

Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas "Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital". Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2022.

# Utopía: herramientas para delimitar una noción escurridiza.

Ivana Costa.

Cita:

Ivana Costa (2022). *Utopía: herramientas para delimitar una noción escurridiza. Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas "Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital". Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/2.congreso.internacional.de.ciencias.humanas/191>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eoQd/VKU>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## Utopía: herramientas para delimitar una noción escurridiza

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina

ivanaevacosta@gmail.com

### Resumen

En este trabajo –parte de la mesa de título *Variaciones filosóficas y literarias alrededor de la utopía*, formada por trabajos que indagan en diferentes proyecciones (política, metafísica, antropológica) del utopismo, en el cruce entre filosofía y literatura– busco en primer lugar una delimitación conceptual de lo utópico que sirva de fundamentación, en especial, a este equipo de trabajo. Para ello, partiendo de un repaso panorámico de las fuentes en las que abreva la utopía, repaso algunas direcciones mediante las cuales se ha intentado brindar una definición del término, que por su misma fertilidad resulta escurridizo, y se expande en productos sólo aparentemente antagónicos, como la distopía. En la segunda parte, a través de la consideración de algunos pasajes de la *República* de Platón –texto que encarna desde la Antigüedad la polémica sobre lo que es utópico o anti-utópico–, intento identificar algunos esquemas de análisis que sirvan no sólo para entender los diálogos sino también otras formas de la utopía en la literatura filosófica de ayer y de hoy.

Utopía; definición; paradigma, Platón; *República*; *Timeo-Critias*.

El término *utopía* fue forjado por Tomás Moro para dar título y sentido a su obra, publicada en 1516 y que desde entonces se volvió referencia ineludible de las posteriores innumerables aproximaciones al género. La etimología que le dio Moro al término era la de *ou* + *tópos*: no lugar, en el sentido de no estar en ningún lugar. Pero ya en su tiempo, quizás a instancias del propio Moro,<sup>1</sup> se propuso otra etimología: *eu* + *tópos*, buen lugar, en el sentido de que allí toda la comunidad llevaba una vida buena y armónica. En definitiva, se buscaba torcer la balanza semántica hacia el eje de la comunidad política feliz, quitando el énfasis en la no-existencia, implícita en la negación (*ou* - *ouk*), dejando abierta la posibilidad que su sola enunciación pone de relieve y que la inercia irracional de lo dado suele eclipsar.

Inspiración explícita de Moro es la Atlántida del *Timeo* y del *Critias* de Platón, aunque también lo son sin duda escritos de autores tardoantiguos como Luciano de Samosata, que hizo aportes estilísticos de relevancia: el elemento fantástico y la ironía, por ejemplo, que luego se proyectan a otras piezas del utopismo. En el siglo XVI aquella literatura antigua sobre expediciones fabulosas cobró nuevo sentido a la luz del el encuentro de Europa con América, acontecimiento colosal posibilitado por los viajes de circunnavegación, es decir, por naves y navegantes reales, no imaginarios, que traían la noticia de comunidades desconocidas pero verdaderas.

Moro, que hacia 1510 era representante legal de compañías con intereses comerciales en puertos de ultramar, imagina al narrador de su *Utopía* como un marino portugués, Rafael Hitlodeo, que se une “a su amigo Vespucio”, a quien “acompañó en sus últimos tres o cuatro viajes que ahora son materia universal de lectura”. En el último viaje, Rafael no regresa con los demás porque prefiere quedarse –“más preocupado por la travesía que por el sepulcro”– a recorrer tierras ignotas. En la ficción creada por Moro, es él quien puede contar lo que vio en la bienaventurada isla de Utopía. La navegación de Rafael “no fue como la de Palinuro [el personaje de Virgilio, Marcial, Dante], sino como la de Ulises, o mejor, como la de Platón”.

Ahora bien, a las dos fuentes textuales ya mencionadas –los diálogos de Platón y el relato fantástico o de viaje–, los autores de utopías renacentistas (no sólo la de Moro, sino también otros relatos utópicos que le siguieron en el siglo XVII, como *La Ciudad del Sol*, de Campanella, y *La Nueva Atlántida*, de Bacon) sumaron como rasgo singular la idealización del cristianismo primitivo, al que veían como contracara de la corrupción espiritual, la avaricia material y la completa disolución de los valores predicados por Cristo que estos autores percibían en sus sociedades de los siglos XVI y XVII. Con diferentes matices y entonaciones, no exentas de polémica, los utopistas

---

<sup>1</sup> Galimidi (2006: VIII y 13). Véase la importancia que se da en el segundo libro de *Utopía* al aprendizaje del griego entre los utopienses.

de este periodo identifican los principios que rigen a sus comunidades ideales con los que regulaban la vida de los primeros apóstoles y grupos cristianos, que proveen así la imagen invertida de la sociedad injusta y decadente en la que viven.<sup>2</sup>

Estas primeras utopías, sobre todo la de Moro y Bacon, toman un patrón reconocible de la narrativa filosófica política de la Antigüedad griega, con su doble característica de ser valorativos (normativos) y a la vez descriptivos. Algunos han entendido esta combinación en sentido instrumental comunicativo: la descripción es la forma menos problemática de atribuir cualidad de *posible*, porque se basa en el procedimiento demostrativo más inmediato: la exhibición.<sup>3</sup> A mi juicio, esta doble presencia de registro normativo y descriptivo podría analizarse en un nivel más complejo (y voy a tratar de dar algún indicio de cómo ese nivel de análisis aparece sugerido en la discusión que propone Platón en algunos de sus diálogos políticos) pero me detengo antes en la flexibilidad que aporta esta singular combinación. Porque la plasticidad de la utopía hace de su instrumento comunicativo una dificultad ulterior a la hora de dar una definición más precisa del género.

### **Lo que caracteriza a la utopía**

En la búsqueda de una definición de utopía, Vittor Comparato sintetiza dos grandes posiciones, basadas respectivamente en la forma o en el contenido de la narrativa.<sup>4</sup> Entre quienes observan la *forma*, se pueden reconocer dos tendencias:

- una considera utopía a las narrativas que siguen el arquetipo de Moro, aunque varían en los rasgos que caracterizan a ese arquetipo, y en los diferentes vehículos expresivos que puede adoptar el relato: la visión de extrañamiento, el viaje, el urbanismo racional, la uniformidad, diversos géneros de comunismo.
- Otra apunta a su visión global de la vida social como crítica radical del *status quo*, más allá de que esa narrativa sirva a situaciones históricas muy diversas y preconice por lo tanto valores muy diferentes. Se podría incluir aquí la clásica definición de Karl Mannheim de utopía como “un estado de espíritu que resulta incongruente con la realidad en la cual se da (...) y que se orienta, tanto en la teoría como en la praxis, a objetos que no existen en una determinada situación real”.<sup>5</sup> Si bien Mannheim apunta a aspectos fundamentales, la amplitud de esta definición se ha visto en ocasiones como obstáculo de su eficacia epistémica.

---

<sup>2</sup> En Moro, véase “Las religiones de los utopienses” del libro segundo de *Utopía*.

<sup>3</sup> Comparato (2006: 9-10).

<sup>4</sup> Cf. el desarrollo más amplio de estas dos tendencias en Comparato (2006: 10-12).

<sup>5</sup> Mannheim (1979: 173-174); cf. también allí la distinción central entre esos “objetos que no existen” según se los considere utópica o ideológicamente.

Los intentos por definir a la utopía a través del análisis de su contenido –su *esencia política*, los valores en juego, las opciones teóricas y prácticas encriptadas en él– suelen naufragar en virtud de la disparidad de criterios. Una búsqueda que parece destinada a no alcanzar nunca resultados convergentes, por la manera tan diversa en que se privilegian unos u otros criterios de valor, considerados a su vez desde perspectivas y momentos históricos por demás heterogéneos y dispares. Pero la aporía, una vez más, en lugar de freno es motor de la indagación. Si no hay un enunciado que permita él solo abarcar todas las clases incluidas en la utopía, es posible buscar una clarificación semántica que introduzca los núcleos conceptuales que no pueden faltar en ella.

Al comienzo de su análisis de las utopías del siglo XVIII, Bronislaw Baczko se extiende en seis elementos, de los cuales me detengo en tres.<sup>6</sup>

1) como crítica radical de la realidad existente, la utopía propone una imagen global de la experiencia social (sus jerarquías, sus relaciones de dominación y propiedad, la esfera que reserva a lo sagrado). El tipo ideal de utopía ofrece una representación total de una comunidad nueva que rompe de manera radical con la presente, rechaza cualquier continuidad entre ambas, e imagina un nuevo comienzo de la historia.

2) Por ser el espacio privilegiado en el que se despliega la imaginación social, la utopía cohesionada, elabora y produce sueños individuales y colectivos. Pero estas imágenes se imprimen en la vida cotidiana, adquieren allí autonomía y, en virtud de su peso simbólico, asumen densidad propia.

3) La utopía no sólo piensa la sociedad nueva conforme a la razón sino que busca instalar esa racionalidad en el imaginario social, desde el comienzo limitado, controlado por el saber racional. La utopía constituye una respuesta a las angustias, esperanzas y sueños no realizados de una época, a los que apuntan la reflexión y la imaginación; pero a menudo la razón en general o algún saber en particular toma el relevo, limitando así las tentativas críticas o alteraciones siquiera heurísticas.

A partir de esta caracterización se vuelve patente que, si toda utopía consiste en una crítica del orden social imperante, en la disposición específicamente utópica hacia la crítica –que es siempre loable en filosofía–, se advierten tres rasgos problemáticos: su dirección irreal (por impracticable o por evasiva), su carácter regresivo (la sospecha de que detrás de la exhortación a un futuro mejor se oculta el anhelo de un pasado mítico), y el velado autoritarismo de su diseño racionalista. No

---

<sup>6</sup> Baczko (1978: 19-31). Además de los elementos a los que me circunscribo aquí, Baczko se refiere también (4) a la naturaleza discursiva de lo utópico, capaz de adoptar vehículos diferentes, (5) a la posibilidad de que la utopía se presente como programa de acción o como juego intelectual, y (6) a la polivalencia de su lenguaje, que puede dirigirse a diferentes ámbitos: filosófico, político, antropológico.

debe sorprender que de estas críticas a la utopía hayan surgido innumerables proyecciones, ellas mismas utópicas. Como advierte Mannheim, el género utópico se edifica a partir de una contra-utopía. La ilustración que elige Comparato es la de Marx objetando lo impracticable de otros diseños utópicos. Críticas de otro signo, a la uniformidad totalitaria, sobre todo, se expresaron empleando estrategias de la utopía: realidad invertida, viaje en el espacio o el tiempo, dando lugar así a la utopía negativa o distopía (de *dýs*: malo; también cacotopía –de *kakós*, malo–, en la expresión que, al parecer, sirve de inspiración para hablar por primera vez de distopía en el siglo XIX).<sup>7</sup> Los intentos de clarificación semántica de estas formas aparentemente *antónimas* nos lleva de nuevo al comienzo, ya que la definición de los derivados resulta depender del término original. En su plasticidad, la utopía termina integrando en su definición aun a las experiencias que parecen querer defenestrarla.

La dependencia no es sólo definicional: desde el punto de vista de su trama, la distopía es la representación de una sociedad del futuro en la que ciertos rasgos del presente anuncian un devenir oscuro, como advertencia o anticipación, que son también formas que adopta la crítica. La proyección distópica revela el fracaso de alguna empresa alguna vez concebida como utópica: el progreso tecnológico, la vida segura, controlada, la igualdad de los seres humanos. Grandes ejemplos literarios de esta forma son Aldous Huxley, George Orwell, y los pioneros que los inspiraron: H.G. Wells y Yevgueni Ivánovich Zamiatin, cuya novela *Nosotros* fue censurada en la Rusia soviética, en 1922, sin mediar sutilezas relativas al género literario.

Las distopías comparten con la utopía no sólo la mirada crítica sino otro elemento fundamental: la confianza en la ficción y la elaboración imaginaria como pedagogía política. Falta –en muchos casos– la expectativa de cambio, la esperanza puesta en la edificación de un futuro mejor, que convierte a la utopía en aspecto vital e ineludible de todo pensamiento político. El autor de distopías tiene un diagnóstico tan crítico como el utopista, pero muchas veces no comparte su fe en la posibilidad de llevar a cabo las acciones necesarias para cambiar el *status quo*. Sin embargo, así como Baczko diferencia entre épocas “cálidas”, en las que florece la imaginación utópica, y épocas “frías”, en las que la utopía permanece en los márgenes de la reflexión política,<sup>8</sup> uno podría verse tentado a identificar algunas distopías como

---

<sup>7</sup> John Stuart Mill emplea *dystopians* y *kakotopians* en su discurso en la Cámara de los Comunes del 12 de marzo de 1868, porque –dice– contrariamente a los utopistas, “lo que estos parecen favorecer es demasiado malo como para ser practicable”. La expresión *kakotopia* había sido empleada por Jeremy Bentham en su *Plan of Parliamentary Reform, in the form of a catechism*, de 1818.

<sup>8</sup> Baczko (1978: 31 y *passim*); cf. también la distinción de un marxismo “cálido” y otro “frío” que propone Bloch en *El principio esperanza*, de 1954.

elaboraciones más *frías* de aquello que las épocas *cálidas* permiten abrigar como proyección esperanzada.

### **La *República*: problema y caja de herramientas**

Ya en la Antigüedad la obra política de Platón fue asociada con la irrealidad, rasgo central del utopismo. La discusión sobre el carácter utópico o no del diálogo fundamental, la *República*, así como sobre el significado de esa atribución, llega a la actualidad.<sup>9</sup> Sin entrar aquí en el problema mayor, quisiera poner de relieve cómo la discusión que propone Platón ofrece herramientas teóricas que ayudan a delinear el género utópico. En la *República* se nos presenta, de hecho, el primer planteo argumentado (no la primera reflexión puesta en escena, implícita quizás en alguna pieza aristofánica) acerca de la diferencia entre utopía y quimera. En *R.* VI 540d (cf. también 450d y 499c), se distingue entre el deseo quimérico, *euché* (de *eúchomai*: elevo una plegaria, hago un voto) y la voluntad razonada de un programa, más allá de que este no tenga factibilidad inmediata en la experiencia. Como bien han visto los intérpretes contemporáneos, la de Platón no es una “utopía de evasión”.<sup>10</sup>

Ya Kant protestó en su momento contra la lectura de Jacob Brucker de una *Politeía* quimérica: “que podría existir solo como algo ficticio, en un cerebro lleno de entusiasmo filosófico”. Kant reacciona furibundo contra esas palabras que dejan “de lado esta reflexión como inútil ¡y con el pretexto miserable y dañoso de la impracticabilidad!”.<sup>11</sup> Lo que Kant reconoce explícito en Platón –y retoma para su filosofía– es la conciencia de que entre irrealizabilidad práctica y programa político hay un espacio de acción filosófica: la *deontología*, el deber ser.<sup>12</sup> La *kallípolis* delineada en la *República* no es una *euché* y tampoco lo es la Idea, que se propone como norma del conocimiento y de la acción. El sueño quimérico sólo existe en la imaginación, pero la Idea existe en un orden superior: el de la razón trascendente.

La cuestión de la factibilidad que recorre el libro V (allí, en términos de “posibilidad”) y se retoma en el libro VI, vuelve con todo su potencial refutador al final del libro IX de *República*. La pregunta aparece una vez más en la voz de Glaucón: ¿existirá en algún lugar esta *pólis* que se describe con tanto entusiasmo? (592a). Eso –responde Sócrates– no tiene importancia porque ella existe “como paradigma en el

---

<sup>9</sup> Una apretada síntesis de las posiciones más relevantes del último siglo (Leo Strauss, Hans-Georg Gadamer) ofrece Vallejo Campos (2018: 19-20); mucho más desplegada, y profundizada en Vegetti (2016: 89-142).

<sup>10</sup> Vegetti (2016: 161-162).

<sup>11</sup> Kant, *Crítica de la razón pura* A316 / B372-374.

“Unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwands der Untunlichkeit!”

<sup>12</sup> Cf. Isnardi Parente (1987: 139-144) y Costa (2011: 89-92).

cielo” (*en ouranôî ísqs parádeigma anákeitai*). Se trata de uno de los pasajes más controvertidos de la *República* ya que la manera de entender ese “paradigma” y ese “cielo” será decisiva a la hora de sentar posición sobre el carácter (utópico, no-utópico, quimérico) del diálogo.

Leo Strauss ofreció una interpretación débil de “paradigma” como *pattern*, es decir, no como la Idea sino como el modelo empírico:<sup>13</sup> cualquier ejemplar obtenido por yuxtaposición de partes combinadas. En efecto, en *R. V 472d*, Platón trae otro ejemplo, con pintor y modelo empírico, a propósito del mismo tema: la obra bella – dice– nada pierde en perfección por el hecho de que no podamos encontrar un ejemplar viviente, realizado, de semejante belleza. El sentido de la metáfora es ahí patente: los modelos de organización política son de una factibilidad parcial, lo que no exime al filósofo de seguir trabajando para fortalecer las condiciones de esa factibilidad.<sup>14</sup>

Así entendido, el ejemplo del pintor de *R. V* no parece ser un argumento en favor de la interpretación straussiana de *R. IX*: quien haya leído los libros centrales de la *República* sabe que el paradigma en el que reside la *pólis* delineada por Sócrates y sus interlocutores no encuentra su fundamento en ejemplos parciales, empíricos sino en el ideal formal de lo bueno en sí. Por eso Margherita Isnardi Parente subraya que *paradigma*, aquí y siempre, “tiene un sentido fuerte en Platón”. Y que en *R. 592a-b*, “el modelo de *pólis* se presenta al filósofo para su construcción ética interna” y por lo tanto “se presenta en primer lugar como norma de vida, con el carácter ideal de un *parádeigma katà phýsin*”.<sup>15</sup>

Ahora bien, en el análisis de la naturaleza y factibilidad del paradigma que propone Platón en la *República*, Isnardi Parente encuentra la clave para distinguir dos tipos de utopías: (1) la *utopía programática*, entendida como proyecto de *pólis* radicalmente nueva, cuya factibilidad depende de alguna acción concreta, y (2) la *utopía paradigmática*: un modelo que establece (normativamente) todo lo que la *pólis* debería ser y la actual no es, y que sirve como indicación para ejercitar una acción estimulante y crítica.<sup>16</sup> A juicio de la autora, esta última es la que llevó a cabo Tomás Moro, aventurándose más allá de Platón y de la *República*. Porque Moro, retomando aquí la *República*,<sup>17</sup> involucró a la ciudad entera en su descripción, pero Platón no. No

---

<sup>13</sup> Cf. Strauss (2006: 173-180).

<sup>14</sup> Cf. Costa (2011: 90 ss.).

<sup>15</sup> Isnardi Parente (1987: 140-142), quien entiende, por esto mismo, que la factibilidad de la politeía de República es “en primer lugar de naturaleza ética (...) y segundo lugar de naturaleza política”; contra esta visión, cf. Vegetti (2016).

<sup>16</sup> Cf. Isnardi Parente, *ibid.*

<sup>17</sup> Cf. Strauss (2006: 94).



al menos en la *República*; y de esto da testimonio la crítica aristotélica. En efecto, en *Política II*, se advierte que Sócrates no explicó si la abolición de la propiedad privada implica sólo a los guardianes o a todos (si este último es el caso, razona Aristóteles, no tenemos una *pólis* sino una gran familia; y si el primero es el caso, tenemos dos *póleis* enemigas y enfrentadas por modos de vida radicalmente diversos).<sup>18</sup> Por eso, según Isnardi Parente, la *República* no puede ser considerada una utopía paradigmática. Por más que en ella se insiste en la unidad como fin de la *pólis*, la obsesión de Platón en este diálogo son los mecanismos para evitar la corrupción, el egoísmo, la perpetuación del privilegio entre un grupo de mandatarios que se eternizan mediante vínculos de sangre o estirpe. Pero no hay una mirada del conjunto total de la polis como cuerpo unitario. En la exégesis de los mismos textos de *República*, Vegetti ve en cambio otra distinción: (3) la utopía de evasión, que Platón no está dispuesto a validar, y (4) la utopía de reconstrucción, “entendida como un fin que se puede intentar y esperar legítimamente alcanzar”, o utopía proyectiva, cuya realización “es deseable, posible, o al menos no imposible”.<sup>19</sup>

Quizás estas especificaciones faltantes en la *República* encuentren eco en el diseño mucho más completo de las *Leyes*, donde también se avanza hacia los aspectos concretos de su realización. O en las huellas normativas de la Atlántida del *Timeo* y el *Critias*, quizás el “momento de mayor proximidad de Platón a la utopía”, en la medida en que “el carácter inalcanzable de la norma teórica parece volverse metáfora de lo inalcanzable en el tiempo o en la geografía”. En todo caso, ese análisis quedará, en lo que a mí respecta, para el futuro. No como *euché*, sino como tarea realizable, factible, en el ámbito de nuestra comunidad de investigación, siempre que la filosofía tome las riendas.

## Bibliografía

Baczko, B., *Lumières de l' utopie*, Paris: Payot, 1978.

Comparato, V. I., *Utopía. Léxico de política*, Buenos Aires: Nueva visión, 2006.

Costa, I., “Filosofía y *res publica* en Platón, entre *lógos* y *érgon*”, *Stylos* 20, 2011: 83-97.

Galimidi, J. L., *Tomás Moro, Utopía* (trad., intr., notas y apéndices de J. L. G.), Buenos Aires: Colihue, 2005.

---

<sup>18</sup> Sobre el malentendido alrededor de la extensión de la comunidad de guardianes a toda la *pólis*, de Aristóteles a Hegel, y de él al siglo XX, cf. Isnardi Parente (1987: 146) y sobre todo Vegetti (2016: 27-34 y 44-50).

<sup>19</sup> Vegetti (2016: 161-163).

Isnardi Parente, M., "Motivi utopici -ma non utopia- in Platone". En R. Uglione (ed.), *La citta ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana*, Torino: A.A.C, 1987, 137-154.

Kant, I., *Crítica de la razón pura* (trad., introd., notas y apéndices de M. Caimi), Buenos Aires: Colihue, 2007.

Mannheim, K., *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1936, reimpr. 1979.

Mill, J., *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXVIII - Public and Parliamentary Speeches Part I*. University of Toronto Press, 1988.

Platón, *República* (trad., introd. y notas de C. Eggers Lan), Madrid: Gredos, 1986.

Strauss, L., *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires: Katz, 2006.

Vallejo Campos, A., *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid: Trotta, 2018.

Vegetti, M., «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma: Carocci, 2016.