI Editores, México, 2004, 14ª ed. [orig. 1971]), y el artículo “La ‘utopía salvaje’ de Darcy Ribeiro” publicado por el sociólogo argentino Andrés Kozel en la revista *Nueva Sociedad* (septiembre-octubre de 2019, núm. 283). Su sueño utópico sobre una

Venezuela “makiritarizada” en el año 2003 se publicó en 1973 en el periódico venezolano *El Nacional*.

El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda introduce su estudio sobre *Las revoluciones inconclusas en América Latina, 1809-1968* (Siglo XXI Editores, México, 1968) con consideraciones sobre la utopía. Una interpretación de Simón Bolívar como figura utópica constituye el premiado ensayo del etnólogo venezolano Miguel Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre de las dificultades* (Ed. Casa de las Américas, La Habana, 1977). El volumen *El utopismo socialista en América Latina, 1830-1893*, de la Biblioteca Ayacucho (Caracas, 1977), reunido por el historiador y sociólogo uruguayo Carlos M. Rama, contiene escritos utópicos de socialistas latinoamericanos del siglo XIX (Flora Tristan, Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento, Santiago Arcos Arlegui y José Ignacio Abreu e Lima) y textos relacionados con “proyectos utópicos en América Latina” de Robert Owen, Plotino Rhodakanaty, Víctor Considerant, Albert Kinsey Owen y Giovanni Rossi. Lo complementa la antología preparada por el mismo Carlos M. Rama y el ya citado Ángel Cappeletti, *El anarquismo en América Latina* (Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1990). También puede verse para esta temática la tesis doctoral del historiador francés Pierre-Luc Abramson, *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX* (Fondo de Cultura Económica, México, 1999).

Para el caso mexicano se cuenta con estudios panorámicos de los historiadores Gastón García Cantú, *El socialismo en México: siglo XIX* (Ediciones Era, México, 1984) y Carlos Illades, *Las otras ideas: estudio sobre el primer socialismo en México, 1850-1935* (Ediciones Era, México, 2008) y *En los márgenes: Rhodakanaty en México* (Fondo de Cultura Económica, México, 2019). Diversas ideas, obras y movimientos latinoamericanos se abordan en *Utopía y nuestra América* (Horacio Cerutti Guldberg y Oscar Agüero, coords., Ed. Aby-Yala, Quito, 1996). Una obra colectiva reciente sobre el tema ha sido organizada por el antropólogo mexicano José Eduardo Zárate, *Comunidades, utopías y futuros: debates para el siglo XXI* (Ed. El Colegio de Michoacán, Zamora, 2022).

Los importantes documentos reunidos por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla en *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina* (Nueva Imagen, México, 1981), la rebelión neozapatista iniciada en 1994 en Chiapas y los amplios debates recientes sobre el concepto andino del Vivir Bien/Buen Vivir y sobre el concepto mesoamericano correspondiente de la comunalidad demuestran cómo las civilizaciones originarias de la región, por más “negadas” que hayan sido desde hace medio milenio, siguen generando cuestionamientos profundos del modelo civilizatorio vigente. También ofrecen criterios para buscar *otros* modelos para organizar la vida individual y colectiva —económica, social, política y cultural— no simplemente como desarrollos alternativos, sino como alternativas de tipo utópico frente al desarrollo de una modernidad excluyente, denigrante y autodestructora.

En sus últimas obras, el filósofo mexicano Luis Villoro (por ejemplo, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007) se ocupó mucho de los impulsos teóricos y prácticos generados por los debates filosóficos y científico-sociales en torno al neozapatismo. Sin embargo, él mismo marcó siempre su distancia con el pensamiento utópico, como lo ha destacado su colega Guillermo Hurtado en la reseña del libro mencionado, publicada en el número 60 de la revista *Diánoia* (2008).

En las tres grandes eclosiones del pensamiento latinoamericano propio de la segunda mitad del siglo XX pueden reconocerse muchos impulsos de tipo utópico. En las diferentes versiones y actualizaciones de la teoría de la dependencia, base del pensamiento del Sur decolonial, se encuentran muchos elementos de la —en términos blochianos— “corriente fría” de la utopía, que han influido fuertemente las ciencias sociales y humanas del continente, y que se tuvieron que enfrentar y siguen enfrentándose a formaciones ideológicas enmascaradas como utopías (así el economista y teólogo alemán-cos-tarricense Franz J. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, ed. revisada y ampliada). También está presente tal “corriente fría” en la teología y la filosofía de la liberación, por ejemplo, en su denuncia del uso ideológico del cristianismo (así el filósofo e historiador argentino-mexicano Enrique Dussel,

en: *Religión*, Ed. Edicol, México, 1977), o en la recriminación de la adulteración y perversión de instituciones fundamentales de la modernidad realizadas por el pedagogo brasileño Paulo Freire (por ejemplo, en *Pedagogía del oprimido*. Ed. Tierra Nueva, Montevideo, 1970) o por el filósofo austriaco largamente afincado en México, Iván Illich en “La vaca sagrada”, “La sociedad desescolarizada” y “Energía y sociedad: la importación de una crisis”, contenidos en el volumen I de sus *Obras reunidas* (Fondo de Cultura Económica, México, 2015, 2ª reimp.).

Pero al mismo tiempo se aprecia aquí igualmente la “corriente cálida”, impulsora del sueño utópico. Ejemplos correspondientes a la teología de la liberación son los múltiples discursos sobre el Reino de Dios y la identificación de los pobres —los “empobrecidos” y “ninguneados”— como punto de partida para la reflexión teológica, por ejemplo, en la antología organizada por el teólogo y sociólogo mexicano Raúl Vidales y el teólogo portorriqueño Luis Nicolás Rivera-Pagán, *La esperanza en el presente de América Latina: Ponencias presentadas al II Encuentro de científicos sociales y teólogos sobre el tema “El discernimiento de las utopías”* (Ed. Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1983), y en los capítulos de la sección “Trascendencia y liberación histórica” de la clásica obra editada por los teólogos español-salvadoreños Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Ed. Universidad Centroamericana, San Salvador, 1991), así como en el libro del filósofo y teólogo argentino Rubén Dri, *La utopía de Jesús* (Ed. Biblos, Buenos Aires, 2000). Un estudio reciente con esta perspectiva ha sido publicado por el teólogo español Juan José Tamayo, *Invitación a la utopía: estudio histórico para tiempos de crisis* (Ed. Trotta, Madrid, 2012). Desde esta misma óptica, el teólogo brasileño Leonardo Boff ha problematizado repetidamente la dimensión ecológico-planetaria para el debate ético, por ejemplo, en *Virtudes para otro mundo posible. Hospitalidad: derecho y deber de todos* (Ed. Sal Terrae, Santander, 2006).

En la filosofía de la liberación se aprecia la misma exaltación y defensa irrestricta de la vida (Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid,

2011, 7ª ed.). El significado de la utopía desde una perspectiva latinoamericana es uno de los temas frecuentes del ya mencionado filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg (por ejemplo: *Presagio y tópica del descubrimiento: ensayos de utopía IV*, 2ª ed. corregida, Eds. Eón, México, 2007, y *Utopía es compromiso y tarea responsable: ensayos de utopía V*, Ed. Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Nuevo León/Centro de Altos Estudios e Investigación Pedagógica, Monterrey, 2010). También se han ocupado a menudo del tema mencionado el filósofo argentino Arturo Andrés Roig (véase, por ejemplo, Arturo Andrés Roig, ed., *La utopía en el Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito 1987, y el artículo de Fernando Aínsa, “La ‘utopía para sí’ de Arturo A. Roig”, en: *Cuadernos Americanos*, núm. 173, 2020) y la filósofa mexicana María del Rayo Ramírez (véase, por ejemplo, *Utopología desde nuestra América*, Eds. desde abajo, Bogotá, 2012).

Por su parte, las ideas teóricas y propuestas prácticas impregnadas de utopía del pedagogo Paulo Freire siguen generando debates, guiando experimentos educativos e interpelando muchas formas dominantes de docencia y comunicación. Varios de sus aportes se encuentran desarrollados en el *Diccionario Paulo Freire* (Danilo R. Streck, Euclides Redin y Jaime José Zitkoski, orgs., Ed. Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe, Lima, 2015). En la misma dirección apunta la propuesta señera de Iván Illich sobre “La convivencialidad”, contenida en su obra antológica arriba citada. De denuncias de las distopías realmente existentes y atisbos utópicos están atiborrados muchos textos del famoso escritor uruguayo Eduardo Galeano, de quien es la conocida definición: “La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Entonces, ¿para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar”.

## [8] PERSPECTIVAS: UTOPIÁS Y LIBERACIÓN

Diversos movimientos sociales de envergadura local-regional —como los movimientos indígenas, las movilizaciones antibélicas, los

llamados “indignados” o las organizaciones de apoyo a migrantes— y de alcance internacional-planetaria —entre ellos, por ejemplo, los Foros Sociales Mundiales, así como movimientos centrados de modo diverso e incluso cambiante, en la igualdad de género, la defensa o recuperación de la democracia, la interculturalidad, el cuidado transgeneracional del medio ambiente natural o en la descolonización intelectual, cultural y científica pendiente— han estado generando ideas, análisis, denuncias y propuestas de tinte utópico. A menudo éstas son expresadas sin mucha precisión conceptual y hasta entreveradas con moldes de pensamiento ideológicos, como puede observarse en las múltiples facetas del debate inagotable sobre el “desarrollo”. Un fascinante abanico de ideas y, ante todo, de ensayos prácticos para crear formas de vida inspiradas en modelos de carácter utópico han sido reunidos en el volumen colectivo editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta, *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo* (Ed. Icaria, Vilassar de Dalt, 2019).

Uno de los temas críticos estudiados cada vez más en textos, manifiestos y películas elaboradas con el fin de impulsar la reorganización de la economía, la tecnología, el poder público y privado y la vida cotidiana es la relación cultura-naturaleza o sociedad-medio ambiente. Dos novelas célebres han explorado de modo anticipatorio tal preocupación que ha crecido más y más desde la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro de 1992 hasta llegar al inicio planetario reciente de la lucha contra el cambio climático antropogénico. Como ha recordado también la pandemia coronavírica, tal relación no es algo exterior a los seres humanos, algo que implica no solamente la organización social y el orden simbólico, sino algo que afecta siempre también la naturaleza física de los mismos miembros de la especie humana. El escritor británico John Brunner ha narrado hace ya tiempo un futuro terrible a causa de la mala adaptación-apropiación del planeta por parte de los seres humanos en *El rebaño ciego* (Ed. Grupo AJEC, Granada, 2007). Una contraparte utópica la constituye la novela del escritor estadounidense Ernest Callenbach, *Ecotopia: diario íntimo y reportajes de William Weston* (Ed. Trazo, Zaragoza, 1980).

Una idea, a veces más ícono que noción explicada, más expresión de tendencia que instrumento analítico, que se halla con diferente grado de explicitación en todos los movimientos arriba mencionados, es la de los *derechos humanos*. En sí todavía no claro, a pesar de siglos de existencia de la idea de la dignidad de todos los seres humanos, opera como instrumento para revelar causas de desigualdad y, por tanto, de falta de libertad y de ausencia de hermandad-sororidad, así como para proyectar y emprender caminos para su realización.

Más allá de una colección de normas y acciones reclamables y prescripciones judicializables —que se han venido precisando y adaptando a las circunstancias socioculturales particulares y globales cambiantes—, puede leerse la famosa Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, así como los textos de los subsiguientes Pactos Internacionales de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y de Derechos Civiles y Políticos de 1966, y de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, como esbozos complementarios y todavía emergentes (necesitados de corrección intercultural, ampliación y profundización) de una organización social y cultural apropiada para permitir y promover la vida en sociedad digna y libre de todos los seres humanos en este planeta. En esta perspectiva argumenta el libro de Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana* (Ed. Aguilar, Madrid, 1980), el cual completa la crítica de la explotación, la expropiación y la depauperización con la crítica de la dominación, la opresión y la exclusión. Esta perspectiva la intentan cultivar varios estudios del autor del presente libro, entre ellos “El multiverso cultural como laboratorio de vida feliz” (en: *Alteridades*, vol. 13, núm. 25, 2003), “Sobre algunos vínculos entre la ciencia antropológica y los derechos humanos” (en: *Alteridades*, año 31, núm. 62, 2021,) y “América Latina a principios del siglo XXI: entre distopías y utopías” (en: *En-Claves del Pensamiento*, año XIV, núm. 62, 2020).

*UTOPIA*

es una publicación de la Coordinación General  
del Consejo Editorial CSH, de la UAM Iztapalapa.  
Se terminó de imprimir en noviembre del 2025  
en Servicios Publicitarios Pubdi, Callejón  
de San Antonio Abad núm. 84, Col. Esperanza,  
Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06840,  
Ciudad de México.

**Títulos de la  
Coordinación General  
del Consejo Editorial**

*Imperio, virtud e  
historia trascendental  
en Roma: Cicerón y  
Séneca, Francisco  
Miguel Ortiz-Delgado*

*Habitar la utopía  
modernista de Ciudad  
Satélite, Martha de  
Alba, Dante Busquets  
y Guénola Capron*

*Antropología simbólica  
y neurociencia, Juan  
Castaingts Teillery*

*Filosofía de la guerra.  
Modernidad y mundo  
contemporáneo,  
Teresa Santiago*

Esteban Krotz en esta nueva edición de *Utopía* revela, al tiempo que revisa, la tradición utópica que ha acompañado la historia de Occidente, que desde sus orígenes y diversas modalidades como la novela política, las manifestaciones populares o movimientos de rebelión, representa una forma de análisis precientífico de la vida humana en sociedad. Lejos de admitir que el término "utopía" equivale a lo irreal o fantástico, la tradición utópica contribuyó a la invención de las ciencias sociales en el siglo XIX.

Este volumen examina las principales utopías y antiutopías y observa a América Latina como un verdadero continente utópico. Las ciencias sociales contemporáneas se han definido, de una u otra manera, frente a la utopía como reflexión filosófica, obra literaria, movimiento rebelde y sueño diurno; pero la utopía, en todas sus formas, las desafía a comprenderse como herederas y catalizadoras del anhelo milenario de liberación total que motiva toda búsqueda de conocimiento e inspira en la práctica formas de organización social.

Acompaña a la obra una amplia antología de voces utópicas con textos clásicos de Platón, Moro, Campanella, Saint-Simon y Marx, además de otros menos conocidos como Münzer, Cabet, Fourier, Owen, Weitling, Kropotkin y Bloch. Desde la mirada latinoamericana se incorporan los textos de Fernando Aínsa, Camilo Torres y Darcy Ribeiro. Finalmente, una oportuna bibliografía comentada completa esta obra que en su conjunto es una renovada invitación a la utopía.

ISBN: 978-607-28-3502-3



9 786072 183502 3



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA