

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°75

Octubre-Diciembre

2 0 1 6



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 139-154
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Los senderos de la Utopía también se bifurcan. 45 años de viaje buscando llegar a alguna parte.

The Paths of Utopia Also Bifurcate. 45 Years Travelling to Get Somewhere

Fernando AÍNSA

Escritor y ensayista

Investigador del CRICCAL, Sorbonne Nouvelle Paris III, Francia.
Ex-Director Literario de Ediciones Unesco.

Resumen

Desde la publicación de *Los buscadores de la utopía* en 1977 hasta el presente, pasando por *Necesidad de la utopía* y *La reconstrucción de la utopía*, Fernando Aínsa ha consagrado numerosos ensayos a esta búsqueda inconclusa del "lugar que no existe" que, sin embargo, alimenta el incombustible "principio esperanza" que ha regido su vida. Recorriendo estos "senderos" donde se ha cruzado y "viajado" en compañía de colegas y especialistas en el género utópico, Aínsa retraza su biografía en íntima conexión con lecturas, coloquios, seminarios y congresos sobre un tema donde los estudios medulares de Isaac J. Pardo, Ernst Bloch, Dardo Cúneo y Arturo Andrés Roig le resultaron fundamentales para su visión sobre la intensa fuerza movilizadora de la función utópica en la historia de América Latina.

Palabras clave: Fernando Ainsa; utopía; América Latina; filosofía.

Abstract

Since the publication of *Los buscadores de la utopía* in 1977 to the present, to *Necesidad de la utopía* and *La reconstrucción de la utopía*, Fernando Ainsa has devoted numerous essays to this unfinished search for the "place that does not exist" which, however, feeds the incombustible "principle of hope" that has governed his life. Traveling through these "paths" that have crossed and "traveled" in the company of colleagues and specialists in the utopian genre, Ainsa retraces his biography in close connection with lectures, symposia, seminars and conferences on a subject where the core studies on Isaac J. Pardo, Ernst Bloch, Dardo Cuneo and Arturo Andrés Roig were fundamental to his vision of a strong mobilizing force of the utopian role in the history of Latin America.

Keywords: Fernando Ainsa; utopia; Latin America; philosophy.

Los senderos de la utopía se cruzan, felizmente, con los de la vida. Tal ha sido mi caso desde hace cerca de cuarenta y cinco años. Caminos de la utopía —al modo de los metafóricos por Martín Buber— que he recorrido gracias a encuentros con apasionados “utopistas” con los que he compartido la navegación buscando el “lugar de ninguna parte”. Sin esa constante interlocución que procuraba nuestra causa común —esta “internacional de la utopía” que compartimos en congresos, seminarios, experiencias prácticas, publicaciones y diálogo epistolar— tal vez, habría descendido de la nave para pisar tierra firme y olvidarme de esta palabra de tan variada y contradictoria polisemia, ya que en la actualidad todo conduce a pensar que la utopía ha caído en desuso.

La palabra utopía está desmonetizada en el lenguaje corriente y tiene una connotación peyorativa. En las conversaciones coloquiales ha pasado a ser sinónimo de prospección de lo imposible, sueño o quimera irrealizable, proyecto desmesurado que, aún cuando pueda ser positivo desde un punto de vista teórico, resulta inactual, “pasado de moda”. La acepción de “no hay tal lugar”, por la cual se tradujo la obra *Utopía* de Tomás Moro según la versión más aceptada de su etimología —*u-topos*, es decir, “no-lugar”— parece haberse confirmado en los hechos, ya que todo indica que no quedan en el mundo lugares donde sea posible proyectar un mundo diferente. Es como si desde fines del siglo XX —cuanto parece más necesario que nunca un pensamiento alternativo— la etimología del “lugar que no existe” se hubiera encontrado con el destino semántico de la palabra utopía. Por ello se ha sentenciado el fin de las utopías-

Pese a este diagnóstico, la utopía se ha cruzado una y otra vez en mi vida, hecha de búsquedas y desencuentros, encrucijadas y sorpresas, donde ha jugado siempre un papel esencial. Por lo pronto, a partir de la lectura de libros sobre el género que fundara Tomás Moro, reflejada en esa inmensa biblioteca que ocupa una pared de mi piso en Zaragoza, ciudad donde vivo desde el 1 de enero del año 2000; pero también a través de la redacción de artículos, ensayos y capítulos en obras colectivas donde he sistematizado ideas y en la media docena de títulos que he publicado sobre el tema: *Los buscadores de la utopía* (1977), *Necesidad de la utopía* (1990), *De la edad de Oro a El Dorado* (1992), *Historia, mito, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares* (1992), *La reconstrucción de la utopía* (1998) y *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina* (2004).

Los encuentros y las sorpresas de una vida de la que uno no ha elegido sus curvas, paradas y accidentes, aunque haya tenido en algún momento la ilusión de creerse dueño de la dirección y del pulso que imprimía al itinerario, son los que me conducen hoy —un caluroso día de agosto de 2011, en un aislado pueblo de la provincia de Teruel, Oliete— a cerrar con este testimonio una etapa de lo que definí en 1990 en el título del libro *Necesidad de la utopía*, necesidad que sobrevive con las salvedades que dan los cambios que ha experimentado el mundo desde entonces y el desgaste inexorable de la edad.

Debo empezar por dos preguntas: ¿Cuándo descubrí la importancia de la utopía?

¿Cuándo asocié por primera vez la utopía de un modo tan estrecho con América Latina?

LOS BUSCADORES DE LA UTOPIA...EN LA LITERATURA.

Como tantas cosas en la vida, el origen está en la literatura. Todo empezó cuando creí descubrir en la narrativa latinoamericana, a cuyo estudio estaba dedicado desde los años sesenta, los movimientos secretos —centrípeto y centrífugo— que impulsaban la búsqueda de la identidad, ese *ser americano* acuciado en permanencia por el *deber ser* al que invita la utopía que subyace en las obras más representativas de la ficción, la poesía y el ensayo.

Para el primero —el movimiento centrípeto— la autenticidad y las verdaderas raíces de la identidad se preservaban en el interior secreto de América y en el pasado arcaico recordado con nostalgia, tal como

sucede con las civilizaciones indígenas prehispánicas a las que se idealizan retroactivamente. Formas de vida sencillas y expresiones autárquicas, exógenas y bien diferenciadas, tanto en lo étnico como en lo cultural, se reivindicaron como válidas en un mundo amenazado de aculturación y homogeneización.

Para el segundo —el movimiento centrífugo— la identidad americana es el resultado de un juego inevitable de reflejos entre el Viejo Mundo (o si se prefiere la llamada “cultura occidental”) y el Nuevo, espejos que se reenvían signos, imágenes, símbolos y representaciones de todo tipo. América es el resultado de aluviones inmigratorios, de un variado y profundo mestizaje y de una transculturación abierta a influencias y culturas. Aceptar una modernidad impulsada desde el exterior era la única forma de entablar en forma fructífera el necesario diálogo intercultural entre Europa y América en la que la utopía ha desempeñado un activo papel. Ya nos lo dijo Octavio Paz: “No se puede entender América si se olvida que somos un capítulo de la historia de las utopías europeas”. Ello explica su inserción en el mundo, la condición universal de lo americano.

Este movimiento centrífugo privilegia lo que América tiene de incorporación y enriquecimiento sobre lo que es simple ruptura y potencia los ejemplos de encuentros y mezclas creadoras, abigarradas y *multiversales*, relaciones interculturales atravesadas por enfrentamientos, choques, resistencias, asimilaciones, aprendizajes, apropiaciones o intercambios suficientemente positivos —y no por ello menos conflictivos— como para apostar a su apasionante resultado.

En esos movimientos, en los que se polariza dialécticamente una narrativa de la que son expresiones paradigmáticas *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier para el movimiento centrípeto y *Rayuela* de Julio Cortázar para el centrífugo, creí descubrir una intención utópica que fui articulando en artículos publicados en la década de los años setenta y que planteé en forma orgánica en *Los buscadores de la utopía* publicado en 1977 en Monte Ávila. Allí rastree en cuentos y novelas esa búsqueda de raíces en lo más profundo de la realidad del continente —selva, sabana, llanos, pampa y montañas— o en los reflejos que se reenvían América y Europa a través de la ficción diaspórica, transnacional, cuando no cosmopolita de muchas de sus mejores páginas, búsqueda dual que amplié y reelaboré en *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* (1986).

Desbordando el marco de lo racional, el componente imaginario y lo artístico literario me invitaban a una lectura utópica de la ficción y la poesía latinoamericana donde la ilusión artística brinda una prefiguración de la realidad significada en una proyección que va más allá de lo dado, incluso a través de la fabulación y la exageración. En la ficción pude entrever la libertad futura en obras que sólo en apariencia estaban terminadas. Pude también —y es el caso de otros textos— reconstruir espacios de nostalgia y del paraíso perdido.

En ese rastrear me interesó descubrir los arquetipos “poéticamente activos” que subyacen en las categorías del imaginario utópico. Me bastaba pensar en el *Canto General* de Pablo Neruda o en muchos de los poemas de José Martí, Rubén Darío o César Vallejo o tener en cuenta cómo José Lezama Lima hacía operar esta fuerza activa a partir del distinguo entre imagen y posibilidad: el *potens* con que se inviste la palabra y la carga subversiva con que el imaginario se proyecta. De la tensión entre ambas surgían las posibilidades de la apuesta literaria en lo utópico, sobre la cual Lezama había construido buena parte de su obra, tanto poética como narrativa. *Paradiso*, desde su propio título, era un buen ejemplo.

En ese momento creí encontrar la dimensión de lo “maravilloso utópico” con la que superar el gastado “real maravilloso” o el “realismo mágico” en que se había agotado una cierta visión de América a través de la literatura, proyección que anhelaba sobrepasar los límites del espacio y del tiempo, destruir barreras nacionales, verdadera lucha de la libertad contra todo lo que la reduce, la destruye o la mutila. La visión idealizada de América como continente de mestizaje creador con componentes indígena, negro, hispánico y seres humanos provenientes de todas las regiones del mundo, síntesis cultural proyectada como una auténtica ecumene.

No me sentía solo en la empresa. Otros críticos estaban en la misma senda. El chileno Juan Durán Lucio, radicado en Costa Rica, propuso en *Creación y utopía, letras de Hispanoamérica* (1979) el primer esfuerzo sistemático de estudio crítico de la literatura basado en una utopía que oscila entre la nostalgia y la esperanza y que hace de la derrota de la historia la palanca eficaz para “recuperar para el continente su olvidada promesa en el grito de protesta” que formulan autores como Rodó y Darío. Su análisis de la intencionalidad utópica iba de *La Araucana* de Alonso de Ercilla, de *Grandeza Mexicana* de Balbuena por su filiación “arcádica”, de los poemas americanistas de Rubén Darío y de los textos fundacionales del *Diario* de Colón a *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez. En una línea similar, el colombiano Rafael Humberto Moreno Durán inscribió *De la barbarie a la imaginación* (1976) en una dialéctica de dualismos no resueltos entre civilización-barbarie, Arcadia-ciudad, Próspero-Calibán, para intentar trascenderlos gracias a una imaginativa dinámica utópica. Con ambos —Juan y Rafael Humberto— mantuve una estimulante relación cómplice, hasta la prematura muerte del segundo.

Aunque la lectura de la literatura latinoamericana desde la perspectiva de la utopía no hacía más que empezar, pude contabilizar otros esfuerzos ahondando en esa dirección. Por lo pronto, en las reediciones de textos utópicos olvidados en las colecciones que dirigieron Dardo Cúneo en la Editorial Monte Ávila (Caracas), donde reeditó *Inventamos o erramos* de Simón Rodríguez, *El descubrimiento austral* de Restif de la Bretonne y *La edad de cristal* de W. Hudson; y Félix Weinberg en “El pasado argentino” de Solar-Hachette (Buenos Aires) donde reeditó *La ciudad anarquista americana* de Pierre Quiroulé. En ese momento, no dejé de estar seducido por la dimensión mítico mística de Graciela Maturo (cuya amistad cultivo hasta el día de hoy) en *De la utopía al paraíso* (1983) y sus sugerentes reelaboraciones de la visión americana de Rodolfo Kusch, donde la utopía supone una suerte de regreso a la Edad de Oro. En México, *Utopías mexicanas* (1978) de Gastón García Cantú me abrió un interesante diálogo entre los acontecimientos históricos de la independencia mexicana y su trasfondo histórico. La colaboración entre Vita Fortunati del *Centro Interdipamentale di Ricerca sull'utopia* de la Universidad de Bolonia y la Universidad de Buenos Aires permitió la edición de la útil antología *Utopías* en italiano y español, lectura básica introductoria que he recomendado a mis alumnos en mis cursillos sobre utopía en Tucumán, Santiago de Chile, Montevideo, México y Pamplona.

Trabajos críticos en revistas y ponencias en congresos sobre poetas y narradores indicaban que lejos del agotamiento del pensamiento utópico que se experimentaba en Europa, el continente americano seguía siendo un venero inagotable de esperanzas, muchas veces desmesuradas, pero siempre apasionantes. Del mismo modo, la utopía se ficcionalizó en *La isla de Robinsón* (1981) de Arturo Uslar Pietri, novela sobre Simón Rodríguez; en *Daimón* (1981) de Abel Posse sobre el delirio de Lope de Aguirre y en *Comuna verdad* (1995) de Mario Goloboff, tentación que Mario Vargas Llosa revirtió en las antiutopías de *La guerra del fin del mundo* (1981) e *Historia de Mayta* (1984) o en su ensayo sobre la visión andina de José María Arguedas a la que tildaba de “utopía arcaica”.

LOS MITOS, ESOS “FUEGOS BAJO EL AGUA”.

Desde entonces, utilizando el símil borgiano del “jardín de los senderos que se bifurcan”, fui abriendo pistas que se remontaron a los mitos fundacionales de América: la Edad de Oro, El Dorado, la Tierra Prometida, la fuente de Juvencia, el Paraíso, Arcadia, las Amazonas... Esos mitos formaban “los fuegos bajo el agua”, el sustrato mítico de la utopía que había rastreado Isaac J. Pardo en su voluminoso compendio *Los fuegos bajo el agua. La invención de la utopía* (1983).

Debo abrir un breve paréntesis sobre la importancia que tuvo para mí la lectura de esta obra monumental. Al final de la dictadura argentina, visité en Buenos Aires a Dardo Cúneo que había regresado de su exilio en Venezuela. Me habló entonces de la obra erudita y asombrosa de ese médico venezolano

que había consagrado su vida a rastrear indicios utópicos en la tradición judeo-cristiana y la greco-latina, sin olvidar el *Gilgamesch*. Desde el Talmud a la Biblia, pasando por los Evangelios apócrifos, Platón en *La República* y en sus evocaciones a la Atlántida, eran desmenuzados con rigor a lo largo de más de ochocientas páginas. Pude hojearlo en su biblioteca y comprendí que no podría seguir adelante en mis trabajos sin haberlo leído.

Nunca pensé que obtener un ejemplar de la obra de Pardo fuera tan difícil. Era el perfecto ejemplo del libro oficial que se edita a grandes tirajes, se almacena en el sótano de una institución y no se distribuye. Escribí a la Fundación Andrés Bello de Caracas y pese al papel membretado de la UNESCO con que lo hice no recibí respuesta. Tuvo que ser un amigo venezolano que se presentó en la Fundación y tras la gestión de un conocido obtener un ejemplar que me trajo en mano a París. Durante años —y pese a su importancia— el libro de Pardo tuvo una circulación confidencial. Cuando murió, la Biblioteca Ayacucho lo incluyó finalmente en su catálogo mucho mejor difundido. Merecida gloria póstuma.

Me sumergí en la lectura de *Fuegos bajo el agua* como si de una novela de aventuras se tratara. Su cuidadoso estudio me permitió abrir una nueva perspectiva en el enfoque americano que quería darle a la utopía que no solo estaba en la literatura, sino también prefigurada en los mitos que precedieron el descubrimiento del Nuevo Mundo y guiaron la conquista y la colonización. Gracias a la perspectiva integradora de Pardo comprobé como unos y otros, mitos y utopías, se habían influido en un progresivo movimiento pendular entre teoría imaginativa y práctica de la conquista.

En efecto, si la función utópica se caracteriza por su apuesta al futuro, también hace referencia a los arquetipos que alimentan desde siempre la conciencia anticipante y que se reiteran, bajo formas diversas, a través de los tiempos. La propia noción del pasado, recuerdo de un tiempo histórico mejor, alimenta la idea del porvenir, lo que permite la integración de mitos recurrentes como el de la Edad de Oro y las variantes del mito del Paraíso, el judeocristiano (Canáan, Tierra prometida, Nueva Jerusalén, Paraíso perdido), el de las religiones orientales y el pagano (Islas bienaventuradas, Edén, Jardín de las Delicias, Campos Eliseos) y las formulaciones populares y materiales del país de Jauja o el de Cucaña que subyacen en la invención de la utopía. América se convertía así en “el nuevo vivero de imágenes” del Occidente —según la feliz expresión de José Lezama Lima— y en su territorio se reiventaban los mitos fundacionales del imaginario clásico y medieval.

Los símiles de la obra de Moro adaptados en América me resultaron de interés en sus aplicaciones prácticas, como las llevadas a cabo por el Obispo Vasco de Quiroga en su experiencia de “los Hospitales-Pueblo” en México, o como hicieron los Jesuitas entre 1606-1767 en las Reducciones de Paraguay, Argentina y Brasil tomando como modelo el estado teocrático de *La città del sole* de Campanella. El ejemplo de las Reducciones al instaurar una sociedad que “resucita los más hermosos días del cristianismo naciente” —al decir del Padre Francisco Javier de Charlevoix— me planteaba el problema de toda utopía puesta en práctica, es decir, por un lado, el desafío a la unidad de la nación en cuyo seno integran la experiencia y, por el otro, el severo enjuiciamiento histórico que toda práctica conlleva. Si lo primero condujo a la expulsión de los jesuitas de América en el siglo XVIII, lo segundo abría un debate no cerrado hasta el día de hoy: el de las utopías realizadas.

Poco a poco fui precisando un proyecto. Creí ver en la historia de América Latina cinco momentos en que la función utópica había desempeñado un papel definitorio: en la premonición del descubrimiento, en la conquista y la colonización, en los ideales de la ilustración y independencia y, finalmente, en la configuración de la idea de América en el ensayo del siglo XIX y XX. En diferentes momentos se habían planteado “modelos utópicos” como el estado indo-cristiano de la utopía misionera de Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, los proyectos educativos de Simón Rodríguez, los de Sarmiento en *Argirópolis*, las del socialismo utópico del siglo XIX en México, la “ciudad anarquista americana” de principios del siglo

XX, muchas páginas de Ricardo Flores Magón, Manuel Ugarte, Montalvo, José Enrique Rodó, Rafael Barrett, Manuel González Prada, Eugenio María Hostos y José Carlos Mariátegui, entre otros. Todos ellos demostraban —por si fuera necesario— como la función utópica es consustancial de la historia de América Latina como lo era de su literatura. Comprendí entonces que la tarea de relectura histórica desde la perspectiva de la utopía era, como nos lo había sugerido Arturo Andrés Roig— “una de las más valiosas a las cuales habría de entregarse el hombre americano”.

En esta reflexión me faltaba, sin embargo, un método.

El método me llegó con Ernst Bloch.

EL PRINCIPIO ESPERANZA DESDE AMÉRICA LATINA

La lectura de *El principio esperanza* de Ernst Bloch en los años 60 fue para muchos de nosotros —jóvenes a la búsqueda de un método para interpretar la rica y contradictoria diversidad de América Latina— una auténtica revelación. Descubrí su obra al final de una década pletórica de signos promisorios, poco antes de que los años setenta desmintieran, especialmente en el Cono Sur —donde a la sazón vivía— las esperanzas políticas y sociales depositadas con tanto empeñoso voluntarismo como radical maximalismo. En la alborozada incursión en la rica visión antropológica que nos proponía Ernst Bloch, pude atenuar los efectos de la acelerada demolición de los “sueños diurnos” de esos años y proyectar en una visión integradora de la cultura los fragmentos de las ilusiones que nos iban quedando.

Muchos creímos encontrar en ese momento —gracias a la metodología de Bloch— un modo válido de recuperar la polivalencia de las expresiones artísticas revolucionarias, alternativas o simplemente heterodoxas, marginadas o dejadas de lado en nombre de una perspectiva reductora, causalista y economicista de la historia o simplemente aplastadas por dictaduras que se multiplicaban a lo largo y ancho del continente. A través de *El principio esperanza* se pudo dar un nuevo impulso a la concepción que incluía la función utópica como motor esencial de la historia de América Latina. Bloch nos ayudaba a retomar la mejor tradición del pensamiento de Pedro Henríquez Ureña en *La utopía de América*, Osvaldo de Andrade en *A marcha sin fin das utopias* y Alfonso Reyes en *No hay tal lugar* y *Ultima Tule* para injertarla en un presente que necesitaba de renovadas claves interpretativas.

Unos años después, la celebración del centenario del nacimiento del filósofo alemán en 1985 propició una revalorización de su obra en el mundo entero. Esta actualización, acompañada muchas veces de polémicas —dado el carácter heterodoxo de sus propuestas, difícilmente clasificables y recuperadas tanto por marxistas como por cristianos— repercutió favorablemente en América, donde se difundían las traducciones al español del resto de su obra, como *El espíritu de la utopía* (1918), *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921) y *Huellas* (1930).

Por ello, no resultó extraño que la sesión consagrada al centenario de Bloch en el marco del XI Congreso Interamericano de Filosofía —celebrado en Guadalajara (México) del 10 al 15 de noviembre de 1985— resultara un éxito. Bajo el poder de convocatoria de Leopoldo Zea el Congreso había reunido filósofos y especialistas del hemisferio, desde Canadá a la Argentina, aunque pocos realmente se aventuraban por los “senderos de la utopía”. Sin embargo, el núcleo que nos reunimos alrededor de Bloch vivimos una experiencia intensa y sellamos, sin saberlo, las bases de lo que bautizaría, no sin ironía, la “Internacional de la Utopía”. Allí estaban Horacio Cerutti y Esteban Krotz de México y Roberto Castillo de Honduras. A ellos se uniría años después con una interesante reivindicación del humanismo y la Ilustración, el peruano Edgar Montiel.

El principio esperanza me supuso descubrir cómo, al recuperar todo tipo de expresiones culturales con la apasionada voracidad de un antropólogo, tal como lo proponía Ernst Bloch en su obra, se podía

interpretar la tensa dialéctica entre la identidad (*ser*) y la utopía (*deber ser*) de América Latina. En el anverso y el reverso de la realidad continental, el componente desiderativo resultaba esencial para la comprensión de la propia dinámica histórica. En efecto, un análisis con la apertura de Bloch parecía necesario en nuestro continente, donde las formulaciones alternativas, de oposición y resistencia a lo dado en los sucesivos enunciados que ha asumido el *deber ser*, eran tan importantes (o más) que la *res finita* de la realidad. La historia de América Latina podía enfocarse como una historia de esperanzas, de proyectos, de “anhelos”, pero en general de esperanzas frustradas, de utopías no realizadas, a veces apenas esbozadas, pero cuya *tendencia* y *latencia* eran indiscutibles, aún en los momentos en que había cundido la desesperanza.

El método del filósofo alemán, en la medida en que se proponía interpretar lo utópico como inherente a la *natura naturans*, resultaba esencial para el estudio integral de la historia latinoamericana, es decir, la que incorporara a lo fáctico y material de lo acaecido, la intención, el proyecto, los “planos para un mundo mejor” y el simple espíritu de construcción, aunque éste no hubiera superado el nivel del enunciado. Unidos de la metodología de Bloch, una expedición *in terram utopicam* permitía abordar los sucesivos “posibles laterales” en que la facultad de imaginar, modificar lo real por la hipótesis o el enunciado de lo que “podría ser”, se ha manifestado a través de los siglos. Para todos aquellos que aspirábamos trabajar la “función utópica” en la historia de Nuestra América, Ernst Bloch nos invitaba a profundizar en esa perspectiva y así nos lo propusimos de un modo sistemático a partir de entonces.

Lo importante es que a diferencia de los autores que lo habían precedido, Bloch no escribía una utopía para añadirla a la historia del género, sino elaboraba un método para estudiar la *pulsión* y la *intención* utópica que recorre la historia de la humanidad. Frente a la disyuntiva de escribir su propia utopía o de englobar el estudio de las ya existentes a partir de un esfuerzo de comprensión de la función por la cual el ser humano ha buscado siempre lo *novum*, Bloch optaba explícitamente por la segunda. Buscaba definir la esencia del *homo utopicus* que, a su juicio, explica el desarrollo histórico de la humanidad. Le interesaba la utopía como función, más que como enunciado de un nuevo modelo. Gracias al “principio esperanza”, lo utópico recuperaba su condición anticipatoria y prospectiva del futuro. Los contenidos de “ese todavía no consciente” aparecían entrelazados con los contenidos de la conciencia actual, aspecto que consideramos esencial en la proyección que asumimos en nuestro pensamiento.

En ningún momento traté de proponer una simple transposición de la filosofía de Bloch al pensamiento latinoamericano —por muy sugerente que se me apareciera— sino de aplicar algunos de los principios metodológicos que la guían, en la medida en que puedan ayudarnos a entender mejor el proceso dialéctico del *hacia dónde* y el *cómo* de la realidad del Nuevo Mundo. Ello debía permitirme estudiar la historia del imaginario subversivo americano, manifestado a través de la totalidad de modelos que han intentado reducir la tensión entre ser y deber ser, es decir, entre realidad y utopía (esperanza). Un imaginario que integra todos aquellos comportamientos que trascienden la mera realidad de lo devenido, esa multiplicidad de ideas y experiencias que configura la “gran enciclopedia de la esperanza americana” y que otros han llamado “cementerio de las ideologías”. Todo lo que puede percibirse como “imágenes del deseo en el espejo”, forjadoras de sucesivos modelos alternativos, algunos estructurados en los arquetipos, cuando no los tópicos con que se ha definido el deber ser americano a lo largo de la historia, pueden cumplir una función utópica, aunque no hayan cristalizado en una obra escrita y, por lo tanto, clasificable en el género.

En esa apertura me sorprendió cómo Bloch recuperaba el pensamiento religioso, especialmente a través de las herejías, y no tenía reparos en criticar al ateísmo marxista que olvida el componente anticipador, presente en la religión y en proclamar que las religiones son utopías de la última plenitud del mundo, “sueños de una vida óptima”, del cumplimiento de todo lo que el hombre ha perseguido en la

historia. Sin embargo, eran las utopías bíblicas y las de la historia de las herejías, con Joaquín de Fiore al frente, y los visionarios de la época de la reforma bajo la dirección de Tomás Münzer, las que mejor encarnaban el arquetipo del espíritu utópico y a las cuales consagraba sus mejores estudios. La relación de la subversión del orden social injusto con el mesianismo religioso, inherente a la fe y a la esperanza de la tradición judeo-cristiana, le permitía la incorporación de la religión a la función utópica, siempre que hubiera un cuestionamiento del orden existente.

Aunque personalmente soy agnóstico, me resultó evidente que, a partir del descubrimiento de América, la utopía social cristiana había permitido que “el hombre juegue a ser Dios”, en lugar de que “el hombre sueñe con un mundo divino” —según el distingo de Raymond Ruyer— y en esa perspectiva podían ser estudiadas las experiencias de sociedad alternativa intentadas por Fray Tomás de San Martín, Antonio de Montesinos, “Motolinía”, y Bernardino de Sahagún. Así, estudié los planteos *erasmistas* de las órdenes mendicantes reformadas en América, los “catorce remedios” de Fray Bartolomé de las Casas, y la práctica misionera a lo largo del siglo XVI.

Raúl Fonet Betancourt, cuyos aportes a la filosofía intercultural son fundamentales, organizó en Aachen entre el 14 y el 17 de octubre de 1991 una reunión, a modo de “comité de redacción” de una obra que debía tener cuatro volúmenes: *La teología en la historia social y cultural de América Latina*. Invitado a participar con un estudio sobre la utopía social cristiana, recuperé la larga tradición disidente de la iglesia que va desde la presencia activa en el proceso de la independencia de los países americanos a los planteos contemporáneos de la teología de la liberación. Una relectura de la obra del Padre Félix Varela, aliado objetivo de la ilustración en Cuba, de Fray Servando de Mier y los sacerdotes Hidalgo, Morelos, Béjar y Muñecas en el proceso de la Independencia de México o del Padre Dámaso Antonio Larrañaga en Uruguay, me resultó apasionante. Del mismo modo, las preocupaciones contemporáneas de sectores de la iglesia en el nordeste de Brasil, los planteos en favor de la “psicología de los oprimidos” de los años sesenta, la teología de la liberación y los planteos de Paulo Freire. Así lo hice en ensayos que luego formarían parte de mi libro *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano* (1992).

En ese período conocí en Ciudad Juárez a Gustavo Gutiérrez, fundador de la teología de la liberación con quién mantuve a lo largo de los años y en muy diversos escenarios, un enriquecedor intercambio de ideas. De Gustavo Gutiérrez recibí el entusiasmo con que llevaba a través del Instituto Bartolomé de las Casas en Lima, “utopías prácticas” a favor de los sectores más desfavorecidos de las barriadas limeñas. Seducía en sus planteos el pragmatismo aliado al idealismo, esa vocación de entrega y el profundo humanismo de que hacía gala.

La revista *Utopía y praxis Latinoamericana*—editada en Maracaibo por la Universidad del Zulia con la que he colaborado en diversas oportunidades, dirigida por Alvaro Márquez-Fernández a quién conocí en un congreso americanista en Alcalá de Henares— resumía en su título ese dilema que intentaba resolver desde un marxismo abierto y dialogante.

Era evidente que, en ese momento, la utopía era más necesaria que nunca y así lo plasmé en mi primera obra sistemática sobre lo que ya consideraba rama de la filosofía, género anticipatorio imprescindible.

LA “NECESIDAD” IMPOSTERGABLE DE LA UTOPIA

La confluencia de caminos que condujeron a la publicación en Montevideo de *Necesidad de la utopía* en el sello Nordan-Comunidad no fue azarosa y merece ser evocada. Nació de una relación con los integrantes de Comunidad del Sur que se remontaba a los entusiastas años sesenta y se fundó, como las buenas amistades cómplices, en afinidades y simpatías y esa atmósfera libertaria con la que asociaría siempre a las utopías que realmente me interesaban. Con guiños de tácita solidaridad inauguramos una

relación augural en 1961. Complicidad puesta a prueba en los años setenta, especialmente a partir del abrupto recodo de junio de 1973, golpe de estado e implantación de la dictadura en Uruguay que llevó a la diáspora en la que todavía muchos vivimos.

No parecían esos tiempos de utopía y, sin embargo, lo fueron más que nunca. Gracias a Rubén Prieto, fundador de Comunidad del Sur —a quién reencontré años después en exilio en Suecia— conocí en París a Eloísa y Eduardo Colombo y desde allí, la utopía volvió a campear por sus fueros en las “Jornadas de Estudio sobre la imaginación subversiva” organizadas en Milán el 26 y 27 de septiembre de 1981 por el Centro Studi Libertari G. Pinelli, luego recogidas en un libro *L'imaginaire subversif* editado por el Atelier de creation Libertaire de Lyon en 1982. En esas jornadas conocí a Luciano Lanza, Amedeo Bertolo, Rossella Di Leo y Paolo Finzi, activos anarquistas italianos editores de las revistas *A*, *Volontá* y luego *Libertaria* con las que colaboré en temas afines a la utopía. Mi contribución a ese coloquio de Milán fue refundida y reelaborada en sucesivos trabajos publicados en París, México y en la revista *Comunidad* que los miembros de Comunidad del Sur exilados en Suecia editaban en Estocolmo. A partir de ese momento la utopía cobraba una dimensión subversiva, factor dinámico imprescindible para trascender la simple imagen de mundo ideal en desafío y alternativa a lo dado.

Luego, los senderos se bifurcaron. Gracias a Leopoldo Zea en México, a Jean Andreu en Francia y a Luis Sainz de Medrano en España, fui sistematizando en ensayos y artículos un proyecto de estudio sobre la función de la utopía en la historia de América Latina. El análisis de los ejemplos de permanente tensión entre proyecto y realidad, entre el deber ser de principios, planes e ideales pregonados con énfasis y un ser hecho de claudicaciones, dependencia, estereotipos y subdesarrollo, cuando no de mera retórica, me atraían en la medida de su propia desmesura, porque podían ser tan apasionantes como patéticos.

Porque también es cierto que desde 1984 —año en que George Orwell había situado su anti-utopía 1984— éramos conscientes de los riesgos de la utopización excesiva, esa amenaza siempre pendiente en la pesadilla “orwelliana”. En el gran encuentro mundial libertario de octubre de ese año, celebrado en Venecia alrededor del tema candente de “Estado y Anarquía”, se puso en evidencia el riesgo totalitario de la utopía que prefiere el “ser ideal del estado” a “el estado ideal del ser”, que opta por el orden antes que por la libertad, que teme la imaginación y la heterodoxia.

La utopía volvía a cruzarse con la vida. En Venecia no solo proliferaban propuestas alternativas, sino que se podían confrontar experiencias prácticas, laboratorios de la utopía vivida. Allí estaban Colin Ward y Murray Bookchin con sus reflexiones sobre la utopía y la ecología, Ronald Creagh evocando las “comunidades libertarias” en los Estados Unidos y se debatían las ideas de Noam Chomsky y de Cornelius Castoriadis. Sólo por ellos valía la pena seguir creyendo en la fuerza conjuradora del principio esperanza.

Una nueva encrucijada de la vida permitió concretar la publicación de *Necesidad de la utopía*. Entre el grupo de amigos reunidos el 4 de junio de 1989 alrededor del 60 cumpleaños de Eduardo Colombo en una granja de las planicies de la Sarthe, nos reencontramos con los viejos integrantes de Comunidad del Sur, divididos entre Estocolmo y Montevideo adonde, al final de la dictadura en 1985, habían regresado algunos. Allí hablamos del libro que se había ido integrando y se concretó su edición.

Necesidad de la utopía, escrita en los años ochenta, emergiendo apenas de la sombría década de las dictaduras del Cono Sur de los setenta, fue publicada finalmente por Nordan Comunidad en 1990. Apareció en la colección Piedra Libre donde se editaron títulos como *Utopía y pasión* de Roberto Freire y Fausto Brito y *El imaginario social* de Eduardo Colombo y Castoriadis que influyeron en mi formación y en años sucesivos se publicaron en la misma serie ensayos de Noam Chomsky, Manfred Max-Neef y Luce Fabbri.

En la que fue mi primera obra sistemática describí con entusiasmo la intensidad movilizadora de la función utópica en la historia de América Latina, desde el momento del descubrimiento y la conquista, para ganar el derecho a “nuestra utopía” con la independencia y la toma de conciencia de la americanidad en el siglo XX. La tensión entre ser e idealidad que recorre nuestra historia la explicaba entonces, tanto por la naturaleza dual de todo discurso utópico, como por el carácter desgarrado de la identidad americana, cuyas señas reconocidas surgían no sólo de la realidad, sino de lo que América “creía ser” o, más aún, de aquello que “quería ser”. Exaltadas profetizaciones sobre el “destino del Nuevo Mundo” o idealizaciones sobre el “ser de América”, estaban en el origen de buena parte de las contradicciones generadas por el debate sobre la identidad, esa preocupada interrogante de “¿qué somos?” que recorre la ensayística del continente.

LA RAÍZ ANTROPOLÓGICA DE LA UTOPIA

Llegué con el paso de los años a comprender que la utopía, tradicionalmente concebida como propuesta política o social, debería tener en cuenta su necesaria dimensión cultural. Tenerla en cuenta no suponía prescindir de la función utópica como factor dinámico del cambio histórico, sino por el contrario darle otra profundidad: la del humanismo inmanente que caracteriza al *homo utopicus*.

En este sentido, me resultó interesante concebir la utopía enraizada en una profunda vocación antropológica de Adolfo Colombres, con quién compartí varios proyectos en el marco de mi trabajo en la UNESCO. En *La emergencia civilizatoria* (2001), el ensayista argentino planteaba como prioridad “la reconquista del espíritu utópico”, un modo de trascender el mito como interpretación trascendente del imaginario americano y apostar por la integración cultural, la autodeterminación estética y la interculturalidad. No olvidaba Colombres en esta “emergencia” de intenso acento utópico el papel que le cabe al postergado desarrollo científico y tecnológico de la región. Esta vocación antropológica reaparecía en la proyectada inserción de las sociedades aborígenes americanas en la dinámica utópica a la que apuestan Alberto Flores Galindo en *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1986), reactualizada en Puebla y en Chiapas y en los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla y Darcy Ribeyro, autor éste último de *Utopía selvagem*, una divertida reescritura utópica de *Macunaima* y, sobre todo, en el conjunto de la obra de Esteban Krotz.

En *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, publicada en 2002, Krotz partió de una estimulante lectura de *El principio esperanza* y de un conocimiento exhaustivo de las corrientes contemporáneas de la antropología para ofrecer una visión dual capaz de insuflar a la “conciencia anticipadora” la “pregunta antropológica” que suscita el contacto entre culturas. Una interrogante que no es otra que “el análisis social en cuyo centro se encuentra la categoría de la alteridad”. Las fuentes de la *otredad* antropológica estarían, pues, en el interior de la utopía, lo que la haría plausible y la fertilizaría con la categoría del *novum* que conlleva la “otra visión” de la conciencia anticipadora.

Por otra parte, la utopía no puede ignorar las complejas realidades culturales amenazadas por la globalización económica financiera, porque, en definitiva, sólo los cambios culturales podrán dar permanencia y consistencia a los cambios políticos. “La utopía —como ha escrito Rogelio Blanco Martínez en *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, filósofo con quién he colaborado en diversas actividades de la Dirección del Libro del Ministerio de Cultura de España que dirige— es antropocéntrica, es humanista y, a la vez, totalitaria; totalitaria aquí no es un adjetivo que empleamos en sentido político, sino como punto centripeto, punto de síntesis, de armonía al que aspira una estructura. Es *monista* en el sentido optimista, pues coloca al hombre como centro del mundo, como señor de sus sueños y dueño de su destino”.

Una proyección antropológica de dimensión cultural que ya estaba presente en el breve ensayo *La utopía de América* de Pedro Henríquez Ureña que he releído varias veces, descubriendo en cada lectura una nueva interpretación. En esa charla dirigida a los estudiantes de la Universidad de La Plata, Henríquez Ureña habló por primera vez en 1922 de “la utopía de América” y lanzó su encendido mensaje a favor de dar “el alfabeto a todos los hombres”, “instrumentos mejores para trabajar el bien de todos” y ese generoso esfuerzo para “acercarse a la justicia social y a la libertad verdadera”, que resumió en la consigna “avancemos, en fin, hacia nuestra utopía”, consigna que se convirtió con los años en preocupación esencial del pensamiento latinoamericano.

Henríquez Ureña condensó ideales históricos de Bolívar, Rodó y especialmente de José Vasconcelos —unidad política, magna patria, “raza cósmica”— para proyectarlos como programa utópico. “La utopía debe ser nuestra flecha de anhelo”, sostuvo nuevamente en un ensayo de 1925, *Patria de la justicia*, donde se hacía la pregunta fundamental: “Si en América no han de fructificar las utopías, ¿dónde encontrarán asilo?”

El mérito fundacional de Pedro Henríquez Ureña me ha parecido siempre esencial. Como ha señalado Rafael Gutiérrez Girardot —con quién tuve la satisfacción de consolidar una buena amistad— aunque el ensayista dominicano no se planteara un laborioso proyecto totalizador al modo del esbozado por Ernst Bloch en *El espíritu de la utopía* (1918), la utopía transformaba su perspectiva americana en “una categoría antropológica e histórica” fundada en la capacidad crítica y racional del ser humano. Esta inquietud de perfeccionamiento que nace con la filosofía griega, encuentra su determinación histórica y antropológica en América, donde la utopía pasa a ser una forma dialéctica del pensar. Se pudo hablar así de “nuestra utopía”, prolongando el ideal martiano de “nuestra América” en un doble sentido: la realización de la utopía es “nuestra realización humana e histórica, y porque América misma, es, históricamente Utopía”.

LOS RIESGOS DE LA UTOPIZACIÓN EXCESIVA

He sido siempre consciente que no basta con los sueños diurnos, expresión de deseos y anhelos varios, para que pueda hablarse legítimamente de función utópica. Es necesaria además la voluntad, acompañada de un esfuerzo no exento de coraje para que “los castillos en el aire de hoy puedan ser los palacios de mañana”. Este esfuerzo, aún cuando sea derrotado, también forma parte del tejido histórico. Si éste no existe, la invocación de la utopía queda reducida a palabras vacías, donde lo que era un legítimo deber ser queda reducido a una retórica hueca. Los ideales utópicos se confinan en estantes de bibliotecas y museos y a todo lo más se fija en monumentos, himnos, símbolos hieráticos y en textos escolares que transmiten únicamente el formalismo nacionalista y patriótico (cuando no patriotero) a que han quedado reducidos.

La historia de las ideas utópicas se puede así convertir en una sucesión de imágenes fijas o totalidades cerradas y aisladas y la herencia cultural aparecerse como un “patrimonio contable”. La visión resultante de la realidad es reductora y los textos así fijados actúan como “presión moral” para impedir toda nueva prospección utópica alternativa. Basta pensar en el destino al que se ha sometido a Bolívar, Artigas, Hidalgo o Martí en el contexto de una historia fijada por el discurso oficial. Esta visión los convierte en garantía del inmovilismo antidialéctico que pretende dar una imagen ilusoria del futuro, al mismo tiempo que detiene todo posible elemento crítico y movilizador a partir de sus ideas. Por otra parte, una función utópica mal entendida tiene otros riesgos, como “el optimismo automático y la fe ciega y chata en el futuro”. Ante el riesgo de una esperanza basada en la mentira — “esperanza mentirosa”, *corruptio optimi pessima*, la llamaba Bloch— prefiero un cierto pesimismo.

Un “pesimismo combinado con un cierto realismo” es necesario para evitar la credulidad mediocre, porque el optimismo aunque se aparezca como revolucionario es “un veneno tan grave como el pesimismo absoluto”. Por esta razón, más allá de la coyuntura del post-modernismo en que muchos se embarcaron o de una crisis del género utópico que creemos pasajera —y que, por otra parte, no es la primera en los casi cinco siglos del género utópico— escribí años después *La reconstrucción de la utopía* (1998), subrayando en la edición en español que siguió a la original publicada en francés (*La reconstruction de l'utopie*, 1997) la función que la utopía ha cumplido como motor de la historia de América Latina.

En ese momento ya era consciente de la distancia que existe entre teoría y práctica, entre discurso programático y análisis objetivo de sus resultados, esa confusión de deseos con realidades que pautó la confrontación cotidiana entre la desmesura de esperanzas formuladas con entusiasmo y el triste desmentido de los hechos. Esa misma tensión que ha llevado (y sigue llevando) al encuentro en territorio americano de muchos sueños colectivos con una realidad cotidiana hecha de exclusiones y diferencias, esa vasta y fragmentada “enciclopedia de la esperanza americana”, lo que otros han llamado “cementerio de ideologías”. De ahí que analizara en sus páginas varios *modelos* utópicos representativos de esos diferentes momentos históricos y aventurara algunas ideas para “reconstruir” la utopía a partir de una propuesta de su reconciliación con el pluralismo y la libertad.

LA UTOPIÍA, SUJETO Y OBJETO DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO

En cada uno de sus jalones, pautados por seminarios, coloquios, intercambio de publicaciones, correos hoy agilizados por Internet, encuentros fruto del azar o de una referencia bibliográfica, fuimos conociendo e integrando esta tácita Internacional de la utopía que formamos hoy y que Horacio Cerutti, uno de sus más activos promotores, ha sabido organizar y proyectar a escala no solo continental, sino a través de los estudios latinoamericanistas en todo el mundo. Con Horacio tuve el placer de compartir la organización de simposios consagrados a “Utopías y América Latina” en el marco de los Congresos Internacionales de Americanistas de Estocolmo (1993), Quito (1997), Varsovia (2000), Santiago de Chile (2003) y Sevilla (2006) en los que se fue definiendo un marco conceptual y teórico interdisciplinario de lo que debería ser un capítulo de la filosofía latinoamericana. Los resultados de esos trabajos se han publicado en volúmenes como *Utopía y nuestra América* (1996) y en *Utopía en marcha* (2009) ahondando una idea fundamental adelantada por Arturo Andrés Roig en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (1995) y el propio Horacio Cerutti en *Presagio y tópica del descubrimiento* (1991): después de haber sido la depositaria de las utopías para otros, América construye utopías para sí, proclamando el derecho a “nuestra utopía” como un derecho inalienable del pensamiento crítico y del discurso liberador en que se encarna.

La relectura de la historia en la perspectiva de una función utópica que opera como motor de cambios y de esperanzas, pasaba así a ser objeto y sujeto de estudios tanto ontológicos como historiográficos que comparto con colegas y amigos. Hugo Biagini lo hace con erudita solvencia para las “utopías juveniles” y en ese ambicioso *Diccionario del pensamiento alternativo* (2008); Eduardo Devés en su propuesta de “utopías para el tercer milenio” en las que deberán cumplir un papel primordial la sociedad civil que no debe limitarse a confiar en la función ordenadora y planificadora del estado frente a la desregulación neoliberal: Manuel de Jesús Corral rastrea la raigambre utópica del ejercicio de la comunicación en América Latina; María del Rayo Ramírez aplica la filosofía de la esperanza a la historia americana; Edgar Montiel y su propuesta de utopías basadas en la alteridad, la innovación y la experimentación en la propia realidad americana. Por su parte, Alejandro Serrano Caldera, Yamandú Acosta y Dejan Mihalovic están embarcados en estudiar la utopía como “una manera de construir la democracia” y reflexionan sobre “una

utopía de la democracia históricamente posible”, siguiendo en el caso de Yamandú, las huellas de Franz J. Hinkelammert y *Crítica a la razón utópica* (1984).

Los senderos de la utopía seguían —una vez más— siendo múltiples y cada vez más diversificados. La prueba la tendría en agosto del año pasado (24-27 agosto, 2010) en Monterrey (México), donde tuve la satisfacción de comprobar que la utopía no ha muerto como habían pretendido muchos al cierre del siglo XX. Un Congreso alrededor del tema “Utopía: espacios alternativos y expresiones culturales en América Latina” reunió a cerca de doscientos especialistas del mundo entero en el Tecnológico de esa ciudad. Allí, en las disciplinas más diversas —de la ecología al urbanismo, del feminismo a la antropología— estaba presente la utopía, aunque pude comprobar —y así lo hice notar en mi conferencia inaugural del Congreso— que los tiempos no habían cambiado en vano. Al concluir, afirmé: “Lo que es evidente es que pese a la pérdida de certidumbres y a esta condición menos radical que tiene la función utópica contemporánea, los “buscadores de la utopía” proseguimos nuestra empeñada tarea en América Latina. Las creaciones de lo “maravilloso utópico” volverán a ser —como lo han sido en otros momentos de la historia del pensamiento del Nuevo Mundo— utopías creativas y fantasiosas, verdaderas expresiones de un pensamiento crítico recuperado, creaciones literarias concebidas en y para una mayor libertad. Tan convencido estoy de ello que, para terminar, me gustaría hacer mía una cita que no recuerdo donde la he leído ni quién la dijo: “He visto un futuro mejor y funciona”.

LA DEMOLICIÓN DE LOS SUEÑOS

Durante estas últimas semanas, mientras redactaba la versión definitiva de este testimonio, he recordado los años en que la utopía campeaba por sus fueros en los idearios de la época, especialmente a partir de Mayo del 68 y sus epigonos. En esa evocación se mezclaban ambiguamente la nostalgia de la juventud perdida y la resaca de una fiesta que terminó con un cierto sabor de derrota.

Porque, tras el mayo parisino del 68 y sus popularizadas consignas, muchas de ellas espontáneas *graffiti*, se enterró una utopía que había recorrido el hemisferio, desde California (Movimiento Libertad de Expresión en Berkeley, iniciado en septiembre de 1964), México (revuelta estudiantil violentamente aplastada el 2 de octubre de 1968 en la plaza de las Tres Culturas, conocida como la matanza de Tlatelolco), hasta la Argentina, pasando por Cuba y su revolución de vastas ramificaciones continentales.

Un período pletórico de sueños y esperanzas maximalistas, voluntaristas, que tuvo también sus expresiones en el resto del mundo: en Italia, España (fuertemente reprimida por el franquismo), en Berlín, Tokio y Nueva Delhi; en la “primavera de Praga”, vivida intensamente entre el 5 de enero y el 20 de agosto de 1968 y aplastada sin escrúpulos; y en Polonia, poco después, en las huelgas de los astilleros de Gdansk en 1970, germen fermental del proceso irreversible desencadenado diez años más tarde. Desde la perspectiva del milenio en que estamos instalados —más bien descolocados desde el 11 S del 2001— inscribimos esos años, sus antecedentes y resabios, como el penúltimo acto de un siglo que terminó en 1989 con la caída del muro de Berlín y en la falaz propuesta del “fin de la historia” de Francis Fukuyama.

La verdad es que si miramos hacia atrás, desde el ángulo de la historia de la utopía, vemos al siglo XX como un siglo desbordante de ideas y proyectos; movimientos artísticos, vanguardias exuberantes, manifiestos radicales; un siglo profundamente ideologizado y de pensadores fuera de lo común, talentos explosivos y polémicas apasionadas; políticas objeto de adhesiones fervorosas, siglo de cóleras colectivas y exterminios fríamente programados, sangrientas guerras civiles como la española de 1936-1939, conflagraciones mundiales como la Gran Guerra del 14-18 y la Segunda guerra mundial;

revoluciones esperanzadoras como la mexicana de 1910; la de Octubre del 17; la cubana del 59; la revolución cultural china y el predicamento del *Libro rojo*. Años en que la sola palabra Revolución debería resolverlo todo; años de crítica radical al sistema capitalista y la burguesía a abolir; de denuncia del imperialismo y la sociedad de consumo; años en que moral y política confundían sus fines; en que la juventud era la depositaria del futuro y actor privilegiado de un presente vivido en “acción directa” como sucedió en las movilizaciones de los años sesenta en Berkeley, México y París.

Un siglo donde el discernimiento se sacrificó a las certidumbres, la hipercrítica y los sistemas totalizantes y de vocación absoluta se impusieron a partir de textos canónicos de autores como Hebert Marcuse, Ivan Illich, Jean Paul Sartre, Michel Foucault y tantos otros “gurus” del pensamiento. Un siglo de extremos y excesos, del que la utopía pareció haber salido escaldada, por no decir derrotada, después de la eclosión de 1968, el que pudo ser su instante de gloria, tanto en Europa como en América, aunque deba reconocerse que este vasto movimiento inauguró una transformación cultural profunda cuyas repercusiones serían universales y llegaran hasta nuestros días.

Por lo pronto, porque si en 1968 no fue posible la revolución política —y aunque ser un *soixante-huitard* no es hoy ni siquiera un insulto o un elogio, apenas una condescendiente etiqueta— debemos reconocer que ese movimiento básicamente antiautoritario inauguró una transformación cultural profunda, cuyas huellas se pueden rastrear hasta hoy en día en las costumbres, el lenguaje, la música, la pintura y la literatura; en la práctica libre y desenfadada del sexo; en las nuevas preocupaciones de la humanidad: democracia directa, ecología, feminismo, reivindicación de derechos humanos y de minorías.

Sin embargo, todo indica que el ciclo donde utopía era sinónimo de revolución se ha acabado. Con el derrumbe de las ideologías “seudo revolucionarias” —como las llamó Castoriades— se empezó a vivir en la “era del vacío” de que hablaba, por su parte, Gilles Lipovetsky, donde el discurso utópico había perdido toda reflexión prospectiva y donde se han erradicado la mayoría de las tensiones en aras de un eclecticismo complaciente o se ha reducido a una maniquea confrontación entre propuestas más fundamentalistas que revolucionarias. Desde hace unos años todo invita a abandonar la causa de la utopía, tanta dispersión procura la oferta del mundo globalizado en que estamos inmersos, tantas dudas nos asetan sobre las que eran, hasta no hace mucho, profundas convicciones, zarandeadas ahora por la crisis y el escepticismo. Podríamos decir —algo irónicamente— que ahora “el principio esperanza” de la poderosa ensañación de Ernst Bloch ha sido sustituido por “el principio de precaución y cautela”.

La “sociedad del riesgo mundial” nos ha conducido a lo que puede calificarse el “internacionalismo del miedo”: miedos globales económicos, como el que vivimos en la crisis financiera de la que no hemos salido todavía; precios de materias primas y alimentos objeto de inversiones especulativas; miedos territoriales, conflictos locales y guerras regionales de repercusión mundial; miedos ecológicos, cambio climático, agujero de la capa de ozono, contaminación del aire; miedos individuales, inseguridad ciudadana, abandono de deberes y responsabilidades colectivas, indiferencia ante el prójimo, lo que en el Río de la Plata llamábamos el “no te metás”, de tan funestas consecuencias en nuestra historia reciente.

En la acelerada demolición de sueños y esperanzas con que se ha identificado el post-modernismo, la función utópica que acompañó la historia del imaginario individual y colectivo desde que el hombre es *homo sapiens*, se ha cancelado de golpe y arrojada al baúl donde se ofrecen en saldo ideologías empobrecidas, incapaces de dar respuesta a nuevos desafíos. El “soñar despierto”, según la definición de Ernst Bloch, que subyacía en buena parte del pensamiento del siglo xx, se ha transformado en un inventario de decepciones, cuando no de pesadillas y toda intención utópica reenvía a la triste realidad de utopías realizadas o de utopías negativas del tipo de *Nosotros* de Eugene Zamiatin, *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o *1984* de George Orwell. Lo que ha permitido que se confunda sin mayor rigor el fin del “gran relato de la historia” con el “fin de las utopías”, tras un siglo en que proliferaron ambos por doquier.

ENTRE LA UTOPIA Y EL DESENCANTO

Lejos del fundamentalismo y del voluntarismo de las décadas anteriores, creemos que las perspectivas de la utopía se proyectan ahora en un espacio de más lenta elaboración, donde se demanda una mayor “paciencia histórica” que la urgencia vigente hasta fines de los años sesenta. En este sentido, comparto con Claudio Magris que la crisis actual no deja de ser positiva, ya que el final del mito de la Revolución y el Gran Proyecto tendría que dar “más fuerza concreta a los ideales de justicia” despojados de las perversiones de su idolatría mítica y totalizante. Para lograrlo el ensayista italiano recomienda, paciencia y tesón, en un justo equilibrio entre “utopía y desencanto”.

Liberados de los mitos y de la idolatría de vocación absolutista, sabiendo que el mundo no puede ser redimido de una vez para siempre y que “cada generación tiene que empujar, como Sísifo, su propia piedra, para evitar que ésta se le eche encima aplastándole”, utopía significa —para Magris en *Utopía y desencanto* (2001)— “no rendirse a las cosas como son y luchar por las cosas tal como debieran ser”, aunque se lo matice con el necesario “desencanto”. La utopía y el desencanto no se contraponen, sino que se sostienen y corrigen recíprocamente para actualizar sus modelos. El desencanto, al corregir la utopía, refuerza su elemento fundamental: la esperanza y —es bueno recordar con Kant— que esta no nace de una visión del mundo tranquilizadora y optimista, sino de la laceración de “la existencia vivida y padecida sin velos, que crea una irreprimible necesidad de rescate”.

Aquí está la clave: tomar conciencia de que la redención, prometida y perdida, tiene que buscarse con paciencia y modestia, sabiendo que no poseemos ninguna receta definitiva, pero también sin escarnecer la íntima esencia que la función utópica ha desempeñado en la historia de la humanidad y en la de América Latina en particular. Con esta modesta paciencia —lo que el venezolano Naím Piñango llama “el trabajo de carpintería”— hay que superar la impaciencia revolucionaria que ignora la preparación y los pasos progresivos que toda acción requiere, tanto si se presenta como la voluntad de un caudillo que “engendra realidades” políticas de prosperidad con solo enunciarlas, transformando la improvisación en virtud, como cuando el “voluntarismo institucionalizador” imagina que los objetivos de un decreto o una ley dan sus resultados apenas promulgada.

Bueno es recordar que esta “modestia” la han practicado muchos pensadores latinoamericanos. Frente al mesianismo sobre el destino de América, como el de Francisco García Calderón en *La creación de un continente* (1912) o las “iniciativas” de Francisco Bilbao y su propuesta de unificar el alma, el pensamiento, el corazón y la voluntad porque “la América debe al mundo una palabra [...]: esa palabra serán los brazos abiertos de la América a la tierra y la revelación de una era nueva”, José Carlos Mariátegui ya denunciaba en 1928 esa “vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América” que no necesita alimentarse de “una artificiosa y retórica exageración de su presente”. El autor de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* consideraba que la excesiva fe de América en su porvenir engendra una serie de exageraciones categóricas que deben ser acotadas, acotación que basaba en el sentido responsable y comprometido de inserción en la historicidad del ensayista que se siente éticamente “reformador” y “transformador de la sociedad”.

De ahí —estamos convencidos— que la reflexión utópica continental debe insistir en el planteo de fines sociales deseables al mismo tiempo que enuncia medios de cómo alcanzarlo, auténtico género “bisagra” entre la historia y la filosofía, punto de inflexión entre teoría y praxis. Una perspectiva de relatividad que también había intuido Martí cuando precisaba que América tiene su historia y no podía “inventarse” en permanencia: no es un vacío que debe llenarse una y otra vez —advertía— al recordar que América son sus indios, pero también sus conquistadores, libertadores y civilizadores: un todo, un auténtico crisol de culturas. Se trata, por lo tanto, de “imitar si no se puede hacer otra cosa, pero aun al imitar, inventar un tanto, *adaptar*”, de “imitar adaptando”, porque existe el riesgo de que en el afán por ser diferente de lo que se es, se esté negando justamente todo aquello que ya se es.

En esta reflexión, América Latina vuelve a ser centro de convivencia de visiones modernistas e indigenistas, de un futuro que se aborda con esperanza y de un pasado presente en sus tradiciones y sus variadas expresiones culturales. La utopía sigue siendo una realidad y una necesidad que ya no tiene como eje la construcción de sistemas, sino la creación de una responsabilidad individual unida a la interacción colectiva. Estamos lejos, pues, de los sistemas totalizantes, las visiones programáticas integrales y de ese voluntarismo iluminado de la utopía clásica y más cerca de “un futuro en construcción” —al decir de Paul Valéry— “construcción que se hace día a día en el presente, en el aquí y en el ahora” y que, por tanto está más inserto en la idea de probabilidad que en la de certidumbre. Ya no hay un futuro que pueda ser determinado, hay “una pluralidad de futuros posibles que van a depender de la sabiduría con la cual se perciban las tendencias contemporáneas y sus posibles impactos”.

Lejos de las pretensiones totalizadoras de la utopía clásica, la utopía trabaja ahora ese espacio de cultura democrática hecha de las formas de conducta generadas en las dimensiones moleculares de la sociedad (micro-organizaciones, espacios locales, relaciones familiares y humanas) que permiten conciliar participación con heterogeneidad, lo que Manfred Max-Neef llama la “democracia de la cotidianidad” y que presenta como un conjunto conformado por instituciones representativas o integradoras, por una parte; instituciones generadoras de discursos dominantes o contra hegemónicos, por la otra. Estas propuestas se inscriben en una suerte de “filosofía popular de la democracia” —al decir de Arturo Andrés Roig— donde más allá del binomio democracia y libertad, se imaginan formas de democracia y dignidad basadas en una praxis que las compatibilice con la justicia y la igualdad. No resignarse ante las mayorías aplastantes es proteger el derecho a la opinión divergente, es permitir que el disenso sea tan esencial como el consenso; es darle una moralidad a la protesta, es aceptar la función creativa, revulsiva que puede cumplir una democracia tensada por la utopía.

Son estas las vertientes de la utopía que pueden proyectarse más allá de la nostalgia y el desencanto, las que ahora me importan. Utopías que desarrollen una “capacidad de rebeldía ciudadana sensata” y que vayan más allá de las propuestas ecológicas o sociales de los movimientos contestatarios tradicionales para influir de un modo más determinante en la política. Se trata de crear instrumentos de participación política y no necesariamente de crear “otro partido”; de profundizar una “radicalidad democrática” que no sea meramente testimonial o marginal; modos de multiplicar una necesaria dialéctica democrática entre lo local y lo global que satisfaga lo que se percibe difusamente en la crisis de confianza del sistema democrático y los partidos políticos tradicionales.

Esta “hambre de otra política” que debe subyacer en toda utopía necesita de una política más *informal* que *formal* —según el distingo de David Mathews en *Política para la gente*— es decir incluyendo la labor ciudadana en procura del bienestar común, donde el ciudadano no se sienta víctima o consumidor de soluciones políticas impuestas o disponibles, sino creador del espacio común de soluciones consentidas y no simplemente reivindicadas.

Es esta una etapa importante en el largo (y paciente) viaje hacia la tolerancia, la moderación, la desdramatización y la convergencia, del sosiego y la coexistencia —en el que el consenso normativo entre generaciones juega también su papel— que parece haber iniciado una parte de América Latina, aunque los “demonios” del golpismo, las soluciones populistas y las implosiones de violencia la sigan acosando y pese a que los más profundos del autoritarismo, la intransigencia, las diferencias sociales y la injusticia, no han sido conjuradas.

Pero, para conjurarlas, están las utopías de ahora y las del futuro, aunque por momentos podamos dudar si tras cuarenta años de estudios y trabajos el viaje nos ha conducido a alguna parte.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve