

La Teoría Política Contemporánea frente a la Utopía. Razones de un divorcio

Gaston Souroujon

Universidad Nacional del Litoral/Universidad Nacional de Rosario

*“Se echó al monte la utopía perseguida por lebreles que se criaron en sus rodillas”
(Utopía- J. M. Serrat)*

1 Introducción

Como gran parte de los categorías específicas de las ciencias sociales, el término utopía ha trascendido las fronteras del lenguaje especializado introduciéndose en el universo del discurso cotidiano, universo en el cual se engalana a la utopía con las mejores ropas, se adorna con una connotación positiva e incluso deseable, atada a proyectos emancipadores, movimientos progresistas y a las construcciones culturales y poéticas que más seducen a los “biempensantes”. Sin embargo, una parte importante de la tradición de discurso de la teoría política, ha dado la espalda a este concepto, ha advertido ciertos peligros que anidan en las características estructurales propias del género utópico. Razón por la cual, no sólo desde el pensamiento conservador, sino desde los distintos y heterogéneos puntos cardinales de la teoría política del siglo XX abundan más las críticas a la utopía que su recuperación. En esta oportunidad me interesa realizar una revisión de las críticas que provienen de tres tradiciones distintas de la teoría política, la marxista, la liberal, y la articulada por la teoría de Arendt. Evidentemente estas perspectivas atacan a la utopía por distintos motivos, múltiples cuestionamientos que pueden explicar la casi desaparición de este género en el siglo XX. Sin embargo, antes de comenzar a deslindar estas lecturas consideramos necesario para la comprensión de las mismas, responder qué es la utopía, cuáles son los rasgos que la definen, y cuáles son los cambios y modulaciones de este género a lo largo del tiempo.

La utopía puede ser comprendida como un género de la literatura política, tal como el dialogo filosófico, el panfleto, el tratado. Género que tiene sus particularidades, ciertos rasgos que permiten diferenciarla conceptualmente de algunos tópicos emparentados como la edad de oro, la tierra de Jauja, etc. no obstante, es legítimo reconocer la porosidad de esta frontera. Zona gris que se agiganta con la aparición de elementos utópicos en otros géneros de literatura política, sin embargo tal como (Trousseau, 1995, p. 28) advierte, así como los elementos trágicos de una obra no la definen necesariamente como tragedia, los elementos utópicos no la definen como utopía. Estos elementos comunes que definen al género son los que perviven en las distintas metamorfosis que a lo largo de los siglos presentó la utopía. Resemantizaciones históricas que en su monumental obra Manuel y Manuel (1997) definen como constelaciones. Sin duda pecando de reduccionismo nos parece relevante comentar las características de las tres constelaciones que consideramos más relevantes, antes de introducirnos en los rasgos medulares del género:

1) *Las utopías renacentistas*¹: A pesar de que podamos encontrar antecedentes de utopías en Platón y su descripción de la legislación perfecta en *La República*, el origen de la utopía nos remonta al Renacimiento, particularmente a las obras de Moro², Campanella, Bacon. Obras en las que se puede detectar los dos paradigmas que constituyeron las utopías en este contexto (ver Bazcko, 1989, p. 7): en primer lugar la descripción de la legislación ideal, siguiendo el modelo platónico. En segundo lugar, el viaje imaginario en el que por azar el personaje descubre una tierra nueva, influenciado seguramente por el descubrimiento de América³. Estas utopías suponen la descripción detallada de una ciudad armónica, ideal, capaz de permitir a sus habitantes vivir en un estado de felicidad, de *buena vida*. Ciudad que se erige en oposición a la existente. Es la representación de una alteridad social (Baczko, 2005, p. 69), un paraíso terrenal radicalmente distinto al existente (Manuel, 1982, p. 104) que contiene y funciona como una crítica, una ruptura con las costumbres, la política, la economía imperantes en la época. Las utopías es un no lugar (*u-topos*) que como el mismo Tomás Moro explicita, es a la vez un feliz lugar (*eu-topos*). No hay en estas utopías un sentido revolucionario, ni siquiera un interés por su realización efectiva, las utopías no eran escenarios que se realizarían en la historia, no implicaba ninguna actividad (Shklar, 1982, p. 143). El artilugio del viaje imaginario posibilita pronunciar la imagen de un distanciamiento espacial, que permite a la ciudad ideal situarse en un universo paralelo distinto. Su difícil acceso, su lejanía, nótese que mayormente su descubrimiento es obra de azarosos naufragios, hacen que ésta no se encuentre corrompida por las costumbres y tradiciones de las ciudades existentes. Recurso de viaje imaginario también presente en las anti-utopías del siglo XVII y XVIII, en donde se combina la sátira crítica a las sociedades y a las construcciones utópicas de la época, al mostrar las consecuencias desastrosas de la realización de estas últimas (Baczko, 1989, p. 330). El ejemplo paradigmático de éstas es *Los viajes de Gulliver* de Swift y *Aline y Valcour* del Marques de Sade. Estas utopías renacentistas, allende que describan sociedades pre cristianas o no cristianas, se enfrentan a los problemas propios del cristianismo en un escenario próximo a la secularización.

2) *Las ucronías de la modernidad*: Durante el siglo XVIII se produce una de las modulaciones más significativas en la historia de las utopías, la concurrencia de la ciudad ideal con la historia. El primer vestigio fue la aparición de la obra de Mercier (2016) *El año 2044*, en la cual el personaje se queda dormido y despierta siete siglos después en el siglo XXV en París. No obstante, en esta obra el tiempo aún funciona de la misma manera que el espacio en las utopías renacentistas, es decir aísla a la sociedad imaginaria de la real, somos testigo de la aparición de un nuevo elemento que luego en los años posteriores será clave: la idea de progreso, la ciudad futura es el resultado del progreso indefinido que el esclarecimiento de la razón introduce (Baczko, 1989, p. 123). Esta resemantización se puede apreciar especialmente en el contexto de la naciente sociedad industrial del siglo XIX cuando, tal como leemos en las obras de los socialistas utópicos, Fourier, Owen y Saint Simon, la utopía se convierte en fruto de predicciones a partir de teorías científicas, la ciencia descubre la legalidad que gobierna la historia y presenta el carácter ineludible de las nuevas ciudades (Baczko,

¹ Estos argumentos fueron desarrollados con mayor profundidad en Souroujon (2013).

² Como argumenta (Trousson, 1995, p. 26) la utopía constituirá un género monogénesis, es decir a partir de una obra, la de Tomás Moro, se articula oficialmente un género, y a su vez se definen las obras anteriores.

³ “Almirante- Ya te expuse cómo di la vuelta al mundo entero y cómo finalmente llegué a Trapobana. Aquí me vi obligado a saltar a tierra y me escondí en un bosque por miedo a sus habitantes... 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” (Campanella, 2005, p. 143).

2005, p. 72). La utopía ya no es más aquel no lugar ahistórico, por fuera de la cronología temporal, sino que se liga a una secuencia histórica de la cual es consecuencia, lo que imprimió al pensamiento utópico un activismo ajeno en el período anterior. Allende las grandes diferencias, lo que motoriza las ucronías es la resolución de la crisis de la naciente sociedad industrial, en la que estaba sumergido el hombre en su lucha por encontrar satisfacción en su trabajo y relaciones emocionales (Manuel y Manuel, 1997, p. 581). En consecuencia, contrariamente a las anteriores, son utopías totalmente seculares, aunque paradójicamente motorizarían movimientos milenaristas y apocalípticos (Manuel y Manuel, 1997). Las ucronías hacen que las ciudades ideales no sean meras quimeras fruto de la imaginación de los escritores, como aún lo era *L'an 2440*, sino que se constituyen en destinos inevitables, por el progreso de la razón. Los científicos toman el lugar que antaño ocupaban los profetas presagiando la llegada de la nueva sociedad⁴. Este entusiasmo por los logros de la ciencia y el avance de la razón puede vislumbrarse en la obra de Saint Simon, en donde la ciencia se muestra como capaz de descifrar las leyes sociales para un nuevo sistema político sin contradicciones (Servier, 1996, p. 73). Asociación entre utopía y ciencia que, tal como veremos, a mediados del XIX comienza a disolverse con los escritos de Marx y Engels.

3) *Las distopías o anti-utopías de la contemporaneidad*: Si bien ya desde el siglo XVIII la utopía había sido objeto de críticas y sátiras, desde los inicios del siglo XX somos testigo de una producción literaria creciente que desde distintos paradigmas presentaba los temores y amenazas que iban asociados a esas ciudades ideales del futuro, producción que se incrementa en la posguerra tras las experiencias de los campos de concentración, los totalitarismos, la bomba atómica, y la tecnificación de la vida. H. G. Wells con su obra *La Máquina del Tiempo* constituye el primer antecedente de este género, que se extenderá hasta la actualidad no sólo en escritos sino también en la producción cinematográfica⁵. Los paradigmas más representativos de estas distopías son el político, cuyo mayor exponente es *1984* de Orwell y el científico, *Un mundo feliz*, de Huxley. En tanto que el primero describe la opresión individual que resulta de un gobierno totalitario, el segundo nos presenta esta opresión individual fruto del dominio de una tecnología que rige todos los ámbitos cotidianos. Las distopías muestran el lado oscuro del sueño utópico en donde la ciudad del futuro, fruto de la evolución del escenario presente, es una amenaza siempre latente. Más allá de las diferencias un elemento común de este género es que el autor nos relata la obra desde dentro, el personaje principal siempre está inserto en el seno de la maquinaria opresiva, el momento de esperanza, en consecuencia se encuentra por fuera de las fronteras de la ciudad en aquellos desterrados, rebeldes, conspiradores, que rechazan el orden y la normalización (Trousson, 1995, p. 315).

Obviamente la somera descripción precedente excluye una gran variedad de modulaciones y transformaciones que afectaría al género durante siglos, y que hacen a su riqueza y complejidad. Ahora bien, allende estas modificaciones consideramos que la utopía posee un conjunto de características propias que trascienden el tiempo y espacio, que es factible encontrar tanto en las utopías religiosas del siglo XVI como en las científicas del XIX, y que la literatura distópica recupera, aunque con una

⁴ Lasky observa que esta confusión entre profetas y utopistas ya puede rastrearse en el seno de la revolución inglesa con los movimientos milenaristas (Lasky, 1985).

⁵ Estamos hablando de una tradición cinematográfica que frecuentemente recurrió a la idea de un futuro apocalíptico como consecuencia del desarrollo tecnológico, desde *Metrópolis* de Lang hasta *Matrix* de los hermanos Wachowski, pasando por *Blade Runner* de Scott (Castro Orellana, 2009, p. 141).

valoración inversa. El reconocimiento de estas características es imprescindible para luego comprender el alejamiento crítico de las distintas tradiciones políticas:

a) El rasgo central de la Utopía, aquello que le otorga legitimidad como tal es la búsqueda desinteresada de una comunidad que refleje integralmente lo bello, lo bueno y lo verdadero (Baczko, 2005, p. 65), en la cual los distintos valores de la vida humana no entren en tensión, sino que se articulan, se complementan entre sí, permitiendo la realización de todos ellos. Una comunidad radicalmente distinta de la que se parte y a la que se pretende criticar, que permite concretar un escenario de felicidad colectiva. La utopía como estadio perfecto invalida cualquier evolución ulterior, ante un escenario ideal cualquier cambio es un elemento de corrupción, en consecuencia, más allá de la constelación a la que pertenezca, la ciudad utópica carece de futuro, es radicalmente estática, como asevera Berlin: “[...] nada se modifica en ellas, pues han alcanzado la perfección: no hay necesidad de novedad o cambio; nadie puede querer modificar una situación que satisface todos los deseos humanos naturales” (2002, p. 68). Paradójicamente la utopía es el reino donde ya no pueden pensarse utopías, un indicador del éxito de una ciudad ideal es que en ella ya no se reflexiona en torno a las posibles ciudades ideales alternativas.

b) Si bien en muchos casos las utopías son expresiones de las angustias y el malestar social, a diferencia de otras construcciones del imaginario social como el mito político, o el ritual, ésta es un producto intelectual de literatos y científicos. Razón por la cual muchas de las sociedades diagramadas en las utopías tienen nombre y apellido, los falansterios de Fourier, la isla de Moro. Más aún, como intuye Lasky (1985, p. 29), la mayoría de estos intelectuales se visualizaron a sí mismos como las cabezas de estas ciudades felices⁶. No obstante ser producto de la imaginación de intelectuales, las utopías suponen el reino de la razón, todas las actividades en la ciudad ideal son reguladas racionalmente con el fin de permitir el desarrollo de las virtudes, la satisfacción de las necesidades esenciales, y la autotransparencia de la sociedad. Una sociedad autotransparente en donde todos los fines con sus medios y acciones, donde todo el entramado de relaciones sociales, son conocidos por todos, donde no es concebible la idea de secreto, de lo oculto. La distopía de Zamiatin *Nosotros* (2008) publicada en 1920, y antecedente directo de Orwell, representa esta necesidad de autotransparencia al describirnos una ciudad construida completamente de cristal. La utopía como producto totalmente racionalizado requiere como veremos en el próximo ítem que todas las relaciones sociales estén altamente ritualizadas (Frye, 1982, p. 56). La vida en estas ciudades se encuentra estrictamente reglada por ritos que regulan los tiempos de la vida cotidiana. La relación con la religión, la vida política, la vida familiar, y hasta las mismas relaciones íntimas se articulan a través de ritos, que en gran parte de los casos son descriptos con un gran lujo de detalles (Baczko, 1989, p. 179).

c) Por lo dicho anteriormente es evidente que el género utópico presupone construcciones holistas, en donde la comunidad prima sobre el individuo, como afirma Frye (1982, p. 69), el objeto es describir una sociedad unificada, no variedades individuales de existencia. En consecuencia, se

⁶ La visión de la utopía como una producción intelectual fue subrayada por Sorel, y luego recuperada por el fascismo, quienes dotaban al concepto de utopía de un matiz peyorativo al ser una mera especulación intelectual ajena a la espontaneidad y a la acción de las masas a diferencia del mito político. “Los mitos revolucionarios actuales son casi puros. Permiten comprender la actividad, los sentimientos, y las ideas de las masas populares que se preparan para entrar en una lucha decisiva. No son descripciones de cosas, sino expresiones de la voluntad. La utopía, por el contrario [...] es obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos buscan establecer un modelo al cual se puedan comparar las sociedades existentes para medir el mal y el bien que encierran” (Sorel, 1978, p. 38)

procuran eliminar aquellos elementos que atenten contra la armonía comunitaria y la uniformidad, obliterar cualquier posibilidad de imprevisibilidad o conflicto. Rasgo que se materializa en una serie de características comunes en las utopías, la abolición de la propiedad privada por ser sede de antagonismo, y la atribución a toda la comunidad de la responsabilidad del bienestar público (Manuel, 1982, p. 107); la característica insular y aislada de la mayoría de estas ciudades que responde a la necesidad de preservar a la comunidad de las influencias corruptoras del exterior (Trousseau, 1995, p. 43); la topografía, la disposición espacial y la arquitectura uniforme y geométricas que previene las excepciones; la importancia en la educación como medio de concretar esta uniformidad y fundamentalmente la ritualización de todo el comportamiento humano. La utopía está signada por una razón sustantiva que se procura trasplantar al accionar individual a través de los ritos: “El romance utópico no presenta la sociedad gobernada por la razón; la presenta gobernada por el hábito ritual, o por el comportamiento social prescripto, que es explicado racionalmente” (Frye, 1982, p. 57). En este orden, las ciudades utópicas están plagadas de ritos religiosos⁷, civiles, cotidianos⁸, funerarios⁹. De este conjunto de ritos el que más extrañeza produce al lector contemporáneo, y el que se repite en las mayorías de las ocasiones, es el relacionado a la unión entre los sexos y la procreación. Las distintas utopías regulan por medio de rituales, la edad necesaria para reproducir¹⁰, la periodicidad de estas uniones¹¹ y las reglas de cortejo en el que ambas parejas se conocen¹². Todas reconocen al amor y al sexo como el punto de fuga de lo azaroso, de lo impredecible que puede amenazar la armonía y la uniformidad, por eso su necesidad de regularlo y ritualizarlo.

d) Una última característica de las Utopías es que éstas no son el resultado de un desarrollo natural, la ciudad perfecta no es obra de la naturaleza, sino en consonancia con la cosmovisión renacentista, es el hombre que la forja, las ciudades utópicas son producto de la voluntad humana (Manuel, 1982, p. 104), aquí reside la gran diferencia con la *edad de oro* como añoranza a un pasado perdido. El ejemplo más ilustrativo es la creación de la misma geografía de Utopía, Moro nos relata que esta isla que antes formaba parte del continente, obtiene su condición insular a partir de la obra del esfuerzo e ingenio humano¹³, lo que permite la soledad y autosuficiencia que requiere toda ciudad ideal. A diferencia de la Arcadia (el ideal de ciudad pastoral) la Utopía expresa la ascendencia del

⁷ “Al hacer la oración, se vuelven sucesivamente hacia los cuatro puntos cardinales: por la mañana al Oriente; después al Poniente; luego al Mediodía y, finalmente al Septentrión. En cambio, al realizar la oración vespertina [...]” (Campanella, 2005, p. 188).

⁸ “Toda la comida y toda la cena se abren con alguna lectura que trate de las costumbres [...]. Basándose en ella inician los más ancianos pláticas circunspectas [...]. Las comidas son cortitas, las cenas son más largas [...]. Ninguna cena transcurre sin música, ni el segundo plato carece de confitura alguna” (Moro, 1997, p. 69).

⁹ “Los cuerpos de los difuntos no se sepultan. Se queman para evitar pestes y para convertirlos en fuego, esa materia tan noble y viviente que procede del sol y al sol vuelve. Obran así también para no dar lugar a idolatría” (Campanella, 2005, p. 189).

¹⁰ “Ninguna mujer puede entregarse a la procreación antes de cumplir diecinueve años de edad. Los varones deben haber cumplido veintiuno [...]” (Campanella, 2005, p. 160).

¹¹ “La unión carnal se realiza cada dos noches, después de haberse lavado bien ambos progenitores” (Campanella, 2005, p. 161).

¹² Ejemplo de lo dicho son, la exhibición desnuda de los pretendientes que describe Moro, la observación por parte de los amigos de los pretendientes de Bacon, o la Isla de Ajao relatada por Van Doelvelt, en donde los días destinados a la diversión, el muchacho que llega a los veinte años pone sus ojos en las mujeres, pues cada uno tiene dos esposas, con quien quiere casarse (Baczko, 1989, p. 183).

¹³ “[...] Utopo [...] dispuso que se ahoyaran quince mil pies en el punto en que el país estuvo unido al continente e hizo entrar el mar en derredor de la tierra [...] su feliz acabamiento llenó de admiración y temor a los pueblos vecinos, quienes se habían, al principio, reído de la vanidad de la empresa” (Moro, 1997, p. 49).

hombre sobre la naturaleza y la dominación del entorno por modelos mentales abstractos y conceptuales (Frye, 1982, p. 73). Si bien en muchas utopías la naturaleza ostenta un lugar privilegiado, se trata de una naturaleza domesticada, geometrizada, se procura amansar la imprevisibilidad y el desorden que esta trae consigo (Trousson, 1995, p. 50).

2 La crítica marxista o la voz de la ciencia

La tradición marxista es un edificio heterogéneo y dispar en donde cohabitan Rosa Luxemburgo, Adorno y Sartre, entre otros. Una tradición que fue transformándose a lo largo de las generaciones a la luz de la historia política, y en la cual herejes y ortodoxos, aqueos y troyanos convivieron y disputaron. Por lo que el riesgo de reduccionismo y simplificaciones al hablar de una crítica a la utopía desde esta tradición se encuentra más que presente. Sin embargo, podemos arriesgar que por lo menos hasta entreguerras, y particularmente hasta la aparición de lo que Perry Anderson (2012) denomina marxismo occidental, el pensamiento marxista había concebido a la utopía como una clase de ideología. Ambas eran comprendidas en el registro de lo ficcional, en un plano incongruente con la realidad, en consecuencia la utopía era susceptible del mismo trato que padecía la ideología, ésta recordemos era una falsa conciencia, un epifenómeno, por lo que no ameritaba un análisis desde la ciencia marxista. Sería Manheim, a fines de la década del veinte, quien, desde una sociología del conocimiento marxista, primero distingue ambas categorías, si bien ideología y utopía implican para el autor dos sistemas de creencias incoherentes con la realidad, la diferencia radicaba en que en tanto la primera legitima el orden existente, la segunda lo trasciende, los grupos que abrazan las utopías son los que se oponen al orden dominante (Abercrombie, 1982, p. 73).

Como sabemos la crítica a la utopía se localiza en los textos fundadores de esta tradición, en los escritos de Marx y Engels, sin embargo en estos textos conviven junto a la crítica un matiz de reconocimiento, matiz que se va a perder a fines del siglo XIX en el contexto de la segunda internacional, en donde desde Kausky a Luxemburgo, desde Lenin a Berstein, utilizan este término como un insulto a sus contrincantes, en oposición al carácter científico de su propia perspectiva el utopisimo era una especulación fantasiosa sobre el futuro del que había que rehuir como a un pecado. Kauski acusa a Lenin de ser utópico por querer introducir el socialismo en un país poco desarrollado, Lenin por su parte la consideraba como un deseo sin base en las fuerzas sociales, ante el cual el marxismo debía ser hostil (Geoghegan, 2008).

Tanto Marx como Engels desde muy jóvenes se habían nutrido con las obras de aquellos a quienes denominarían como los socialistas utópicos (Saint Simon, Fourieur, Owen), la influencia de éstos es visible en toda la obra de los fundadores marxistas. La resonancia más evidente se percibe en el famoso lema de la *Crítica al Programa de Gotha* “Cada cual según sus capacidades” que recuerda el lema de los Saint Simonianos “Cada cual será colocado según sus capacidades y recompensados según sus obras”. Pero sería Owen el socialista utópico preferido por Marx y Engels, Marx lo cita en *El Capital*, donde subraya la importancia de su obra y recupera su afirmación de que las maquinas han privado a la naturaleza humana de su propia fuerza reduciendo así su capacidad de resistir la opresión. Engels por su parte prefería a Owen antes que a los socialistas utópicos franceses, por su pragmatismo, y particularmente por haberse animado a cuestionar la institución de la iglesia (Manuel y Manuel, 1997).

Esto explica la razón de que en los textos principales de Marx y Engels donde podemos rastrear la crítica a la utopía, ésta conviva junto a un matiz de reconocimiento de los socialistas utópicos como antecedentes del socialismo científico, como construcciones teóricas que aparecen en una etapa temprana del conflicto entre burgueses y proletariados y si bien tiene grandes deficiencias ya pueden reconocer estas tensiones¹⁴. Matiz de reconocimiento que como observamos va a perderse una generación después. En estos escritos el blanco más atacado por Marx y Engels no son los socialistas utópicos, sino los igualitaristas como Babeuf a quienes tildaban de reaccionario por querer articular una sociedad igualitaria que niegue el desarrollo que posibilitó el capitalismo, para Marx el comunismo debía recuperar la herencia del dinamismo capitalista y no una pequeña república autosuficiente estancada en el tiempo. Los herederos de los socialistas utópicos también son víctimas de los ataques de Marx y Engels, discípulos que carecían de las luces de sus precursores y que darían nacimiento a un socialismo ecléctico y mediocre (Engels, 2012, p. 143) al querer mantener las viejas ideas de sus maestros en un nuevo contexto histórico (Marx y Engels, 1994, p. 282).

Las críticas más sustanciosas a la idea de utopía la hallamos en dos de los textos fundadores del canon marxista *El Manifiesto Comunista* de Marx y Engels y en *Del socialismo utópico al socialismo científico* de Engels, donde también como hemos admitido se contempla el reconocimiento a estos pensadores. Sospecho que el núcleo de esta crítica se halla en una disputa epistemológica por la cientificidad de las teorías. Sabemos que las utopías del siglo XIX, en especial la de Saint Simon y Fourier, se edificaban como un fruto de predicciones a partir de teorías científicas, era la ciencia la que permitía descubrir ciertas legalidades que rigen el devenir histórico y de esa manera se podía avizorar la forma que presentaría la sociedad en el futuro, las nuevas sociedades en el siglo XIX ya no eran vaticinadas por profetas sino por científicos. Es justamente esta asociación entre utopía y ciencia la que Marx y Engels desconstruyen. El desconocimiento de los socialistas utópicos de las leyes del materialismo histórico, de la verdadera ciencia marxista, genera una ignorancia de las condiciones históricas objetivas que deben sucederse para la emancipación de la clase obrera, y lo reemplazan por leyes que devienen de una ciencia social de carácter especulativo. Son dos los grandes errores o falacias que Marx y Engels procuran presentar:

1) En primer lugar los utopistas no reconocen el carácter de clase universal del proletariado, lo que genera que se apele a la sociedad en su conjunto, y que se ignore factores trascendentales como la organización gradual de la clase obrera, y la toma de conciencia de sí misma como clase revolucionaria: “[...] no aciertan todavía a ver en el proletariado una acción histórica independiente, un movimiento político propio o peculiar” (Marx y Engels, 1994, p. 280). Esta ignorancia germina en la negación de cualquier acción revolucionaria, de cualquier acción violenta, dado que la llegada de la nueva sociedad donde reina la armonía, y donde las partes se hallan reconciliadas, se lograra de forma pacífica¹⁵, y triunfara por la simple demostración de su verdad: “El socialismo es, para todos ellos, la expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia, y basta con descubrirlo para que por su propia virtud conquiste el mundo” (Engels, 2012, p. 144). Los socialistas utópicos no reconocen el carácter constitutivo del conflicto de clases en las sociedades capitalistas, al ver que el

¹⁴ “Los verdaderos sistemas socialistas y comunistas, los sistemas de Saint Simon, de Fourier, de Owen, etc., brotan en la primera fase embrionaria de las luchas entre el proletariado y la burguesía [...] pero no aciertan en ver en el proletariado una acción histórica independiente, un movimiento político propio y peculiar” (Marx y Engels, 1994, p. 281).

¹⁵ “Por eso rechazan todo lo que sea acción política, y muy principalmente la acción revolucionaria; quieren realizar sus aspiraciones por vía pacífica, e intentan abrir paso al nuevo evangelio social, predicando con el ejemplo, por medio de pequeños experimentos que, naturalmente, le fallan siempre” (Marx y Engels, 1994, p. 281).

problema obrero es solo la pobreza y no la deshumanización que la alienación genera (Kolakowski, 1978, p. 222) hacían residir la solución entonces en un futuro escenario de bienestar en donde el conflicto se resolvería por la demostración de la razón, proceso en la cual la propaganda jugara un rol principal. Como se lee en el *Manifiesto Comunista* la defensa de los intereses obreros es sólo porque es la clase más sufrida. No comprenden justamente que el problema de la deshumanización de éstos es consecuencia de la existencia de la tensión entre clases bajo el capitalismo. Esta falta de comprensión es consecuencia de que los socialistas utópicos sólo pueden avisorar los inicios de esta tensión, aún no pueden apreciar el desarrollo del antagonismo de clases, como si lo harán e ignorarán sus sucesores.

2) En segundo lugar, estas utopías se diferencian del socialismo científico porque describen con precisión la sociedad futura, siguiendo a Engels (2012, p. 134) cuando más detalladas son estas ciudades ideales más se acercan a la fantasía y menos a la ciencia que es incapaz de predecir con tal lujo de detalles las nuevas sociedades. Estas descripciones son frutos de un imaginario subjetivo, son anticipaciones imaginarias de un nuevo mundo. Marx y Engels pretendían basarse en una ciencia objetiva por eso no se atrevieron a describir minuciosamente como se organizaría la sociedad luego del triunfo del proletariado, lo más cercano es el programa de Gotha, para ellos estas descripciones responde más a la literatura, a la especulación de los intelectuales que a las leyes de la historia. Este vacío en los textos fundadores del Marxismo constituirá un problema para Lenin y para los hombres que hagan la revolución. Nuevamente este problema es resultado fundamentalmente de un desfase histórico, los socialistas utópicos escriben en un momento en donde todavía no se advierte las condiciones objetivas del capitalismo, lo que posibilita las especulaciones quiméricas.

En síntesis, la crítica de Marx y Engels a los socialistas utópicos atacan dos rasgos constitutivos del género sobre el cual estamos reflexionando, la capacidad de un legislador, profeta, visionario de imponer una legislación ideal que resuelva todos las diferencias armónicamente y que sea reconocida y legitimada por todos los actores racionales y la descripción minuciosa, detallada de la vida en la comunidad futura.

3 La crítica liberal o la voz de la razón austera

Al igual que en el caso anterior, sólo podemos hablar de una crítica liberal al marxismo a partir de una extrema simplificación, la tradición liberal es una familia heterogénea en donde conviven consecuencialistas con iusnaturalistas, neoliberales con intervencionistas, donde cada rama de la familia reconoce como próceres un panteón de autores distintos, Locke, Adam Smith, Kant, etc¹⁶. Sin embargo, gran parte de esta tradición coincidiría en subrayar los límites de la política para dar cuenta de los fines últimos de los hombres, el liberalismo expone frente a la utopía su humildad, su limitación en cuanto a las posibilidades de conocimiento, su ignorancia con relación al mundo de la felicidad. Principio que Locke, uno de los padres fundadores de esta tradición, deja anunciado en el siglo XVII: “Ni el derecho de gobernar o la capacidad en el arte de gobierno trae consigo un verdadero conocimiento de otras cosas y, mucho menos, de la verdadera religión” (Locke, 2007, p. 43) y que el teórico liberal más refinado e importante de la última mitad siglo XX, John Rawls, sigue sustentando al conceder que los principios de justicia no pueden basarse en doctrinas comprensivas

¹⁶ Para un debate que recupere toda la complejidad que habita en el liberalismo ver Barry (1987) y Gray (2003).

razonables¹⁷. De aquí se deriva un objetivo político más austero, de la busca de la felicidad comunitaria de las utopías se pasa al intento de salvaguardar las condiciones para que cada uno en la esfera privada persiga su felicidad individual. La felicidad, la buena vida ya no es una cuestión política sino personal. Sin duda, lo anterior explica la razón de que el liberalismo no despierte las pasiones públicas que otras tradiciones, incluso las utopías, provoca en los sujetos políticos, como sugiere Berlin (2001): la libertad negativa nunca ha sido el grito de combate de las grandes masas de la humanidad, el sermón liberal no es precisamente un apasionado valor como para inspirar en los hombres el sacrificio, el martirio y los hechos heroicos¹⁸.

Las características de la utopía repasadas en la introducción, el holismo, la relegación a la diversidad humana, hacen de ésta un enemigo natural de la tradición liberal, podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que esta tradición es desde su origen antiutópica. No obstante, sólo a partir de mediados del siglo XX los teóricos liberales dejaron oír sus voces críticas a este género político, las experiencias totalitarias, las utopías realmente existentes dieron inicio a una vasta literatura en esta dirección, entre los que se destacan los escritos de Talmon, Aron, Hayek, etc. En esta oportunidad vamos a analizar los argumentos centrales de Berlin y Popper, quienes dedicaron varios escritos en contra de la utopía, para señalar los puntos críticos principales que el liberalismo explicita.

El politeísmo de valores y fines: Según Berlin (2002) las utopías parten de tres supuestos, a) que todas las preguntas genuinas tienen una respuesta correcta, b) que estas respuestas pueden ser reconocidas, c) que todas las respuestas correctas son compatibles entre sí, es decir no hay posibilidad de conflicto entre las distintas respuestas. Supuestos que nacen en la filosofía política platónica y se reproducen en el pensamiento utópico, en donde es factible conocer racionalmente la armonía y jerarquía de los fines últimos. La crítica liberal es un intento de resucitar la visión trágica griega que Platón había querido desterrar, hay ciertos ideales, ciertos valores finales que no son compatible, en el cual la realización de uno implica la frustración de otro, este es el núcleo del conflicto trágico la imposibilidad de la satisfacción simultánea de dos exigencias éticas válidas (Nussbaum, 1995, p. 53). Perspectiva que en la teoría política introduce Maquiavelo¹⁹, y explica claramente Weber, lo que torna imposible una sociedad totalmente armónica, pacificada, reconciliada. Una sociedad debe constantemente negociar, discutir, equilibrar, valores incompatibles. Los liberales, y esto se ve claramente en Popper, defienden otro concepto de razón, un concepto de razón más débil que el que prevalecía en el pensamiento utópico, una razón que no puede dar una respuesta final a la polisemia de fines, de valores, sino que solo permite argumentarlos. La racionalidad con la que Popper (2010) enfrenta a la utopía es una racionalidad instrumental, la elección de los mejores medios para determinado fin, pero es insuficiente para determinar los fines como el pensamiento utópico pretende. Lo anterior no implica que el reino de los fines no sea susceptible de una crítica racional, pero esta por fuera de la demostración racional científica, es imposible argumentar racionalmente la elección

¹⁷ En todo caso, la función política que pueden ostentar las distintas doctrinas comprensivas razonables es darle estabilidad en el tiempo a los principios de justicia elegidos de forma independiente a través de un consenso entrecruzado (Rawls, 2004).

¹⁸ En el mismo registro Nozick reconoce: “[...] ¿no carece de lustre la idea o el ideal del Estado mínimo? ¿Puede llegar al corazón o inspirar para que luchen o se sacrifiquen? [...] Esto parece pálido y endeble en comparación, para escoger el otro extremo, con las esperanzas y los sueños de los teóricos de la utopía” (1991, p. 287).

¹⁹ “El supuesto más incómodo de Maquiavelo, es decir que ciertas virtudes y, aún más, que ciertos ideales pueden no ser compatible[...] no había ni una sola norma o criterio disponible para elegir entre estas morales totalmente opuestas, o para conciliarlas” (Berlin, 2002, p. 84).

de fines ideales (Popper, 1991, p. 430). No existe ningún profeta, científico o intelectual esclarecido que pueda reclamar conocer la verdad, conocer la forma incuestionable en que debe organizarse la sociedad, por eso el utilitarismo negativo de Popper antepone a la ingeniería social utópica que pretende armonizar todos los bienes, una ingeniería social fragmentaria a pequeña escala que se limite a eliminar los problemas que afectan a la sociedad (Parvin, 2010). No establecer la felicidad, sino eliminar desgracias concretas (Popper, 1991, p. 431).

La pluralidad de la naturaleza humana: El sistema holista de las utopías atentan contra uno de los principios del liberalismo, la diversidad de la naturaleza humana, ya Stuart Mill había criticado el sistema de Comte porque toda idea de perfección conducía a la uniformidad y con eso a la eliminación de las diferencias (ver Shklar, 1982). La riqueza de una sociedad para los liberales reside justamente en la diversidad de perspectivas, capacidades, deseos, y en consecuencia priorizan las libertades negativas sobre otros valores como la igualdad material, o la autodeterminación. Una variedad que no sólo debe ser tolerada sino también fomentada, pues es el germen que habilita un mayor crecimiento personal y social y un mayor abanico de opciones de estilos de vida (Berlin, 2001)²⁰. La utopía es incapaz de reconocer que la naturaleza humana es plural, y en consecuencia los beneficios de esta condición, la sociedad perfecta está pensada para el desarrollo de lo humano como tal, lo que habilita a erradicar lo diferente, lo extraño, o a tratarlo como un elemento inmaduro que requiere la dominación de la vanguardia ilustrada. Frente a las tentaciones de lo político de imponer uniformidad los liberales subrayan la necesidad de un espacio privado con fronteras bien precisas al que ven como el espacio de la realización del hombre. La utopía parte de un principio opuesto, la realización de la verdadera naturaleza humana se da en el espacio público, contrariamente lo privado es el reino de lo impredecible, el espacio de fuga que puede demoler la ciudad ideal, lo que obliga, como hemos señalado, a todas las ciudades ideales a publicitar, a ritualizar, a reglamentar todas aquellas actividades que el liberalismo considera privadas: familia, sexo, trabajo, religión.

Las violencias utópicas: La violencia es intrínseca a la idea de utopía en varios niveles. A) La idea de que existe una forma de organizar la sociedad perfecta y única para toda la historia de la humanidad se contradice con la existencia un universo plagado de múltiples utopías, que se encuentran en un mismo estado de inconmensurabilidad que el que reina entre las distintas religiones. Al peticionar todas su condición de verdaderas, existe entre ellas una incomunicación, consecuencia de la imposibilidad de dirimir por medio de la argumentación las diferencias de opinión en torno a la ciudad ideal (Popper, 2010). Esto lleva a un estado de guerra potencial entre las distintas utopías, pues por su propia constitución reconocen los principios falaces de las utopías vecinas y pretenden imponer sus verdades. La tolerancia es imposible en un universo plagado de utopías, pues desde su óptica estaríamos tolerando a sociedades que encaminan su devenir por un sendero errado. B) La utopía no sólo transpira violencia en su relación con las demás, sino que internamente la violencia es un medio fundamental para su implementación y para su mantenimiento. En cuanto a lo primero la reconstrucción integra de una sociedad requiere una violencia sobre los medios necesarios para ello, ya sea la realización de una tabula rasa primigenia para que la nueva sociedad reemplace a la antigua o el sacrificio de generaciones completas si la utopía es fruto de un proceso histórico (Popper, 1991).

²⁰ “el desarrollo más pleno de las potencialidades humanas puede ocurrir sólo en sociedades en las que existe un amplio espectro de opiniones [...] en las cuales existe libertad de pensamiento y de expresión, visiones y opiniones que chocan entre sí, sociedades en las cuales la fricción y aun el conflicto son permitidos, aunque con reglas para controlarlos y evitar la destrucción y la violencia” (Berlin, 2002, p. 105).

En cuanto a lo segundo, el mantenimiento de la sociedad ideal requiere una constante vigilancia y represión a las posibles voces críticas, lo que genera que los gobiernos fuertes e incluso las dictaduras sean el resultado final de las mismas, lo que irónicamente les impide a los funcionarios conocer si sus objetivos han sido cumplido (Popper, 2010, p. 175). Paralelamente el carácter estático, inmutable de estas sociedades para mantenerse en el largo del tiempo exige un trabajo constante de extirpación por la fuerza de los elementos dinámicos, las diferencias, las voces inconformes.

Marxismo y utopía: No constituye ningún descubrimiento el hecho de que esta generación de autores liberales tenían como oponente teórico principal al marxismo, escribían con el objetivo de desacreditar teóricamente a éste. Sin embargo tanto Berlin como Popper reconocen las diferencias entre este y la utopías, diferencias que no obstante no impide que el marxismo a largo plazo redunde en los mismos problemas que contiene el pensamiento utópico. En el caso de Berlin, rescata la capacidad del marxismo de comprender el carácter conflictivo, plural, antagónico que caracteriza al mundo humano, sin embargo toda filosofía de la historia, de Hegel a Marx considera que en el devenir temporal todas estas diferencias sucumbirán ante una sociedad armónica y autotransparente. “[...] (U)n intento de nadar y guardar la ropa: aceptar el conflicto inevitable pero creer que es, a la vez que inevitable, una etapa temporal en el camino hacia la total autorrealización plena total de la humanidad” (Berlin, 2002, p. 102). Popper en cambio recupera la crítica de Marx a los socialistas utópicos, y distingue la ingeniería social utópica del materialismo marxista que concibe que la sociedad no puede transformarse a partir de planes racionales sino de acuerdo a las leyes históricas. Sin embargo, observa que más allá de esta diferencia, ambas perspectivas pecan de un ambición común un cambio radical de la sociedad a partir de una revolución apocalíptica, lo que introducía un elemento peligroso en el escenario político, la radicalidad intransigente de aquellos estetas legitimados por el ansia de construir un universo sin fealdad (Popper, 2010, p. 301).

4 La crítica de Arendt o la voz de la política

Si parte de la oposición liberal al género utópico se basaba en la incapacidad de éste de limitar la política, de poner los diques de contención al avasallamiento de lo público sobre lo privado, una lectura atenta de Hannah Arendt nos invita a reflexionar en torno a una crítica inversa: la utopía como eliminación de lo político. A partir de las herramientas conceptuales que Arendt nos legó la utopía sería *una sociedad de Animal Laborans creada por el Homo Faber*. En esta línea, la utopía contendría una doble negación a lo político, para ser más certero una apolítica, la del *homo faber* y una antipolítica, la del *animal laborans*²¹. Con el objeto de comprender mejor estas afirmaciones es necesario volver a la teoría de Arendt en torno a las distintas actividades del hombre que la filósofa alemana reconoce en la *Condición Humana*: labor, trabajo, y acción.

La labor es el producto de nuestro cuerpo, su núcleo es la satisfacción de nuestras necesidades básicas, de aquellas necesidades que nos iguala con los animales en tanto seres biológicos: comer, vestir, reproducirse. Es el conjunto de actividades que los hombres no pueden eliminar si quieren mantenerse vivos y reproducir la especie (Canovan, 1974, p. 55), supone el mundo del consumo que

²¹ “[...] ambos son apolíticos, estrictamente hablando, y se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad [...] por lo general juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más elevados: hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del *animal laborans*” (Arendt, 1993, p. 230).

no deja nada permanente tras de sí para dar cuenta del esfuerzo humano que estuvo involucrado, de ahí su futilidad, es el resultado de un esfuerzo que se consume cuando se gasta el esfuerzo (Arendt, 1993, p. 102). El sujeto del *animal laborans* no es el individuo con sus particularidades sino la especie como organismo vivo, por lo que presupone una temporalidad cíclica que sólo implica la reproducción de la especie, desconociendo la vida y muerte particular. Es la inmutable y eterna repetición de lo humano al igual que de las otras especies animales (Arendt, 1993, p. 110).

El trabajo es la actividad del hombre como creador, como artesano cuyo fin es un producto que permite la permanencia del mundo, construye un mundo objetivo que sobrevive a la vida biológica²², deja una marca en el mundo que rompe con el anonimato del *animal laborans*. El *Homo Faber* a diferencia del laborante no sigue meramente los dictados de la naturaleza por lo que esta actividad no es un círculo sin fin, sino una temporalidad lineal, se comienza un trabajo y se termina (Canovan, 1974, p. 56). Con el *Homo Faber* se introduce la división del trabajo, pues para la finalización del producto se requieren diferentes destrezas, y la violencia al mundo, una violencia que manipula la materia, que la instrumentaliza tratándola como medio, para convertirla en un producto acabado, es el trabajo del experto del artesano. Modelo que puede ser un boceto, como el arquitecto, una idea de la mente, en todo caso un modelo que precede al momento de la fabricación El hombre como creador de objetos que domina la naturaleza, es del hombre civilizado, no sigue como la labor solo los dictados biológicos, sino un proyecto al que ajusta los medios.

La acción es la actividad más digna de la condición humana, está junto al discurso engendra el poder y lo político, se da en el seno del ámbito público, entre la pluralidad de iguales que lo conforman, es la forma en que el hombre revela su singularidad ante sus conciudadanos, y juntos son capaces de dar origen a algo nuevo, algo que no está dado ni previsto. Un hombre puede vivir sin laboral y sin trabajar, pero una vida sin acción y discurso es una vida muerta, ya no es una vida humana. Ni la acción ni el discurso deben analizarse por su utilidad, para lograr un fin dado es más eficaz la violencia. En la acción y discurso los hombres muestran quienes son, revelan su única identidad y hacen su aparición en un mundo humano, cualidad reveladora que solo pasa a primer plano cuando las personas estas con otras en contigüidad, la acción necesita por ello la visibilidad de la esfera pública, a diferencia de la fabricación no es posible en aislamiento²³. Contrariamente al trabajo el hombre no puede dominar totalmente la acción, una vez que ésta se da, escapa de sus manos e inaugura una cadena imprevisible, azarosa, debido a que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la respuesta a la acción es una nueva acción, todo acto por más pequeño que sea lleva la simiente de la misma ilimitación (Arendt, 1993).

Lo político en Arendt se encuentra íntimamente ligado a esta capacidad de acción de los hombres, ni la labor anclado en lo biológico ni el trabajo asociado a la violencia instrumental, son paradigmas para comprender lo político, estas actividades son propia de la esfera privada donde priman las desigualdades, la esfera pública donde debe primar la acción es el universo de la libertad en el cual aquellos considerados iguales trascienden a la mera vida, y generan aquello que no estaba previsto. Lo político comienza a corromperse a la vista de Arendt, cuando estas actividades antes

²² “[...] se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, les obligaría a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico, tan estrechamente ajustado al movimiento cíclico total de la familia de la naturaleza” (Arendt, 1993, p. 158).

²³ “Debido a su inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, solo posible en la esfera pública” (Arendt, 1993, p. 204).

ocultas comienzan a cobrar una nueva dignidad, con el ascenso de lo social, en donde los problemas de la necesidad son los que monopolizan el espacio público, ignorando que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir (Arendt, 1993, p. 78).

Al partir de estas premisas conceptuales, podemos comprender como para el pensamiento arendtiano las sociedades utópicas constituirían sociedades de *animal laborans*, más allá del interés que las utopías del renacimiento tienen por la educación e ilustración de sus habitantes, el objetivo principal es la completa satisfacción de las necesidades biológicas, de ellos, en este caso es una sociedad de consumidores (Niklas, 2001). La condición de *animal laborans* se torna explícita con la insistencia del género utópico de reglamentar las actividades propias de la reproducción: procreación, alimentación, distribución, producción; actividades que pasan a ser objeto de administración al convertirse en la preocupación principal de lo público, negando así lo político; efecto similar que produce el avance de lo social en la modernidad. La permanencia sin cambio a lo largo del tiempo de las utopías, su condición estática, es por lo tanto resultado de la temporalidad cíclica que según Arendt domina esta actividad, lo que oblitera la aparición de lo nuevo, de lo impredecible que podría surgir con la acción, inhibición de la novedad, de la acción, que se visualiza en la uniformidad de comportamientos que las utopías exigen a partir de detalladas reglas. Allende de que en toda utopía nos encontramos con una estructura de instituciones de dominación, muchas de ellas con un cariz democrático, en ellas no existe lo político, pues no hay una clara distinción entre el espacio público y el privado, los hombres no pueden aparecer mostrando su distinción, hay mera administración que rige la distribución de un conjunto de bienes, comida, esposa (Niklas, 2001). Las utopías es una sociedad de hombre especie en donde todos son intercambiables, pensada para que lo impredecible que se da con cada nuevo nacimiento sea eliminado. En este orden, Arendt coincidiría con el temor liberal a las utopías por eliminar la diversidad, pero en tanto para los liberales era el espacio privado la esfera que debía resguardar esta cualidad, Arendt ve que la pluralidad humana sólo es factible en el espacio público. No es casual que esta valoración pesimista de la utopía pueda acercarse a la lectura que Arendt hace de los totalitarismos, y en particular de los campos de concentración como su expresión más acabada, es allí donde se lleva al extremo las consecuencias de eliminar la espontaneidad humana y convertir la vida en una mera reproducción biológica.

Pero esta sociedad, esta aniquilación de lo político no nace naturalmente, sino que todas las utopías son construidas, como hemos sugerido la figura del legislador, del profeta, del visionario es un elemento clave del género. Ahora bien, Arendt considera que el accionar de estas figuras se coloca por fuera de lo político, este accionar sigue el modelo del *Homo Faber*, es un trabajo artesanal, de producción, un proceso por el cual se trata de moldear la materia a partir de un prototipo:

[...] la aparición de un sistema político utópico que de acuerdo con un modelo podría construirlo alguien con dominio de las técnicas de los asuntos humanos [...] una tradición de pensamiento político en la que, consciente o inconscientemente, el concepto de acción se interpretaba como formación y fabricación (Arendt, 1993, p. 247).

Es en Platón donde Arendt encuentra el paradigma originario de esta forma de comprender los asuntos humanos que se reproducirá en la tradición utópica, lo que ya se puede advertir en las múltiples metáforas en donde compara la figura del artesano que construye una escultura y del

legislador. Es Platón, quien en su República con la intención de eliminar el carácter impredecible, irrevocable y anónimo de la acción, que hace de los asuntos humanos un mar fluido, concibe un modelo para la construcción de un orden ideal en donde no hay acción, donde no hay política, modelo que también signaría a la política moderna entendida como una actividad instrumental para lograr objetivos económicos (Niklas, 2001, p. 210). En todas las utopías la fundación de las ciudades ideales está precedida por la técnica, por la manipulación violenta de los materiales a disposición, el ejemplo más evidente, tal como comentamos, es la creación de la misma isla Utopía que en sus inicios formaba parte del continente. Al igual que los liberales, Arendt asocia la utopía con la violencia, pero aquí nos topamos con una concepción más amplia de la misma, todo uso instrumental, dirigido hacia un fin es violento, ya que la política no tiene un fin en sí mismo. Utilización violenta que empaña no sólo al contexto geográfico, sino a los mismos habitantes que son tratados instrumentalmente, moldeados a la luz de un modelo predefinido por la técnica de un experto. Las utopías implican un momento de *poiesis*, su fundación, pero no de *praxis*, a los ojos del género utópico ésta no será necesaria si el modelo perfecto pudo ser plasmado de forma correcta.

Dentro de esta línea crítica a la utopía como el lugar donde lo político se desvanece también podemos incluir a un heterogéneo grupo de pensadores que podríamos denominar, siguiendo la sugerencia de Marchart (2009), posfundacionalistas o si tomamos los escritos de Stavrakakis (2010), lacanianos de izquierda. Intelectuales como Castoriadis, Laclau y Rancière entre otros que parten de supuestos y herramientas conceptuales disímiles a las de Arendt pero se distancia de igual manera del pensamiento utópico. Más allá de las sutiles diferencias que anidan en este conjunto de pensadores, todos parten del supuesto de que la sociedad contiene una falla, que imposibilita que esta se pueda clausurar, suturar a través de un fundamento último, externo y trascendente. En este escenario la figura del fundamento no desaparece (como sucederá en el pensamiento del todo vale posmoderno) pero si se debilita, los fundamentos son de este modo siempre contingentes, parciales y abiertos (Marchart, 2009), lo que permite ser consciente de la contingencia, y de lo político como un momento de fundación parcial y por ende siempre fallido. A partir de lo dicho estos autores nos presentan distintos pares conceptuales: política – policía (Rancière, 2012), política – social (Laclau, 1993), política – político (Castoriadis, 1997), para presentarnos dos momentos, dos escenarios relacionados de la dinámica política, el primero el de la articulación contingente a partir de un momento conflictivo, crítico, de un orden, y el segundo el de la sutura, siempre parcial, de ese orden hasta la llegada de otro episodio crítico que explicita su arbitrariedad.

Para estos autores la utopía supondría un escenario de eliminación de la política, una sociedad totalmente suturada en primer lugar presupone la ausencia del conflicto que permite el juego de las articulaciones hegemónicas en palabras de Laclau o la aparición de una actividad antagonica que rompa la configuración de lo sensible de un orden dado, si tomamos a Rancière. En segundo lugar, la utopía también elimina la contingencia, la imposibilidad de predecir la forma y los modos que contendrá el orden social luego de la aparición del momento político. Por último, la utopía niega el carácter conflictivo que lo político contiene, el supuesto de una sociedad finalmente armónica es una forma de velar los antagonismos que soterradamente corroen el entramado social, o es la figura más parecida a los totalitarismos.

5 Comentarios finales

El recorrido emprendido nos permite comprender la incógnita planteada en la introducción, la bifurcación, el desdoblamiento que marca a la categoría de utopía, por un lado en el habla coloquial es un significante que a menudo comulga con una visión reivindicativa, incluyente, igualitaria y libertaria, pero en la tradición de discurso de la teoría política, en las distintas familias del pensamiento político contemporáneo, su uso ha casi desaparecido, se ha desvanecido. Lo anterior da cuenta de la responsabilidad intelectual, es decir el reconocimiento de las implicancias que lleva incorporar y trabajar dentro de un género político, de las distintas capas de sentido que habitan en los conceptos, la teoría política durante el siglo XX comprendió la pesadilla que se esconde detrás de cada sueño utópico.

No han desaparecido las condiciones que en el pasado hacían de la utopía un género a trabajar, las crisis, las transformaciones e incertidumbre, los conflictos, se han constituido en la forma habitual del devenir histórico en las últimas décadas, las respuestas y explicaciones que da la teoría política contemporánea en muchas ocasiones nos hace añorar el potencial imaginativo que las utopías contenían. Sin embargo, marxistas, liberales, posfundacionalistas y una pensadora tan peculiar como Arendt, han distinguido distintos peligros que el género escondía para su reflexión. Los marxistas repararon desde temprano en su falta de rigor científico, los liberales descubrieron tras las guerras lo opresivo que el género es para las libertades individuales y el mundo privado, Arendt y los posfundacionalistas nos advierten que el mundo utópico solo es posible con la desaparición de lo político; por lo que las nuevas respuestas imaginativas que esperamos para dar inteligibilidad al mundo deberán transitar por un carril distinto al utópico.

Referencias

- ABERCROMBIE, Nicholas. *Clase, estructura y conocimiento*. Barcelona: Península, 1982.
- ANDERSON, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI, 2012.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 1993.
- BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- _____. *Utopian Lights*. New York: Paragon House, 1989.
- BARRY, Norman. *On classical liberalism and libertarianism*. New York: Palgrave Macmillan, 1987.
- BERLIN, Isaiah. La decadencia de las ideas utópicas en Occidente. In: BERLIN, Isaiah. *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 2002.
- _____. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza: 2001.
- CAMPANELLA, Tommaso. La imaginaria ciudad del Sol. In: MORO, Tomás; CAMPANELLA, Tommaso; BACON, Francis. *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de cultura económica, 2005.

- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*. New York: Harcourt Bruce Jovanovich, 1974.
- CASTORIADIS, Cornelius. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. El Ocaso de la Ciudad Utópica. *Hybris*, v. 1, n. 1, p. 6- 17, 2009.
- ENGELS, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Buenos Aires: Ed. Luxemburg, 2012.
- FRYE, Northrop. Diversidad de utopías literarias. In: MANUEL, Frank. *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa, 1982.
- GEOGHEGAN, Vincent. *Utopianism and marxism*. Bern: Peter Lang A. G., 2008.
- GRAY, John. *Liberalism*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2003.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main current of Marxism*. Oxford: Oxford University Press, 1978. V. 1.
- LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- LASKY, Melvin. *Utopía y revolución*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LOCKE, John. *Cartas sobre la tolerancia*. Buenos Aires: Gradifco, 2007.
- MANUEL, Frank. Hacia una historia psicológica de las utopías. In: MANUEL, Frank. *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa, 1982.
- MANUEL, Frank; MANUEL Fritzie. *Utopian thought in the western world*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- MARCHART, Olivier. *EL pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifiesto del Partido Comunista. In: MARX, Karl. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta, 1994.
- MERCIER, Louis-Sébastien. *El año 2440*. Madrid: Akal, 2016.
- MORO, Tomás. *Utopía*. Barcelona: Altaya, 1997.
- NIKLAS, Ursula. Utopia and Modern Times: Thomas More, Hannah Arendt, and Suppression of the Political. *History of Philosophy Quarterly*, v. 18, n. 2, p. 207-226, 2001.
- NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor, 1995.
- PARVIN, Phil. *Karl Popper*. New York: Continuum, 2010.
- POPPER, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- _____. *Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Paidós, 1991.
- RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2004.
- SERVIER, Jean. *La utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- SHKLAR, Judith. Teoría política de la utopía: De la melancolía a la nostalgia. In: MANUEL, Frank. *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa, 1982.
- SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: Pleyade, 1978.

SOUROUJON, Gastón. Mito político, rito y utopía. Límites conceptuales y zonas grises. *Fragmentos de filosofía*, n. 11, p. 121-142, 2013.

STAVRAKAKIS, Yannis. *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

TROUSSON, Raymond. *Historia de la literatura utópica*. Barcelona: Península, 1995.

ZAMIATIN, Evgueni. *Nosotros*. Madrid: Akal, 2008.

Artigo recebido em: Abril/2019

Artigo aprovado em: Novembro/2019

Gaston Souroujon (gsouroujon@hotmail.com) é pesquisador adjunto do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/Argentina. Doutor em Ciência Política pela Universidad Nacional de Rosario (UNR)/Argentina.

La Teoría Política Contemporánea frente a la Utopía. Razones de un divorcio

Resumen. El presente trabajo se pregunta por las razones de la desaparición del género utópico en el seno de la teoría política contemporánea. Para dar cuenta de ello, luego de definir las características de este género, y de marcar las transformaciones claves que ha presentado a lo largo de la historia, el escrito se introduce en tres tradiciones políticas disimiles: marxista, liberal, y la articulada por Arendt, para rastrear en el lenguaje de las mismas las diferentes críticas a la utopía. En este sentido, observamos que en tanto el pensamiento marxista ataca la falta de rigor científico de las utopías, los liberales descubren lo opresivo que el género es para las libertades individuales y el mundo privado, y Arendt y los posfundacionalistas advierten que el mundo utópico solo es posible con la desaparición de lo político.

Palabras claves: Utopía; Marxismo; Liberalismo; Arendt.

Contemporary Political Theory versus Utopia. Reasons for a divorce

Abstract. The present work asks about the reasons for the vanishing of the utopian genre within the contemporary political theory. In order to account for it, after defining the characteristics of this genre, and to mark the key transformations that it has presented throughout history, the work is introduced in three dissimilar political traditions: Marxist, liberal, and the one articulated by Arendt, to trace in the language of these the different criticisms of utopia. In this sense, we observe that while Marxist thought attacks the lack of scientific rigor of utopias, the liberals discover how oppressive this genre is for individual liberties and the private world, and Arendt and post-foundationalists warn that the utopian world only is possible with the disappearance of the political.

Keywords: Utopia; Marxism; Liberalism; Arendt.