

## La función esencial de la utopía

### The Essential Function of Utopia

*Dina Picotti*<sup>1</sup>

#### Resumen

La resonancia que ha tenido hasta la actualidad la obra *Utopía* de T. Moro, nos conduce a reconsiderar que lo utópico se refiere a un aspecto fundamental de la esencia humana, el ámbito de la creación imaginativa, que siempre trasciende a la realidad y le permite orientarse a proyectar y alcanzar otras posibilidades. Filósofos tales como Kant, Marx y Ricoeur se refirieron en diferentes aspectos a este carácter central de la utopía. Otros autores mencionaron su presencia en el imaginario de los pueblos, en particular en Nuestramérica, como forma de resistencia y demanda de reconocimiento.

**Palabras claves:** Utopía; Imaginario; Movimientos sociales; Buen vivir.

#### Abstract

The work *Utopia* of T. More refers to a fundamental aspect of human nature, the scope of imaginative creation that always transcends reality and permits us to project and achieve other realizations. Philosophers such as Kant, Marx and Ricoeur referred to this central character of utopia. Other authors mentioned its presence in the peoples' imaginary, especially from Our America, as a form of resistance and demand of recognition.

**Keywords:** Utopia; Imaginary; Social Movements; Good Living.

---

1. Universidad Nacional de Gral. Sarmiento, Buenos Aires, Argentina.

<dpicotti@retina.ar>.

Ante este 500 aniversario de la publicación en 1516 de *Utopía. Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía* de Tomás Moro y la fuerte resonancia que ha tenido la obra, no solo en el ámbito de la filosofía política sino en general, nos caben por cierto algunas reflexiones, en diálogo desde nuestra actual situación y sus exigencias con esta tradición, que nos llega y también nos constituye.

Sabemos que este libro consta de dos partes. La primera es un diálogo que gira principalmente en torno a varias cuestiones filosóficas, políticas y económicas en la Inglaterra contemporánea al autor y la segunda es la narración que uno de los personajes del diálogo realiza de la isla de Utopía. Al nombre de esta, creado por el autor, se le atribuyen dos orígenes, ambos del griego: uno emplearía el prefijo *ou*, que significa “no” y el otro *eu*, que significa “bueno”, en ambos casos seguidos de la palabra *topos*, que se traduce como “lugar”. Tomás Moro se refiere a una comunidad ficticia con ideales filosóficos y políticos, entre otros, superadores a los de las comunidades de su época, mediante la narración y descripción que realiza de dicha comunidad un explorador, llamado Rafael Hythloday –que algunos traducen por Jitlodeo o Hithlodeo–, al regresar a la sociedad medieval europea. Se trata de una comunidad pacífica, que establece la propiedad común de los bienes, en contraste con el sistema de propiedad privada y la relación conflictiva entre las sociedades europeas contemporáneas. A diferencia de las sociedades medievales, las autoridades son determinadas mediante el voto popular, aunque con importantes diferencias con respecto a las democracias del siglo XX. La obra contiene numerosas alusiones a los pensamientos del filósofo griego Sócrates, expuestos en *La República* de Platón, donde se describe asimismo una sociedad idealizada.

Más allá de la estructura y pretensiones de la obra, es de observar que el título mismo se refiere a un aspecto fundamental de la esencia humana, el ámbito de la creación imaginativa, que siempre trasciende a la realidad y le permite orientarse a, proyectar y alcanzar otras posibilidades, en tanto abierto por su espíritu a todo lo que es, como ya afirmaba Aristóteles<sup>2</sup>.

---

2 Dice Aristóteles (1978): “[...] por el alma el hombre es todas las cosas”.

Cuando Kant en su *Crítica de la razón pura* (1962) analiza la subjetividad humana, reconoce la imaginación como la oscura raíz en la que se insertan las otras dos facultades, sensibilidad e inteligibilidad, que le permite al hombre una función productiva, desplegando posibilidades de lo que se le manifiesta. Es así que el imaginario social, como bien observa P. Ricoeur (1984), se despliega en dos funciones esenciales, la ideología y la utopía, que desempeñan un papel decisivo en nuestra forma de ubicarnos en la historia, es decir, de relacionar las expectativas orientadas al futuro, las tradiciones heredadas del pasado y las iniciativas en el presente. Ambas dieron lugar a diferentes funciones y significados, que se pueden identificar en su uso legítimo o distorsionado, en su aspecto positivo o negativo, en su función constructiva o destructiva.

El término “ideología”, empleado originariamente por los filósofos franceses para referirse a las ideas conformadas por el espíritu humano, se populariza en los escritos del joven Marx (1969 [1845]; [1846]) con el sentido peyorativo de distorsión o simulación a través de la metáfora fotográfica de la inversión de la imagen en un cuarto oscuro, en tanto ofrece una imagen invertida de la realidad. En este sentido preciso, tomado de Feuerbach, de percibir la religión como distorsión–disimulación de lo real, por cuanto los predicados humanos serían proyectados a un sujeto divino imaginario, Marx ve el modelo de todas las inversiones de carácter ideológico. Según este sentido más general hay primero una vida real de los hombres, su praxis, y luego un reflejo de ella en el imaginario en el que se falsifica, que es la ideología, de allí que la tarea revolucionaria consista en hacer parar sobre sus pies a un hombre que camina sobre su cabeza.

Sin embargo, tal inversión no resulta comprensible si no se admite en la estructura misma de la acción una mediación simbólica que pueda pervertirse, un imaginario co–extensivo al proceso mismo de las praxis. Un segundo nivel de la ideología se presenta como justificación o legitimación, al cual se acercó el mismo Marx al afirmar que las ideas de la clase dominante se imponen haciéndose pasar por ideas universales; toda dominación trata de justificarse y para ello recurre a nociones pasibles de aparecer como universales, o sea válidas para todos, y la función retórica del lenguaje responde a esta exigencia, porque se requiere persuadir, legitimar

la autoridad, dado que la pretensión de legitimidad de un sistema de poder supera la inclinación a creer en su legitimidad natural. Un tercer nivel y más profundo del fenómeno ideológico descansa en su función de integración; difundir la convicción de que los acontecimientos fundacionales, que suelen conmemorarse, son constitutivos de la memoria social y a través de ella de la identidad de la comunidad, gracias a la imagen estable y duradera que se da de sí misma. Tal función básica de integración se perpetúa a través de los otros dos niveles, el de legitimación y de disimulo, aunque pueda también corromperse transformándose en una creencia colectiva sustraída a la crítica. Esas tres funciones de la ideología constituyen una interpretación de la vida real.

Contra poniéndose a la ideología, la función de la “utopía” es la de proyectar la imaginación fuera de lo real, en un afuera que es también un ninguna parte y ningún tiempo (ucronía). Su función se muestra de este modo complementaria a la de la ideología: si esta preserva y conserva la realidad, la utopía la cuestiona. Es un ejercicio de la imaginación para pensar otro modo del ser social, que la historia de las utopías ha reivindicado en todos los ámbitos de la vida en sociedad: otro modo de existencia familiar, de economía, política, religión, etc., produciendo también proyectos opuestos entre sí porque el orden tiene muchos contrarios. La utopía constituye entonces la réplica más radical a la función integradora de la ideología. Si la función central de esta es la legitimación de la autoridad, la utopía cuestiona una manera de ejercer el poder; pretende ser una escatología realizada de lo que el cristianismo ubica al final de la historia.

Este carácter radical de la utopía tiene también sus debilidades. Una patología inversa a la ideológica, provoca un salto a lo otro haciendo desvanecerse la realidad misma en pos de esquemas perfeccionistas, por último irrealizables. Una lógica del todo o nada reemplaza a una lógica de la acción que sabe que lo deseable y realizable no coinciden y que la acción engendra contradicciones ineludibles, lo cual conduce a algunos a refugiarse en la escritura o encerrarse en la nostalgia del paraíso perdido y a otros a matar sin discriminación. Frente a estas caricaturas es preciso encontrar su función liberadora, la de mantener abierto el campo de lo posible, impedir

que el horizonte de expectativa se fusione con el campo de la experiencia, conservando la distancia entre esperanza y tradición.

A su vez se verifica en el imaginario social el entrecruzamiento entre ideología y utopía, la tensión entre una función de integración y una de subversión. Porque pareciera que solo podemos alcanzar conciencia del poder creador de la imaginación en una relación crítica con sus formas patológicas: que siempre necesitamos de la función fundamental de la utopía de contestación y proyección radical de un más allá, a fin de conducir una crítica también radical de las ideologías, y lo recíproco, apelar a la función sana de la ideología, la de integración, su capacidad de proporcionar a la comunidad histórica su identidad, porque para poder soñar con un más allá hace falta haber conquistado una identidad narrativa mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de que procedemos.

Como frecuentemente se ha observado, el imaginario de casi todas las sociedades aparece poblado de referencias a territorios fantásticos y paradisiacos. Pueblos de todas las partes del mundo, independientemente de su tipo y grado de cultura, han soñado siempre con sociedades perfectas para vivir y lo han manifestado en diversos tratados que pasaron a la historia con el nombre de utopía. La tendencia utópica es un rasgo de la humanidad proveniente de la dimensión imaginativa que nos constituye, impulsándonos a trascender la realidad dada.

Existen por ello numerosas descripciones de Estados y sociedades ideales, generadas por el cruce de la creencia paradisiaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mito helénico de la ciudad ideal en la tierra. Aunque en culturas orientales como el taoísmo, el budismo o la filosofía musulmana se presentan planteos utópicos, es en el mundo occidental donde se encuentra una mayor profusión de utopías y donde se bautizó con esta palabra a este tipo de tratados tras la obra de Tomás Moro. La razón de este predominio puede deberse a la influencia de la cultura cristiana para resolver la tensión entre el mito divino y el mundano a través de un cielo en la tierra, que es finalmente a lo cual tienden todas las utopías; también a la particular situación vivida por Europa en los años de predominio de estas obras a finales del siglo XV y principios del siglo XVI, en el paso de una época feudal –cruce de diferentes culturas y

creencias— de la Edad Media, hacia una estatal, humanista y erudita como el Renacimiento. En ese contexto de cambio aparecen las utopías occidentales como luz de guía para la sociedad; modelos a los que se ha de intentar llegar, a medio camino entre la esperanza y la imaginación, entre el escapismo y la crítica a la realidad social. Florecen ante situaciones de crisis como esta y reflejan las preocupaciones y los cambios sociales y culturales de su momento histórico, evolucionando a medida que lo hacen las sociedades. A esta situación de crisis se suma el impacto producido en el mundo occidental por los descubrimientos de nuevas tierras a finales del siglo XV y las fantasiosas historias que desencadenaron, como por ejemplo la de la tierra de El Dorado.

Algunos autores, como Pierre-Luc Abramson (1999), destacaron el vivo y fecundo lazo que se mantuvo entre América y la utopía durante el siglo XIX a través de cuatro aspectos: la relación de los teóricos del socialismo con América Latina; el eco de las revoluciones de 1848 en nuestros países; la participación de países latinoamericanos en esta oleada revolucionaria y, por último, las tentativas comunitarias de erigir mundos nuevos en el Nuevo Mundo. Se trata pues de un valioso aporte en la defensa de la utopía como factor de progreso humano

Otros estudiosos, como Ricardo Melgar Bao (1994), se han referido con razón a las utopías indígenas, en la lucha sostenida de los pueblos indios poniendo en cuestión el paradigma del Estado-nación, la ficción jurídica que pretende normar un sujeto cultural tendencialmente homogéneo que niega la pluralidad de las entidades étnicas, teóricamente y/o de hecho. Las viejas ideologías del nacionalismo cultural y del populismo, que justificaron a su manera políticas integracionistas; los proyectos de reforma agraria y educación rural, que han sido incapaces de responder a las crecientes demandas de las etnias nativas, y en la actualidad, el desarrollo, la unidad étnico-cultural y la democracia han perdido mucho el sentido utópico que antes los inspiraba.

Uno de los planteos más significativos desde el ámbito latinoamericano es el surgido como utopía del “Buen vivir” (Vanhulst, J. y Beling, A. 2013), en respuesta a los problemas vitales de la vida colectiva. El discurso del “Buen vivir” se construyó como un modelo cultural moderno alternativo

–autónomo y racional–, con una utopía propia. A partir de sus orígenes autóctonos, fue teorizado en la esfera académica y traducido en principios normativos que han permeado progresivamente la esfera política, particularmente en Ecuador y Bolivia. Se inscribe abiertamente en una corriente crítica frente al modelo cultural dominante y formula respuestas específicas para los problemas centrales de la vida colectiva, en particular el problema de la sustentabilidad. Se puede inscribir en las dinámicas dialógicas globales –interculturales– que buscan resolver los grandes problemas de la vida colectiva y considerar sus aportes, alcances y límites, pero también sus relaciones con otros modelos culturales modernos. Para entender lo que implica el “Buen vivir”, que no puede ser simplistamente asociado al “bienestar occidental”, hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades originarios; planteamiento que también se cristaliza en la Constitución de Bolivia. Ello no significa negar la posibilidad de propiciar la modernización de la sociedad, particularmente incorporando en la lógica del “Buen vivir” muchos y valiosos avances tecnológicos.

Por ello, una de las tareas fundamentales recae en el diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad. En la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas, en las sociedades indígenas no existía el concepto de desarrollo, tal como nos recuerda el indígena amazónico Carlos Viteri Gualinga. A esta conclusión se arriba confrontando los temas del llamado desarrollo con experiencias del “Buen vivir”, recuperadas de prácticas concretas de algunas comunidades indígenas. En su cosmovisión no existe la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior, la visión de un estado de subdesarrollo a ser superado, ni tampoco un estado de desarrollo a ser alcanzado. No existe, como en la visión occidental, esta dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Para los pueblos indígenas tampoco se da la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia. El mejoramiento social es una categoría en permanente construcción y reproducción; en ella está en juego la vida misma.

Siguiendo con este planteamiento holístico, por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el "Buen vivir", los bienes materiales no son los únicos determinantes. Hay otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e, incluso, espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. El "Buen vivir" aparece como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, pero ha perdido terreno por efecto de las prácticas y mensajes de la modernidad occidental. Su aporte, sin embargo, sin llegar a una equivocada idealización del modo de vida indígena, nos invita a asumir otros "saberes" y otras prácticas.

La misma identidad como unidad en la diversidad se plantea como utopía en América Latina. Ella está en el horizonte, dice Fernando Birri. "Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar", responde Eduardo Galeano.

Según afirma Juan Escalante Rodríguez (2012, 49):

El camino de la posmodernidad ha intentado dar muerte a los postulados culturales y epistémicos que la modernidad instituyó como hegemonía. Más allá de no creer en la razón, en sus discursos, la posmodernidad decreta el fin de la historia, de las identidades nacionales y, por ende, de las utopías de liberación nacional (véase Lipovetsky, 1994; Gianni, 1986). El futuro no es necesario. El pasado tampoco lo es. Se trata de dilatar el presente (Santos, 2006) a la manera de Kant para vivir en un tiempo eterno. A estos embates contra los fundamentos de la modernidad han respondido varios autores –entre ellos, Magallón (2006) y Hinkelammert (2008), quienes además proponen la reivindicación de la utopía latinoamericana– que proponen una modernidad no eurocéntrica, una modernidad alternativa, concentrando en la diversidad una utopía que Leopoldo Zea (1974) hizo trascender en el debate entre universalismos y particularismos con el discurso de la unidad en la

diversidad, basado en la teoría nominalista (véase Rovira, 2004, s. a.; Zea, 1948), discurso que se ha llevado a la praxis para la liberación en los países de Latinoamérica.

A pesar de los impulsos posmodernos, en México, al igual que en otros países con fuerte tradición prehispánica, las resistencias y utopías indígenas mantienen una sensible presencia. Desde los años setenta, las diversas publicaciones sobre la cuestión indígena han abordado con frecuencia las cosmovisiones y teologías que reivindican su relación con la palabra y la naturaleza. Se ha suscitado, desde diferentes espacios, una dialéctica entre teorías distintas de las científicas y se ha trabajado en una práctica alterna a la capitalista (Wallerstein, 1998).

En toda esta larga referencia de Juan Escalante Rodríguez se deja en evidencia que la realidad histórico-social es la que determina y sitúa a los movimientos sociales como lugares de expresión utópica. Estos, sobre todo los indígenas en América Latina, han enseñado desde la palabra y la resistencia, entre otras cosas, la unidad en la diversidad, no solo como teoría nominalista, sino como propuesta práctica de estos pueblos. Los movimientos sociales son la punta de lanza para pensarnos en utopías, ya que el pensamiento utópico puede aterrizar también en sueños hegemónicos. Es mejor pensarnos en futuro, que el mundo se construya en sueños, proyectos, sociedades, en interrelaciones de alteridad y nostridad con la naturaleza. La declaración de la Selva Lacandona, que construye utópicamente su propuesta ontológica, bien puede iluminar ese camino:

Y entonces nuestra pequeña historia es que nos cansamos de la explotación que nos hacían los poderosos y pues nos organizamos para defendernos y para luchar por la justicia. Al principio no somos muchos, apenas unos cuantos andamos de un lado a otro, hablando y escuchando a otras personas como nosotros. Eso hicimos muchos años y lo hicimos en secreto, o sea, sin hacer bulla.

[...] Porque mientras lo piensan, les decimos que hoy, en el sexto mes del año de 2005, los hombres, mujeres, niños y ancianos

del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ya nos decidimos y ya suscribimos esta Sexta Declaración de la Selva Lacandona, y firmaron los que saben, y los que no, pusieron su huella, pero ya son menos los que no saben porque ya se avanzó la educación aquí en este territorio en rebeldía por la humanidad y contra el neoliberalismo, o sea, en cielo y tierra zapatistas.

Y ésta fue nuestra sencilla palabra dirigida a los corazones nobles de la gente simple y humilde que resiste y se rebela contra las injusticias en todo el mundo (EZLN, 2005).

El principio de la unidad del Continente es uno de los *leitmotiv* del discurso utópico latinoamericano (Aínsa, F. 2010) y ha operado como catalizador de toda definición de la identidad cultural de la región, a la que se percibe como una, más allá de su diversidad. Aunque formulado en forma diferente en cada uno de los sucesivos modelos filosóficos, ideológicos o literarios que han pautado el proceso histórico de nuestra América, ese principio ha sido siempre el mismo: definir lo americano y proyectar un futuro mejor a partir de su unidad política, cultural o económica.

## Bibliografía

- Abramson, Pierre-Luc. 1999. *Las utopías sociales de América Latina en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aínsa, Fernando. 2010. La unidad de América Latina como utopía. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-unidad-de-america-latina-como-utopia/html/22964056-4b1a-11e0-8772-00163ebf5e63\\_5.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-unidad-de-america-latina-como-utopia/html/22964056-4b1a-11e0-8772-00163ebf5e63_5.html)
- Aristóteles. 1978. *De anima*. Madrid: Gredos.
- Escalante Rodríguez, Juan de Dios. 2012. La identidad como utopía en América Latina. Palabra y movilización de los pueblos indígenas. *La Colmena*, 75 (julio-septiembre): 49-58.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). 2005. Sexta declaración de la Selva Lacandona. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es>.

- Hinkelammert, Franz. 2002. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Kant, I. 1962. *Kritik der reinen Vernunft*. (Introducción). Hamburg: Meiner.
- Magallón Anaya, Mario. 2006. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Marx, C. 1969 [1845]. *Thesenüber Feuerbach*. En Marx-Engels, *Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, C. 1969 [1846]. *Die deutsche Ideologie*. En Marx-Engels, *Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag.
- Moro, Tomás. 2012. *Utopía. Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía*. Introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza Editorial.
- Melgar Bao, Ricardo. 1994. Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina. *Cuadernos Americanos*, Nueva época (México, Universidad Nacional Autónoma de México), año VIII, vol. 1, 43: 64-79 (enero-febrero). Disponible en: *Pacarina del Sur*. Revista de pensamiento crítico latinoamericano. <http://www.pacarinadelsur.com/las-utopias-indigenas-y-la-posmodernidad-en-america-latina>
- Ricoeur, Paul. 1984. La ideología y la utopía: dos expresiones de lo imaginario social. En *Educación y política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO virtual.
- Vanhulst, Julien y Adrián E. Beling. 2013. El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad. *Revista Latinoamericana Polis*, v. 12, 36: 497-522. Disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/polis/v12n36/art22.pdf>
- Wallerstein, Immanuel. 1998. *Utopística*. México: Siglo XXI.