

SUEÑO UTÓPICO Y CONCIENCIA HUMANA

UTOPIAN DREAM AND HUMAN CONSCIOUSNESS

Rodrigo Pulgar Castro*

Resumen

En este ensayo se propone un examen de algunos elementos subyacentes al propósito utópico de la conciencia humana entendidos como respuesta al estado de carencia o indigencia óptica/ontológica. Para estos efectos, se discuten aspectos de orden antropológico junto a cuestiones históricas que explicarían el significado de la utopía como propuesta para la búsqueda humana de un Estado socio-político idealizado.

Palabras clave: Política, utopía, conciencia, metáfora, imaginación.

Abstract

In this essay we put forward a study on some elements that underlie the utopian purpose of the human consciousness and are understood as a response to the state of ontic/ontological lack or indigence. In order to achieve these purposes, we discuss aspects of an anthropological nature along with historical matters that would explain the meaning of the utopia as a proposal for man's search for an idealized socio-political State.

Keywords: Politics, utopia, consciousness, metaphor, imagination.

Recibido: 20.03.09. *Aceptado:* 06.06.09.

1. Esbozo del asunto

CONVIENE pensar que las variaciones en el escenario histórico de los distintos modelos políticos que ha habido desde que se tenga memoria y, además, registro de ello, va de la mano con la filosofía que desde sus inicios ha con-

* Doctor en Filosofía. Profesor Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Concepción, Chile. E-mail: rpulgar@udec.cl

sistido en habérselas con la verdad; lo cual implica recoger como su materia lo mencionado, esto es: lo que a lo largo de los tiempos han sido los postulados políticos; en el entendido de que en ellos se encierra una concepción doctrinal y una visión ideológica, por consecuencia, una forma de entender la realidad socio-histórica con pretensiones no sólo de universalidad, sino de presente y, por tanto, de futuro. El asunto que esta situación explica en parte es lo que entendemos por una verdad histórica; de suyo, la aproximación a su comprender varía de tiempo. En efecto, la verdad es algo inconclusa, pues está presa de los cambios de perspectivas que responden a su vez a modificaciones en los objetivos humanos, pero además, a las tablas de valor relacionadas con los cambios de perspectivas axiológicas, pero también –y con mayor fuerza incluso que lo axiológico– a las variaciones de las creencias (de suyo tenemos que no siempre importa lo mismo o lo mismo no siempre importa igual tanto para un sujeto como para el colectivo, pues al final las perspectivas no son fijas ya que se mueven según sean los avatares y muchos de ellos resultan inmanejables). Al respecto, es preferible entonces hablar de la contingencia de las formas de la verdad por su estatuto de posibilidad (cf. Simon 1983, p. 258).

Empero, se ha de decir que es precisamente esta situación la que subyace a la permanencia de la filosofía a pesar de espíritus agoreros propios de tecnócratas que persiguen su claudicación.

Es a propósito de esta prueba demostrativa de las situaciones de continuo escepticismo que la inexistencia de variables únicas de comprensión genera, que viene al caso establecer un juego de comparaciones entre nuestra época con lo que se identifica en la historia como el renacimiento. Al respecto, y por razones interpretativas, se asume la distancia temporal. De esta forma, paradójicamente, se puede aceptar la analogía, por tanto, descubrir que resulta atractivo establecer lecturas de comparación entre tiempos disímiles en principio pero que guardan en su composición puntos en común. Así, y en términos de comprender el tiempo de fines de la edad media e inicio de la modernidad como de transición, y que se sostiene en un eje hermenéutico (en este caso articulador de propuestas) que consiste en una mirada al pasado como línea de escape a la situación de agobio que trae la clausura de verdades mediatizadas por la fe, también nuestro tiempo se caracteriza por esa. Más, es evidente que aún no se perfilan propuestas de huida (postuladas como salidas a un mundo mejor) al modo como si lo pro-

duce el renacimiento. Todo un conjunto de propuestas cuya estructura literaria acusa altas cuotas de prolijidad, y en cuya estructura se activa la presencia de juegos de imaginación que tienen la peculiaridad de vestirse o se reconocen –mejor– bajo el adjetivo postulado de utopías.

Aceptando la situación hermenéutica, como es la distancia entre una época y otra, que ciertamente no tiene sólo relación con el tiempo transcurrido, sino con las circunstancias propias de cada época, intentaré ensayar algunos puntos de reflexión sobre la utopía misma. Pero con la advertencia siguiente: no trataré directamente de las formas que las utopías tienen y que corresponden a postulados específicos sobre el sentido plural de la propuesta(s), tanto general(es) como sectorial(es) de la proposición utópica, como indica Ricoeur (2006), sino más bien procuraré dar cuenta de algunos elementos de conciencia que, estimo, son subyacentes al propósito utópico mismo. Para estos efectos, deberé ir más allá tanto de la mera estructura funcional como de los contenidos específicos que cada postulado utópico ofrece a la demanda de los hombres y épocas. Es por esta razón que nuestra hipótesis es que *la utopía nace como respuesta a la indigencia natural que obliga al hombre a perfilar la realidad como posibilidad*. Como hipótesis tiene su origen en la propia estructura natural del sujeto. En este sentido, los antecedentes de nuestro postulado, se sostienen en la consideración que Zubiri (1984) hace sobre la diferencia entre el comportamiento animal y el humano, concluyendo la absoluta distancia entre ambos, idea que Cencillo (1971) certifica en su teoría del desfondamiento que termina por explicar la falta de una base natural para conocer, valorar, optar y actuar y que, por efecto, genera una respuesta que conocemos como cultura, la cual, como marco de referencia, tiene la peculiaridad de ofrecer las modulaciones adecuadas a las necesidades humanas. Es la misma idea que luego Aranguren (1994) declara como eje de la ética para explicar su origen y sentido; explicación nacida a raíz de una descripción que la explica como forzosidad exigida por la propia naturaleza. A éstos, se agrega lo que Bernstein (2002) detecta en sus estudios sobre el mal radical; este autor nos propone una lectura que, identificando expresiones contemporáneas, hace de la persona, del sujeto –al modo como Kant lo entiende–, el punto de respuesta a la agresividad humana.

Así, y desde estos antecedentes antropológicos previos a toda ulterior consideración sobre la figura humana, podemos postular, por tanto, que es

aquí en esta situación estructural, donde puede encontrarse la causa primera de la utopía. Situación de definición estructural que permite la plausibilidad de entenderla como: respuesta al interés natural por un fondo de tranquilidad lejos del agobio que produce el tener que habérsela con el presente cambiante y, por ende, con una historia muy pocas veces amable con la persona.

Además, si buscamos en línea paralela pero hermana de lo anterior, otra u otras causas que expliquen la utopía, su *telos* y, por tanto, su origen causal, podemos hacerlo desde una paráfrasis a la afirmación: “¿No sería mejor distinguir con A. Storre y E. Fromm, entre la agresión como ‘pulsión motriz’ hacia el dominio del entorno a la vez deseable y necesaria para la supervivencia, y la agresión como ‘hostilidad destructora’?” (Delumeau 2002, p. 36), indicando que la utopía correspondería a un modo organizado de huir de aquel instinto a la muerte que la agresividad trae consigo, es decir, la utopía vendría a ser algo así como una réplica humana a la objetivación del miedo (Delumeau 2002). El punto es que el miedo está relacionado con la existencia de fuerzas en pugna que corresponderían a *Eros* y *Thanatos*.

En síntesis, a mi entender, la *utopía* como tema filosófico, tiene la habilidad de abrirnos en abanico a un conjunto de elementos que subyacen a la discusión sobre el valor de la misma actividad filosófica. Son estos elementos los que reconocemos en el campo de la filosofía política con sus conexiones a la ética, antropología y, por tanto, al interior de la cultura como asunto más general, o como paradigma de comprensión de sus sentidos.

Discutir el significado de la (o las) utopía(s), nos hace participar de una historia adecuada a su propio desarrollo, vale decir, nos insertamos consecuentemente en los debates que se han tenido sobre la materia, por ejemplo, la obra de Ricoeur o los textos de Mannheim. Pero, curiosamente, como bien indica el primero, a pesar de lo atractivo del asunto, si se compara con la ideología, no es tanta la literatura que hay de discusión crítica sobre el tema (Ricoeur 2006, p. 289). De suyo, la prueba de la tesis de Ricoeur sobre la baja productividad en la materia es verídica, ya que es que es posible rescatar pocos ejemplos de discusión, siendo uno de ellos el Seminario Internacional Utopía(s) convocado por la División de Cultura del Ministerio de Educación de Chile en Santiago el año 1993. Aquí la discusión dio cuenta de asuntos varios y desde perspectivas distintas: *Utopía e Imagen; Sociedad. Orden Civil y libertades individuales; Sujeto. Identidad, Comunica-*

ción y Diversidad; Utopía. Cruces Culturales, Naturaleza y Deseo. Técnica y Dominio; etc.

Pero, ¿de qué sirve poner en discusión la utopía como tema, y además hacerlo desde la consideración de su origen como respuesta a la situación estructural indicada? La respuesta va en línea de comprender su sentido funcional, es decir, su función para confrontar los modelos y la realidad y, por tanto, la credibilidad de las distintas ideologías en boga (Ricoeur 2006, pp. 58 y ss.). Pero y por sobre todo, por permitírnos poner sobre el tapete filosófico la realidad humana, su capacidad y talante puesta ahí en los modelos utópicos como juego de ficciones que no sólo postulan la idea de ningún lugar, también la figuración idealizada de una realidad que sirve para contrastar la distancia entre lo real pedido y lo real conseguido en el orden social. En efecto, y por ejemplo, la obra de Moro, *Utopía*, siendo precisamente un discurso de crítica al orden social de su tiempo, logra justificar en esto las razones del postulado utópico mismo (cf. libro I) como modelo perfecto cuya pretensión, más allá del sarcasmo como recurso del discurso mismo, es salvar al sujeto y su hábitat.

Resulta que desde el pensamiento de Tomás Moro y su propuesta de *Isla Utopía*, a la cual se llega mediante aventuras varias y cuyo premio es la felicidad, pasando por los socialismos utópicos (Saint-Simon entre otros), *El viaje a Arcadia*, *la Ciudad del Sol* de Campanella, incluso los postulados utópicos contemporáneos de un pensador como Hayek (Widmer 1989), todas las utopías se revisten de promesas, cuya particularidad consiste en proponerse como una especie de viaje al futuro en perspectiva de recomponer un estado pasado (idealizado eso sí) que se mantiene en sueños. Debido a este sentido o teleología propia de la utopía, es que el juicio a la paradoja que la utopía encierra viene a resultar inevitable: lo posible se hace imposible. De suyo, no es en modo alguno extravagante que una de las denominaciones de Isla Utopía corresponde al de Udetopía, es decir, la isla de nunca jamás. Lo cual ciertamente es paradigmático en el entendido de la imposibilidad histórica de los postulados utópicos.

En efecto, la utopía a la manera de Tomás Moro, naciendo del ejercicio de la libertad, curiosamente nace negada a una de las acepciones del acto libre, puesto que no reúne la doble condición que lo define como acto, vale decir: como conciencia del poder de la voluntad que inclina al hombre a pensar las cosas en concordancia a su querer la vida buena (primer aspecto

que se reconoce sin dificultad en la literatura utópica), pero también decidir y ejecutar algo al respecto como enseña Scheler al hablar de ‘ser libre’, que se constituye por un acto adecuado a la conciencia de poder en su doble acepción: la conciencia del poder de la voluntad y la capacidad de efectivamente decidir entre una u otra cosa (Scheler 1960, p. 7).

Mencionar la limitación de la utopía en términos de realidad histórica, corresponde a un juicio pesimista sobre el valor de realidad política del discurso. Pero este pesimismo no es a priori del discurso, puesto que se desprende de una mínima lectura de la propuesta. Basta como ejemplo sólo con recorrer todo el Libro I de la obra de Tomás Moro, para comprender la imposibilidad de que la utopía sea algún día implementada en la realidad histórica a través de los medios políticos reales. En efecto, si bien el teórico y político Tomas Moro es minucioso respecto de sus detalles: es abundante en aspectos geográficos, económicos, artísticos, comerciales, religiosos y militares, hasta llegar a construir “un modelo de la más perfecta y bienaventurada de todas las Repúblicas” (Moro 1956, p. 148), cuando Rafael Hitlodeu termina su relato, Moro debe confesar “que ciertas cosas que él afirmó podrían ser útiles adaptándolas a nuestras ciudades, más la verdad no me atrevo a esperarlo” (Id., p. 148).

2. El factor de la imaginación

Por ser la utopía una propuesta de orden socio-político, los antecedentes de su origen se deben buscar –junto con las condiciones antropológicas indicadas en párrafos anteriores– en una intencionalidad que pide justicia, solicitud realizada a partir de una inteligencia que conoce el estado de fragilidad consustancial a la realidad humana. Ante este hecho, se reacciona con la imaginación frente al dato de una antropología que da cuenta de la debilidad descubierta. A esto, se agrega el conocimiento de un estado de situación política que exige vías de salida, vías de corrección capaces de responder al bienestar querido (añorado en muchos casos) por los sujetos. Al respecto, me permito citar a Ricoeur:

Este desarrollo de nuevas perspectivas posibles define la función más importante de la utopía. –Pero el autor se pregunta a su pesar– ¿No po-

demostremos entonces que la imaginación misma –por obra de su función utópica– tiene un papel constitutivo en cuanto a ayudarnos a repensar la naturaleza de nuestra vida social? ¿No es la utopía el modo en que repensamos radicalmente lo que sea la familia, lo que sea el consumo, lo que sea la religión, etc.? ¿No representa la fantasía de otra sociedad posible exteriorizada en ‘ningún lugar’ uno de las más formidables repudios de lo que es?” (Ricoeur 2006, p. 58).

Para la reflexión ético-política, la utopía es una fórmula de organización cuyo nacimiento está en la imaginación individual y colectiva cada vez que las sociedades viven momentos difíciles. De esta forma, es tanto una crítica al estado de situación concreto y real, como una propuesta de solución caracterizada por una pretensión de globalidad e integralidad, vale decir, de cierta comprensión de lo que el sujeto político desea como modelo único de organización comunitaria.

Si la utopía es una pretensión de unidad nacida como propuesta a la crisis socio-cultural, necesariamente es un referente dado como ofrecimiento al colectivo, o a los sujetos individuales, esta propuesta tiene la característica de ser elaborada y vestida de consideraciones matemáticas tanto en su génesis como en sus formas, pues los elementos que componen la promesa utópica, encajan arquitectónicamente unos con otros, traslape perfecto de sus texturas de modo de no dejar espacio para la intromisión de algún o algunos elementos dispersos que puedan afectar la uniformidad propuesta, es decir, el carácter global, integral, totalitario e integrador de la promesa. Si son estas las características con las cuales se nos presenta la utopía, quizás esto explique por qué Tomás Moro relata sobre un espacio separado del continente por el inmenso océano, por *la grande mar* diría un contemporáneo suyo. Este espacio que “separa”, no sólo hace complejo acceder a tal isla, sino que además vuelve difícil encontrar la ruta de salida. Incluso, si la vía de salida se hallase, más difícil volver a tal isla si no se está dispuesto a retornar bajo los presupuestos de censura que son impuestos o auto-impuestos para el bienestar del lugar y tiempo utópico. (En este contexto, queda la sensación de que la opción de dejar la Isla elimina la posibilidad del arrepentimiento; se clausura así la vía para los arrepentidos que dejaron el paraíso identificado con un Estado de bienestar que todo lo satisface, pero que al mismo tiempo todo lo vigila). Bajo las cláusulas explicadas, es evi-

dente que para el pensamiento utópico, no hay vuelta atrás, por tanto, no hay re-redención posible para los arrepentidos.

En ese carácter cerrado, uniforme en su arquitectura, es en donde se encuentra la imposibilidad de la utopía, que se dé su instalación histórica, pues, si algo define su sentido, es la consideración de ser ella una representación idealizada en la que no funciona la crítica. Aspecto de la dinámica social que hace –paradójicamente– la existencia de los modelos de organización humana a nivel real. En efecto, la imposibilidad de la crítica como ejercicio, es significativamente ajena a la propia situación humana que, por la crítica, dinamiza los acontecimientos y sale de ellos cuando éstos ya no responden a sus demandas. Así, y reconocida su falencia estructural, cabría preguntar entonces, ¿qué hay de aquello que pretende salvar la utopía que es la persona si lo que la caracteriza se niega?

Mas, y extrañamente, intuimos que en la esencia misma de la utopía se puede hallar una brizna de respuesta favorable al propósito que inaugura la promesa. Para esto, usamos el principio de interpretación que da cuenta de que las utopías no pueden separar el mundo cósmico de la moral y viceversa, pues su intención de unidad, su talante integrador, obliga a considerarlas como cuestiones inseparables (el todo así se salva por la parte). Es precisamente a razón de esta unidad postulada como principal al interior del discurso y que le otorga su sentido, que es plausible la pretensión o intencionalidad utópica central. En efecto, la utopía sí salvaría en cierto aspecto al sujeto bajo el principio de su origen, puesto que la vida misma del hombre a lo largo de la historia se ha encargado, de tiempo en tiempo, de dar nacimiento a utopías como una forma de manifestar una crítica al estado real de cosas. (Es posible, entonces, entender que ahí, en la misma crítica, existe un atisbo de recuperación de lo que se pretende salvar). En otros términos: bajo la línea de interpretación del origen, se entienden las utopías como mecanismos de evaluación socio-cultural, que permiten confrontar los sueños iniciales con la realidad exterior a través de una multiplicidad de ambigüedades que, estando en la realidad, la utopía se encarga de descubrir. Además, y en esta línea hermenéutica, se podría sostener el hecho que si no es posible alcanzar la plenitud de la promesa utópica, al menos hay muchas coyunturas o estructuras del orden socio-político que son vistas como justas y verdaderas merced a su sintonía o cercanía con elementos del discurso utópico, y basta con que el hombre elija una de estas situaciones

como criterio de justificación de su propia existencia, para superar la contradicción vital entre realidad y sueño. A mi parecer, aquí en este último punto estaría el real origen de las ideologías, que en línea paralela a la cuestión utópica, sí resuelven la demanda de los sujetos por justicia en el territorio de lo propiamente político. (O al menos no resulta de partida imposible reconocer su viabilidad bajo condiciones políticas y/o culturales propicias).

Existe otro asunto propio de la propuesta utópica, y es la relación con su particular origen como es que la utopía nace de una de las tantas formas de la libertad humana, y específicamente la de crear mediante el recurso de la imaginación fórmulas, arquetipos idealizados. En efecto, no es arbitrario que sepamos que la imaginación trabaja con la metáfora y paradoja como recursos creando realidad (Ricoeur 1980; Iser 1980); en este sentido, entendemos que la metáfora es “una configuración más que una mera ficción, es decir, es una construcción epistemológica que, por ello, hace incluso real la comprensión de la existencia de pluralidades de formas del discurso, y en el caso que nos importa: filosóficos” (Pulgar 2001, 136). Bajo este criterio, damos o reconocemos valor a la metáfora como recurso epistemológico. Ahora, si la utopía se reviste de este talante, es plausible entenderla como ejemplo de ese acto, vale decir, ser un discurso de ficción con una organización simbólica, por ende, con rango epistemológico pero que paradójicamente carece de realidad efectiva. De hecho, la utopía va descubriendo literariamente a cada paso elementos de composición de un modelo que solucione de una vez y para siempre el anhelo humano de felicidad. Empero, sólo se queda en ficción.

Hay un elemento de carácter metafísico de la utopía que conviene rescatar, este elemento se desprende de la imagen del discurso mismo, pero sobre todo de las condiciones puestas a los sujetos. En efecto, existe un juego de obligaciones que arrancan de consideraciones que trascienda toda posibilidad real. La cuestión es que son estas obligaciones las que deben seguir quienes depositan en ella su confianza. Ahora, escondido tras la obligación, se encuentra un pensamiento metafísico que, en tanto satisfecho en su componente de demanda, debería ser capaz de descubrir el ser propio de una existencia que lograría su plena justificación en lo utópico. Empero, el hecho de la justificación que la utopía presta a la existencia, parte de una interpretación respecto del significado de lo utópico que ya hemos indicado; lo cual conduce a pensar que este verdadero fenómeno interpretativo, parte

y, además, se sostiene en una posición personal o colectiva, pero mediatizada para su ordenamiento por un sujeto que canaliza en una arquitectura lo anhelado por el colectivo. Aceptada esta interpretación sobre su origen, entonces es posible hacerse cargo de al menos tres preguntas: 1. ¿La utopía adquiere por la narración realidad propia?, 2. ¿Lo utópico es negación de realidad? y 3. ¿Sólo vive en un pensador?

Ante la primera cuestión, se puede aceptar el hecho que, si bien es posible que sea entendida como una narración con visos de fantasía, al momento de creer en ella deja de ser cuento y se convierte en meta, motivo de existencia, paradigma de elaboración de los usos y costumbres, justificación tanto del obrar particular como colectivo entre otros asuntos. La segunda interrogante, es decir, la utopía como negación de realidad, y que es consecuencia de la primera cuestión, parece en principio ser así; no obstante, por ser de una u otra forma un postulado integral recibido por el sujeto a partir de su afán por procurarse una vida mejor, se rompe la perspectiva negativa proponiéndose fórmulas de vida (incluso ideologías) cuyo fin es procurar, desde cierto sentido de realidad, ser vías de solución a la demanda de mayor bienestar humano. El tercer aspecto, es la pregunta que intenta develar la utopía circunscrita a un contexto limitado al que la piensa. Ante esto, la respuesta es simple de comprender, ya que se relaciona con el carácter de propuesta y con el sentido polisémico que guarda toda obra. Por esta razón, la utopía se ubica, como cualquier obra humana, en la línea de ser constitutivamente abierta a distintas lecturas e interpretaciones coincidentes con el dinamismo cultural (y, por qué no, ético).

En síntesis, el conjunto de interrogantes que las utopías abren, en particular cuando refieren a hechos existenciales, son simplemente parte de una historia que se realiza a caballo entre lo racional y lo irracional. Y es aquí en donde aparece lo utópico cubriendo con un manto de racionalidad aquella existencia irracional. Es desde esta perspectiva de interpretación de lo que es el substrato utópico, que nos hacemos cargo de la idea de que la utopía no es sólo una isla propuesta, es –desde una hermenéutica hecha a la existencia– metáfora esencial del deseo humano por tener la vida feliz; por ello, viene a ser un instrumento de revelación de algo más profundo que el hecho visto y elaborado por el simple ejercicio de la razón.

3. El rol (y su valor) en *mostrar* la realidad

Si la utopía es metáfora es inevitablemente paradójica. En consecuencia, ella juega un papel en el deshacer la realidad dada para mostrar la nueva; este deshacer es siempre a través de asociaciones o realidades antes no relacionadas. Por ello es instrumental. Es instrumento de descubrimiento de lo esencial que preocupa al ser humano. (Y este es un valor que no podemos negar a la utopía, por ende, tanto a las utopías de evasión como de reconstrucción siguiendo el modelo de interpretación que Ricoeur reconoce de Lewis Mumford (Ricoeur 2006, p. 209.). Si Ricoeur lleva razón en sus interpretaciones sobre la utopía, vale decir, si la utopía cumple la tarea de descubrir la situación deficitaria en un espacio y tiempo real, ésta tendrá una fundamentación intrahistórica. Este aspecto se deriva de una lectura de los modelos utópicos, que tienen la particularidad de remitirnos a necesidades humanas que han permanecido inalterables en el tiempo. Pero, por otro lado, si la utopía es entendida como una promesa de solución, o como una idea que refiere al deseo de recuperación de cierto paraíso anhelado (por muy paradójico que esto resulte), al substrato intrahistórico de la utopía se debe añadir lo suprahistórico, lo por-venir para su fundamentación, para –en sentido estricto– su fundación.

No podemos aquí dejar de lado el hecho (eso sí y para no perdernos), que si existe unidad en el ser propuesto, también –por necesidad– debe existir unidad en sus fundamentos.

A raíz de lo anterior, ¿no corresponderá la utopía a un proceso continuo de reposicionamiento del mito, y, por tanto, de la *autopoiesis* humana? La pregunta es por creer que en la utopía se recrea lo del hombre como sujeto anhelante. Además que como interrogante tiene su explicación en el hecho del logos mismo, esto es: la razón descubriendo el cómo y el porqué de los distintos eventos que afectan la existencia (favorables o desfavorables). El asunto es que, asustado ante este hecho de realidad, el mismo logos se plantea la huida a lo ideal. Ante este hecho característico del logos, es que aparece la constancia de que el pensamiento libera al hombre de las limitaciones de su individualidad mediante el uso de la imaginación (Cassirer 1951). No en vano, el cómo y el porqué abruma al hombre por su sequedad racional que apunta –extrañamente– a su fibra más íntima. Y es precisamente esta

sequedad, la que urge una respuesta que se desarrolla al momento que se descubre el anhelo por salir de allí, por encontrar un lugar o, al menos, un momento en donde la sequedad de la propia razón se someta y no al contrario, a la dinámica existencial. En el fondo, aquí radica el sentido de lo utópico como promesa, es decir, el hecho de que por su intermedio, el sujeto conquistaría la identidad entre verdad y ser, y en donde el pensar una realidad de ficción resulta fundamental por su sentido instrumental. Este asunto permite aventurar la hipótesis siguiente: para el que cree en la utopía, se trata de una armonía preestablecida, de la identidad última entre el pensar y el ser, entre lo ideal y lo real desde una visión *pan-matemática* del universo. De hecho, no es tan absurdo pensarlo así; además hay un ejemplo de esta situación: la imagen que Campanella (1954) da, pues, ¿acaso no hay en la descripción de los círculos que la arquitectura ofrece y que el texto se encarga de describir, una consideración de totalidad matemática afectando al todo sin dejar de afectar nada?

El punto, y este es el drama de la utopía como un asunto de suyo imposible, es que ella como obra humana que pretenda realidad, debe reunir en sí las condiciones de la existencia real, es decir, la presencia de lo histórico individual. Y esto sabemos no es posible, ya que simplemente no existe ni ha existido más allá de la consideración conceptual imaginativa. A todo esto se añade el hecho del misterio de la existencia que, por muy buen estar que uno tenga en el territorio marcado por la condición utópica, curiosamente pide salir del marco de protección de la utopía, para acceder a una realidad en donde ésta sea elegible y, por tanto, resulte factible de modificar o cambiar según el interés del sujeto, más allá del interés del Estado o colectivo.

Al final, resulta que la utopía, por la situación de su imposibilidad, seguirá en los márgenes de la historia humana, y mientras permanezca ahí no será posible hablar de que las utopías caen. Pero, y reconocido el punto característico de lo utópico como tal, no se puede obviar su génesis, de hecho, naciendo como respuesta crítica a una situación humana identificable como de no justa, mantiene su valor por su misma razón de ser inalterable. Por ello, y desde ahí, de las consideraciones que hemos intentado mostrar, bien vale preguntarnos sobre su valor actual.

Por cierto, es imposible hoy pensar la utopía a la manera de Tomás Moro o de otros que siguieron su huella. Hoy el perfil de la realidad humana, competitiva, individualista dentro de un entorno técnico, configuran potencia-

les pensamientos utópicos que responden al modo de ser contemporáneo. Lo señalo, porque la utopía naciendo también como propuesta de crítica a una situación socio-cultural, de por sí va a guardar relación con lo criticado. Empero, quizás ya no se alimente su nacimiento en el sueño del buen salvaje, por ejemplo, sino en la del buen ciudadano. Éste resulta identificable con el buen consumidor de bienes para el beneficio del comercio y su expansión.

En el fondo, si de reflexionar se trata, pasamos de aquellas formas cuyo eje es la integración del sujeto bajo la idea de una arquitectónica, en donde la estabilidad exige el sacrificio de la crítica por el privilegio de lo macro (modelo socio-político), a un pensar utópico sostenido o fundamentado no en la búsqueda colectiva de la felicidad, sino en el afán personal; y en donde el énfasis está puesto en un privilegio de la subjetividad que se convierte en el eje de todo pensar. Pero, si para el pensar utópico la subjetividad viene a ser lo medular de sus planteamientos, ¿en qué deposita el pensador utópico su fe? Curiosamente en el progreso que aquí significaría más un retorno –por paradoja– al paraíso. El problema es que el factor que se posiciona en la práctica es el inmediatismo, y esto es un signo de nihilización (anonadamiento) y curiosamente, es un síntoma de un proceso de enajenación de lo propio a razón de que el sujeto queda absorbido en un objeto técnico por su identificación con éste.

Referencias bibliográficas

- Aranguren (1994). *Ética*. Madrid: Trotta.
- Bernstein, R. (2002). *El mal radical, una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.
- Campanella, T. (1956). “La ciudad del sol”, en *Utopías del Renacimiento*, pp. 143-231. México: FCE.
- Cassirer, E. (1951). *Ciencias de la cultura*. México: FCE.
- Cencillo, L. (1971). *Tratado de la intimidad y de los saberes*. Madrid: Syntagma.
- Delumeau, J. (2002). *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.
- Iser, W. (1989). “La realidad de la ficción”, en *Estética de la recepción*. R. Warning (ed), pp. 165-195. Madrid: Visor.
- Moro, T. (1956). “Utopía”, en *Utopías del Renacimiento*, pp. 37-140. México: FCE.
- Pulgar, R. (2001). “Apuntes de discusión sobre filosofía y metáfora”, en *Cuadernos de Filosofía*, 19: 129-145.

- Ricoeur, P. (2006). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1980). *Metáfora viva*. Madrid: Aurora.
- Scheler, M. (1960). *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires: Nova.
- Simon, J. (1983). *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*. Salamanca: Sígueme.
- Widmer, K. (1989). "Utopía y libertad: Algunos temas contemporáneos dentro de sus tradiciones intelectuales, en *Revista de Estudios Públicos*, 33: 240-320.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.