Revista de Historia de América Núm. 151 *enero-diciembre 2015:11-32*

ESPACIOS ALTERNATIVOS. NUEVAS BASES PARA UNA UTOPÍA "DESDE" Y "PARA" AMÉRICA LATINA

*Fernando AÍNSA**

Abstract

In this essay the author recapitulates the current crisis of utopia as "principle hope" and offers —from an appreciation of the ideas of the Ilustration and a review of the models present in history and Latin American thought— an updated "utopian function" reconstruction. It takes this into account the cultural and anthropological component, the positive aspects of the crisis (Claudio Magris) and the modest "carpentry work" (Naim Piñango) which must be considered by all new utopian project conceived "from" and "to" Latin America. He finally recalls how utopia is subject and object of Latin American philosophizing.

Key words: *Crisis, Illustration, humanism, Utopian models, Utopia and disenchantment, philosophize Latin American*.

Resumen

En este ensayo el autor recapitula la crisis actual de la utopía como "principio esperanza" y propone —a partir de una revalorización del ideario de la Ilustración y un repaso de los modelos presentes en la historia y el pensamiento latinoamericano— una reconstrucción actualizada de la "función utópica". Tiene para ello en cuenta su componente cultural y antropológico, los aspectos positivos de la crisis (Claudio Magris) y el modesto "trabajo de carpintería" (Naim Piñango) que debe plantearse todo nuevo proyecto utó-

* Escritor uruguayo, autor de libros de ensayo, crítica y ficción, entre los que cabe mencionar*: Los buscadores de la utopía, Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa, De la edad de oro a El Dorado, Con acento extranjero, El paraíso de la reina María Julia y Palabras nómadas. Nueva cartografía de la pertenencia*. Fue Director Literario de Ediciones UNESCO en París. Reside actualmente en Zaragoza, España.

pico concebido "desde" y "para" América Latina. Recuerda finalmente como la utopía es sujeto y objeto del filosofar latinoamericano.

Palabras clave: *Crisis. Ilustración, Humanismo, Modelos utópicos, Utopía y desencanto, Filosofar latinoamericano*.

Se cumple este año, el sesquicentenario de la publicación de *Utopía* (1516) de Tomás Moro. Mientras se han organizado grandes celebraciones —entre otras, un gran Congreso Internacional en Lisboa (julio) y otro en la Universidad Eotvos Lorand de Budapest (octubre) en el que he tenido el honor de pronunciar la conferencia inaugural— vale la pena recordar que desde 1989, con el desmoronamiento del bloque soviético, se ha generalizado la idea que el discurso utópico parece haber perdido toda vigencia. 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 una realidad alternativa. Es como si desde fines del siglo XX la etimología del «lugar que no existe» se hubiera encontrado con el destino semántico de la palabra utopía.

En la acelerada demolición de sueños y esperanzas con que se ha identificado el posmodernismo, 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 en *El principio Esperanza,*[1] que caracterizó buena parte de la historia 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

[1] Ernst Bloch en su obra *El principio Esperanza* (Madrid, Trotta, 2004), reivindica la virtud del «soñar despierto» como el primer indicio del pensamiento utópico estructurado. Al mero soñar debe seguir una voluntad de acción, aspecto «volitivo» que marca la verdadera intención utópica.

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.

La verdad es que si miramos hacia atrás, desde la perspectiva 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 parecía resolverlo todo; años de crítica radical del sistema capitalista y de 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 absolutista 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.

Sin embargo, debe reconocerse que —pese a todo— este vasto movimiento inauguró una transformación cultural profunda cuyas repercusiones serían universales y llegan hasta nuestros días. El 68 no culminó en una revolución, es cierto, pero fue una rebelión esencialmente anti autoritaria que si no conquistó el poder, provocó profundos cambios en la sociedad. Sus efectos 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: formas de democracia directa, ecología, feminismo, reivindicación de derechos humanos y de minorías, movimientos alternativos alrededor de la idea de que "otro mundo es posible".

En realidad, todo indica que el ciclo de las revoluciones del siglo XIX y XX se ha acabado. De poco han valido los movimientos alternativos surgidos alrededor de las movilizaciones como el 15M en España, rápidamente

estructuradas en partidos políticos de procedimientos y reivindicaciones similares a los partidos tradicionales.

Con el derrumbe de las ideologías «seudo revolucionarias» —como las llamó Castoriades— se ha empezado a vivir en la «era del vacío» de que habla, por su parte, Gilles Lipovetsky, donde el discurso utópico parece haberse vaciado de toda reflexión prospectiva y 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 asaetan sobre las que eran, hasta no hace mucho, profundas convicciones, zarandeadas ahora por la crisis y el escepticismo.

A ello ha contribuido el discurso securitario y maniqueo implantado a partir del 11-S del 2001, fecha del atentado a las torres gemelas, que no ha hecho sino desterrar aún más el pensamiento crítico y alternativo que parecía haber encontrado en la consigna antiglobalizadora "otro mundo es posible" una vía de exploración utópica. Irónicamente, podríamos decir que desde entonces, "el principio esperanza" de la poderosa ensoñación 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, amenaza del terrorismo del yihadismo, Al Qaeda, del estado islámico (EI); miedo a las *responsabilidades colectivas*, abandono de deberes, indiferencia ante el prójimo, lo que en el Río de la Plata llamamos el "no te metás", de tan funestas consecuencias en nuestra historia reciente.

La tensión entre el "ser" y el "deber ser" de América Latina

Pese a este panorama y a que —a partir de 1989, tras el derrumbe de la Unión Soviética— pudo ser legítimo desconfiar de los "sueños de la razón" y de las tentaciones de dar respuestas absolutas a un porvenir incierto, no podemos aceptar que ahora, cuando más necesario debería ser imaginar otros futuros posibles y salidas al *impasse* monotemático imperante en que estamos sumergidos —el pensamiento único, lo políticamente correcto— el discurso utópico se haya excluido de todo debate. Ello resulta aún más im-

portante cuando, debido a la desorientación provocada por la liquidación de un orden que ofrecía consignas, referentes y explicaciones simplificadas de todo lo que sucedía, hay quienes se sienten tentados de refugiarse en un pasado idealizado o en formas cerradas y autárquicas del pensamiento. Justamente por estas carencias y este riesgo de involución, el pensamiento utópico debe ser reivindicado, "reconstruido". *La reconstrucción de la utopía*, así hemos titulado una de nuestras obras consagradas al tema.

Y con más razón debe ser recuperado en América Latina, donde la utopía está íntimamente ligada a su historia y su pensamiento. Porque la utopía que se destierra ahora del imaginario colectivo occidental, ha estado siempre presente en la historia de nuestro continente, donde puede rastrearse sin dificultad la tensión que ha opuesto la "topía" de la realidad (el *ser*) a la ontología del *deber ser* (la utopía). Esta tensión entre ser e idealidad no sólo se explica por la naturaleza dual de todo discurso utópico, sino por el carácter particularmente desgarrado de la identidad americana, cuyos signos definitorios, muchas veces antinómicos, se han constituido no sólo por lo que América es en realidad, sino por lo que "cree ser" o, más aún, por aquello que "quisiera ser".

Estas tensiones explican la distancia que ha existido entre la teoría y la práctica, entre el discurso programático con fuerte componente desiderativo y el análisis objetivo de sus resultados, esa "confusión de deseos con realidades" que pauta la confrontación entre la desmesura de esperanzas formuladas con entusiasmo y el triste desmentido de los hechos con que vivimos nuestra realidad cotidiana. Sucesivos impulsos utópicos que han marcado, muchas veces dramáticamente, el proceso histórico de un continente donde sueños y esperanzas individuales se prolongan en frustradas realidades colectivas.

Muchas de las entusiastas profecías sobre el destino americano o excesivas idealizaciones sobre nuestro ser, están en el origen de buena parte de las contradicciones generadas por el debate sobre la identidad, esas interrogantes aparentemente sin respuesta de: ¿Quiénes somos?, ¿cuál es nuestra verdadera identidad?, ¿la que aspiramos ser, proclamada con voluntarismo maximalista, o la de la realidad que nos rodea, hecha de desigualdades insoportables, pobreza crítica, injusticia, dependencia, inseguridad o explotación? Todo ello ha dado lugar a esa multiplicidad de episodios accidentados, derrotas cotidianas, esfuerzos estériles, proyectos desvirtuados que configuran la gran "enciclopedia de la esperanza americana".

Con apasionado énfasis, la utopía ha propiciado denuncias de injusticias y desigualdades y ha inspirado el pensamiento anti–imperialista o el de la filosofía de la liberación con un sentido de urgencia ideológica más persuasivo que demostrativo y donde el conocimiento del mundo no se ha separa-

do del proyecto de transformarlo. La utopía ha rehuido adoptar un cordial eclecticismo y ha optado, en general, por una actitud militante, esa "poderosa carga estética y ética compulsiva de acción" que puede observarse en José Martí. "Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra" —aseguraba— donde "la prosa, centelleante y cernida, va cargada de idea".[2]

Ello explica episodios significativos de la historia, pero también la crónica "silenciada" de la disidencia y del pensamiento heterodoxo, los sueños y los proyectos sobre "lo posible lateral", todo lo que podríamos llamar "potencial implícito" y que otros consideran causa de que América sea un "cementerio de ideologías". La constante tensión entre realidad e idealidad, pauta asimismo las experiencias de la llamada "utopía vivida", las experiencias utópicas prácticas que jalonan esa misma historia.

El estudio de los diferentes modelos e intenciones utópicas subyacentes en la historia de América nos permite descubrir con una perspectiva «enciclopédica» todo lo iniciado y no consumado en el pensamiento, la política y la cultura americana. Este rico panorama permite entender el vigor que ha tenido la función utópica en los diferentes modos de expresión en que se ha traducido: desde la filosofía a las artes, de las plataformas políticas a las experiencias alternativas llevadas a cabo en su territorio.

Discurso de contrastes, de oposiciones y antinomias no resueltas, instancia crítica de la realidad vigente capaz de abrir brechas en el orden establecido, la función utópica orientadora de la *praxis* histórica latinoamericana, no puede considerarse clausurada en nombre del limitado horizonte del pregonado "fin de la utopía", sino —por el contrario— como imagen movilizadora de nuevas propuestas concebidas "desde" y "para" América Latina, cuya polivalencia semántica debe mantenerse abierta al riesgo de nuevas propuestas alternativas.

Ahora bien, ¿qué entendemos en la actualidad por utopía?, ¿a qué ha quedado reducida la función utópica?, ¿qué podemos proponer desde nuestra perspectiva?

En esa dirección van nuestras siguientes reflexiones.

Relectura y reivindicación de la Ilustración

Por lo pronto, recuperando algunos aspectos del pensamiento de la Ilustración para invitar a una relectura contemporánea de la tradición crítica y humanista del Siglo de las Luces. Estudiar y conocer las ideas, postulados,

[2] Salvador Morales, "El ensayo revolucionario: José Martí", *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, UNAM, México,1993, p. 330.

aspiraciones y sueños de esos años embrionarios del mundo moderno no pueden sino contribuir a comprender mejor los problemas de la realidad y la cultura de nuestro tiempo. En esta recuperación, verdadera filiación para una redifinición del pensamiento utópico, se inscriben las obras recientemente publicadas, *Reivindicación de la Ilustración. Hacia una política de compromiso radical* de Stephen Bronner, *L'Esprit de l'ilustration* de Tvetan Todorov, y la reedición de dos obras fundamentales: *Filosofía de la Ilustración* de Ernst Cassirer y *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer y muy especialmente *Lumières de l'utopie* de Bronislaw Baczko, donde el filósofo polaco desarrolla la estrecha relación de la utopía con el Siglo de las Luces. "Luces de la utopía, utopía de las luces", propone en un significativo juego de palabras, para recordar como a partir de los principios de la Ilustración, se desarrolló la vasta panoplia de propuestas utópicas que caracterizan el fin del siglo XVIII y principios del XIX, donde el ser humano pasa a ser demiurgo de su propio destino, renovación revulsiva del pensamiento que sigue proyectándose en el presente.

"Después de la muerte de Dios, después del hundimiento de las utopías, ¿sobre qué base intelectual y moral queremos construir nuestra vida en común?" —se pregunta Tzvetan Todorov al emprender la búsqueda de un marco conceptual que pueda fundar el discurso y los actos del reflexionar contemporáneo.[3] Su búsqueda desemboca en el espíritu de la Ilustración, cuando por primera vez en la historia de la humanidad, se propuso y aceptó que el ser humano pudiera reflexionar por sí mismo, fuera de todo dogma, autoridad y creencia apriorística. En ese regreso, Todorov ensalza la fórmula eficaz del racionalismo de Descartes y el empirismo de Locke y propugna un retorno a los olvidados ideales del Siglo de las Luces: el pensamiento crítico, la razón, la ciencia, la libertad y el principio de la duda frente a toda verdad proclamada en forma absoluta, pero, sobre todo, al lema de Rousseau: "pensar y actuar según los principios del juicio propio". Todo ello manejado en la "razón común y compartida", sometiendo al libre examen las convicciones personales y en el "diálogo argumentado" que preconizaba Condorcet.

El pensamiento ilustrado —encarnado en el Siglo de las Luces— tiene un alcance político universal y una tradición que sigue vigente, no sólo por las ideas de libertad y tolerancia que consagró, sino por las acciones que inspira en la actualidad para contrarrestar las expresiones de todo tipo de fanatismo o exaltado nacionalismo. La Ilustración sigue comprometida con causas progresistas que intentan desterrar prejuicios y cuestionar creencias

[3] Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Robert Laffon, París, 2006.

populares arraigadas, "restregando a la sociedad a contrapelo", al decir de Walter Benjamín.

Lo importante de esta relectura reivindicativa de la Ilustración no es abordarla con un exclusivo criterio historicista limitado al siglo XVIII —"siglo de la crítica", como lo llamara Kant— sino como un alegato a favor de un modo de pensar imprescindible para abordar el presente. El Siglo de las Luces, aunque es históricamente un siglo "pasado", debe percibirse como una "actitud" ante el mundo. Los ensayistas que propician esta revisión recuerdan que las ideas de la Ilustración han sido fundamentales para erradicar dogmas nacionalistas y religiosos y desarrollar una labor política decidida a transformar la sociedad en más democrática, más cosmopolita y más experimental, al mismo tiempo que implantaba el laicismo, la ciencia, el cosmopolitismo, el rechazo de privilegios de clase, los compromisos republicanos, la valorización del ciudadano y la búsqueda de reformas sociales como las impulsadas por socialistas que reivindicaron esa tradición más allá del marxismo que profesaban, como Karl Kautsky, Rosa Luxemburgo, Jean Jaurès, León Blum y Ernst Bloch.

Una actualidad que permite a Adorno afirmar: "el pensamiento crítico no se detiene ante el progreso y exige tomar partido a favor de "los residuos de libertad" y de "la humanidad real", mientras que para Noam Chomsky los valores de la Ilustración son "valores de verdad, libertad, independencia y justicia". En resumen —como considera Bronner— "siguen con nosotros" estos pensadores que "hablaban en nombre de los humildes y despreciados"; son los que ahora apoyan "la lucha de cualquier movimiento progresista y proponen el tipo de mundo que toda persona decente desea ver. Su tarea no ha pasado de moda".

Acotar el pensamiento de la Ilustración

Sin embargo, los ideales de la modernidad que han permitido a la humanidad emanciparse del despotismo, la ignorancia, la barbarie y la miseria, y han consagrado los ideales de la razón, han demostrado también los límites del impulso emancipatorio en el que se inscribe la Independencia de los países americanos.[4] El ímpetu hacia la universalidad de la Ilustración tiende a borrar lo particular, lo fragmentario, las redes flexibles que escapan a las pretensiones absolutas de la razón, lo que atenta contra la diversidad cultural. En este sentido, desde la perspectiva de la diversidad americana, deben acotarse algunos excesos del "iluminismo".

[4] J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Capítulos 4 y 5, Cátedra, Madrid.

En la actualidad, una lectura crítica de la Ilustración recuerda como "los derechos humanos se utilizan a menudo como pretexto ideológico para el ejercicio de un poder arbitrario" y cómo el invocar la seguridad de los Estados occidentales ha servido de "justificación para limitar la libertad personal" desde una perspectiva eurocentrista en otras regiones del globo como la nuestra. Mientras se ondean esas banderas se dice defender los "valores occidentales", aunque se olvida que los mejores de esos valores —la libertad política, la justicia social y el cosmopolitismo consagrados por la Ilustración—deben, más que nunca, ser tenidos en cuenta en los propios países que los exportan y respetando la diversidad cultural del resto del mundo[5] y nuestra propia peculiaridad como ese "extremo Occidente" en que nos situaba Leopoldo Zea. Debe limitarse, por lo tanto, el universalismo imperial de la Ilustración que carece de reciprocidad y de un discurso abierto a la *otredad* y la diversidad que implica.

Salvado este riesgo, es importante que el nuevo pensamiento ilustrado alerta sobre los fundamentalistas religiosos que sitúan la autoridad por encima de la libertad, la revelación por encima de la ciencia (basta pensar en el debate actual entre creacionistas y evolucionistas) y el "choque de civilizaciones". Abogar por la tolerancia frente al prejuicio, por la innovación frente al inmovilismo, por los derechos de la minoría frente al entusiasmo de la mayoría, y por la autonomía moral del individuo frente a las afirmaciones reveladas de la autoridad política o religiosa, siguen siendo prioritarios frente a la marcha inexorable hacia el "mundo administrado" y la "resurrección de mitos" que ya denunciaba Adorno. De los principios de la Ilustración —el progreso, la razón científica, el liberalismo, los derechos humanos, la solidaridad y la ética— emerge la figura de la "comunidad cosmopolita de intelectuales críticos" que desprecia dogmas, prejuicios y privilegios y está abierta a la comprensión de las culturas más diversas.

El discurso de la emancipación americana

En la perspectiva latinoamericana de una revalorización de los principios de la Ilustración debe releerse lo mejor de nuestra tradición crítica ensayística. Más allá de pensadores como Santa Cruz y Espejo, Juan Ignacio Molina, Francisco Xavier Clavijero y su *Historia antigua de México*, Fray Servando Teresa de Mier, Pablo de Olavide que diseñan las bases de un pensamiento

[5] Stephen Bronner, *Reivindicación de la Ilustración. Hacia una política de compromiso radical*, Laetoli, Pamplona, 2007.

ilustrado americano diferenciado y basado en "nuestras necesidades", la lectura se prolonga hasta el presente.

En ella se inscribe esa posible "segunda independencia" que debe completar el proceso iniciado por la primera y el rescate de la idea de la "emancipación" instaurada por la Ilustración a la que invita Arturo Andrés Roig. En esta segunda independencia debe concluir la tarea de emancipar el pensamiento, "emancipación mental" de la que dependen los viejos ideales de la democracia participativa hoy amenazados por las formas más groseras de la racionalidad capitalista. Se trata pues de rescatar la independencia perdida, lo mejor del pensamiento liberal depurado del economicismo capitalista. En esta dirección, Roig recuerda como Francisco Miranda, a fines del siglo XVIII, ya hablaba de la necesidad de lograr una "emancipación mental" que completara la independencia política; de cómo Bolívar se lamentaba de que "nuestras manos están libres y todavía nuestros corazones padecen las dolencias de la servidumbre" y Juan Bautista Alberdi señalaba "rompimos las cadenas mediante las armas, pero nos falta quebrar otras, lo que será obra del pensamiento".[6]

Por nuestra parte quisiéramos recordar a Simón Rodríguez y su búsqueda de la "originalidad" americana cuando se pregunta en 1828: "¿Dónde iremos a buscar modelo...? —La América española es orijinal, orijinales han de ser sus Instituciones i su Gobierno— i orijinales los medios de fundar uno i otro o Inventamos o Erramos".[7] El maestro de Bolívar vio en el proceso de la Independencia una posibilidad de renacimiento para América al afirmar que el lugar de la *Utopía* de Tomás Moro era el Nuevo Mundo: "No es sueño ni delirio, sino filosofía…, ni el lugar donde estos se haga será imaginario, como el que se figuró el Canciller Tomás Moro; su utopía será, en realidad, la América.[8]

Utopía *en* América que significa utopía *de* América. Como se ha subrayado el proyecto de utopía de Simón Rodríguez no es el de una utopía "inmigrante", es decir, realizada a partir de un modelo europeo importado, sino concebida y pensada *desde* y *para* América. "El hombre americano poblará el paisaje con su propia experiencia", nos dice. "Se trata de una utopía a su propia cuenta, que sea su propia obra, que incorporen a la región al progreso universal sin hacerse cargo de viejas infamias de allá y de aquí".[9] En re-

6 Arturo Andrés Roig, "Necesidad de una segunda Independencia", *Polis. Revista académica bolivariana*, vol. 1, núm. 4, Santiago de Chile, 2003.

7 Simón Rodríguez, *Inventamos o erramos*, Monte Ávila, Caracas, 1980, p. 9.

8 Simón Rodríguez, *op. cit*., p. 9.

9 Dardo Cúneo, "Aproximación a Simón Rodríguez", Introducción a Simón Rodríguez, *Inventamos o erramos*, Monte Ávila, Biblioteca de Utopías, Caracas, 1980, p. 28.

sumen, se propone "inventar" una utopía criolla que haga sus propios caminos y diseñe sus propia metas o, más sencillamente, de crear un mundo criollo en espacio y tiempo de utopía.

Sin embargo, al mismo tiempo, Simón Rodríguez señala con clarividencia que la utopía no puede ser solo política o social, sino que debe estar basada en la educación entendida como aprendizaje de un "modo de vida". Más que instruir hay que aprender a vivir en una sociedad que se estrena en la libertad y que pretende la igualdad y la fraternidad. Para ello insiste en forma machacona a lo largo de su vida y en los más diversos escenarios, desde Venezuela a Chile, pasando por Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, sobre la importancia de una enseñanza estatal y republicana, cuya finalidad debe ser preparar a los jóvenes a vivir en las nuevas sociedades americanas que nacen con la Independencia. Se trata de prepararlos "para vivir en República" y no correr el riesgo de "hacer Repúblicas sin Ciudadanos", ya que "en la América del Sur las Repúblicas están *Establecidas* pero no *Fundadas*". En resumen "si queremos República vamos a hacer los republicanos primero".

Con ello, el autor de *Inventamos o erramos* plantea el problema fundamental de la utopía y su pretensión de crear *ex nihilo* democracias republicanas en sociedades que se habían constituido a lo largo de tres siglos de "autoritarismo vertical de derecho divino", sin ninguna experiencia de autogobiernos.[10] No se trata de enseñar a deletrear, sino de "enseñar a vivir, a trabajar, a practicar la sociabilidad".[11] Enseñar la sociabilidad, enseñar a cambiar, aunque sepa que —como dice textualmente— "cambian el gobierno pero no cambian las costumbres. Ese es el error de las revoluciones. Cambian las leyes pero no tocan la escuela. Tiempo perdido", resume en forma tajante.[12]

Esta reflexión de Simón Rodríguez es fundamental para entender parte de la crisis actual de la utopía en América Latina donde tanto maximalismo voluntarista ha acompañado su historia reciente, pero al mismo tiempo reconoce su raíz antropológica y anuncia la imprescindible dimensión cultural con que debe proyectarse. Esta es —en efecto— una lección a tener en cuenta: los cambios culturales son mucho más complejos y difíciles que los políticos proclamados por revoluciones triunfantes. En el entusiasmo inicial de nuevas estructuras políticas inauguradas con ilusión y esperanza, tras cambios radicales impuestos por gobiernos revolucionarios, se ignora en general que las transformaciones culturales son más lentas y complejas.

[10] VV.AA., Arturo Uslar Pietri, Semana del autor, ICI, Madrid,1988, p. 25.
[11] Arturo Uslar Pietri, *La isla de Robinsón*, Seix-Barral, Barcelona, 1983, p. 337.
[12] *Op. cit*., p. 73.

Costumbres, hábitos, prejuicios y tradiciones sobreviven y paralizan en la práctica muchos cambios legislados en forma absolutista, como si en el simple enunciado legal ya estuviera asegurado su resultado.

La raíz antropológica de la utopía

La utopía, tradicionalmente concebida como propuesta política o social, ha prescindido en general de esa necesaria dimensión cultural. Por ello, toda utopía futura tiene que tenerla en cuenta y apoyarse en las expresiones culturales, sin romper toda relación con la realidad. A todo lo más debe "tensarla", ser expresión de una insatisfacción, que tenga en cuenta los ritmos de los diferentes grupos sociales, sus costumbres y creencias. No puede ignorar las complejas realidades culturales amenazadas por la globalización económico-financiera, porque, en definitiva, sólo los cambios culturales podrán dar permanencia y consistencia a los cambios políticos.

Tenerlos en cuenta no supone, bajo ningún concepto, prescindir de la función utópica como factor dinámico del cambio histórico, sino por el contrario darle otra dimensión y profundidad: la del humanismo inmanente que caracteriza al *homo utopicus*. "La utopía —nos dice Rogelio Blanco Martínez en *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*— es antropocéntrica, es humanista y, a la vez, totalitaria; totalitaria aquí no es un adjetivo que empleamos en sentido político, sino como punto centrípeto, 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".[13]

Es interesante en este sentido, la perspectiva utópica enraizada en una profunda vocación antropológica de Adolfo Colombres. En *La emergencia civilizatoria* (2001), el ensayista argentino plantea 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 olvida 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 reaparece 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 Ba-

[13] Rogelio Blanco Martínez, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Akal, Madrid, 1999, p. 66.

talla y Darcy Ribeyro, autor éste último de *Utopia selvagem*, una divertida reescritura utópica de *Macunaíma* y, sobre todo, Esteban Krotz en el conjunto de su obra.

Una perspectiva antropológica de dimensión cultural que ya estaba presente en el breve ensayo *La utopía de América* de Pedro Henríquez Ureña. 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.[14]

La proclama de Henríquez Ureña partía de un convencimiento: lo autóctono en América no era solamente la raza indígena, sino el carácter peculiar que lo español asumía en el Nuevo Mundo desde los comienzos de la era colonial. "Cuatro siglos de vida hispánica han dado a nuestra América rasgos que la distinguen" —precisaba— para enumerarlos a continuación: unidad de su historia, unidad de propósito en la vida política y en la intelectual que hacían del continente una entidad, una "magna patria", una agrupación de pueblos "destinados a unirse cada día más y más".

América tenía un doble tesoro en la tradición española y en la indígena, que se traducía sobre todo en las expresiones artísticas, literarias, plásticas y musicales. Su fe inquebrantable en el destino americano se basaba en la capacidad para conciliar en la utopía al hombre universal con el nacionalismo de "jícaras y poemas", proyecto de contenido más cultural que político. La universalidad no debía suponer el "descastamiento", ya que en el mundo de la utopía no deberían desaparecer las diferencias que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones, diferencias que en vez de significar división y discordancia, deberían combinarse como matices diversos de la unidad humana. Ello suponía un difícil equilibrio para mantener la unidad de una armonía en las múltiples voces de los pueblos americanos, lejos de "la uniformidad, ideal de imperialismos estériles".

Henríquez Ureña condensa 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, *Pa-*

[14] Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, pp. 38.

tria de la justicia, donde se hacía la pregunta fundamental: "Si en América no han de fructificar las utopías, ¿dónde encontrarán asilo?".[15]

Las bases de un auténtico y novedoso enfoque de la historia de América Latina estaban lanzadas. La utopía pasaba a ser parte constitutiva de la filosofía americana, componente desiderativo de un *deber ser* al que se aspira —bases de unidad y de justicia sobre las que debía edificarse el futuro— y elemento fundamental para diferenciarse de Europa de la que América no podía ser un mero epígono. Un *deber ser* americano que, por la intensidad del pensamiento que lo impulsa, es parte del propio *ser*, esa identidad hispanoamericana que al buscarse no hace más que irse definiendo. Henríquez Ureña era consciente que la tarea sería ímproba y el esfuerzo no podría limitarse a unos pocos pensadores, sino que debía ser colectivo y prolongado a través de varias generaciones. Lo esencial era empezar a "trabajar con fe y con esperanza todos los días". Su mensaje no caería en el vacío.

El mérito fundacional de Pedro Henríquez Ureña es indudable. Como ha señalado Rafael Gutiérrez Girardot, 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".[16]

Entre la utopía y el desencanto

Lejos del fundamentalismo y del voluntarismo de las décadas anteriores, 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, es posible compartir 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

[15] Henríquez Ureña, *op. cit*., p.10.
[16] Rafael Gutiérrez Girardot, "Prólogo", *La utopía de América*, *op. cit*., p. XXIV.

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— "no rendirse a las cosas como son y luchar por las cosas tal como debieran ser",[17] 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".[18]

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"—[19] 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 ya han dado sus resultados apenas se lo ha sancionado.
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",[20] José Carlos Mariátegui ya denun-

[17] Claudio Magris, *Utopía y desencanto*, Barcelona, Anagrama, 2001, p.11.

[18] *Ibidem*, p. 15.

[19] *Venezuela, repeticiones y rupturas. La reconquista de la convivencia democrática*, compilado por María Ramírez Ribes como Informe del capítulo venezolano del Club de Roma, Caracas, 2003.

[20] Francisco Bilbao, "Iniciativa de la América, Latinoamericana", *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, vol. 3, núm. 96, UNAM, México, 1978, p. 6. Pese a su manifiesto volun-

ciaba en 1928 esa "vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América" que no necesita alimentarse de "una artificiosa y retórica exageración de su presente".[21] El autor de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) considera que la excesiva fe de América en su provenir 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 que la reflexión utópica continental deba 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 reflexión, punto de inflexión entre teoría y praxis.[22] 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*",[23] 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 un pasado presente en sus barriadas y campos. 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 Valery— "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

tarismo, Bilbao no deja de comprobar que frente a los Estados Unidos, América Latina se presenta como "los estados desunidos".

21 José Carlos Mariátegui, "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", en *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Leopoldo Zea (comp.), II, FCE, México, 1993, p. 40.

22 Horacio Cerutti, "Hipótesis para una teoría del ensayo. Primera aproximación", *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización, op. cit*., p. 23.

23 Antonio Caso, "Alas y plomo", *Apuntamientos de cultura patria (1943)*, en *Precursores del pensamiento contemporáneo*, antología, introducción y selección de Leopoldo Zea), SEP/Diana, México, 1979, p. 160.

pluralidad de futuros posibles que van a depender de la sabiduría con la cual se perciban las tendencias contemporáneas y sus posibles impactos".[24]

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"[25] 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. 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 y que se ha dado en llamar "el hambre de otra política".[26]

[24] María Ramírez Ribes, *La utopía contra la historia*, Fundación para la Cultura Urbana, Caracas, 2005, p. 271.

[25] Manfred Max–Neef (ed.), *Sociedad civil y cultura democrática. Mensajes y paradojas*, Montevideo, CEPAUR-Nordam Comunidad, 1990, p.13.

[26] "Hay hambre de política, de otra política, de encontrar nuevas propuestas, que se expresa en una variopinta gama social y generacional de personas diversas, que se sienten progresistas y no se encuentran —ni en sus discursos, ni en sus contenidos, ni en los rostros que encarnan las ofertas, en formas de listas cerradas— las respuestas que demandan en las actuales formaciones de la izquierda socialdemócrata y comunista". José María Mendiluce, *La nueva política. Por una globalización democrática*, Planeta, Barcelona 2002, p. 123.

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*—[27] 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 buena parte de América Latina, aunque los "demonios" del golpismo y las soluciones populistas y las implosiones de violencia la sigan acosando y pese a que los más profundos del autoritarismo, la intransigencia, las diferencias y la injusticia, no hayan sido conjuradas.

La utopía, sujeto y objeto del filosofar latinoamericano

La relectura de la historia en la perspectiva de una función utópica que opera como motor de cambios y de esperanzas, ha pasado así a ser objeto y sujeto de estudios tanto ontológicos como historiográficos. Hugo Biagini lo hace con erudita solvencia para las "utopías juveniles"; 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". Las conflictivas relaciones entre la utopía como sistema y la noción de libertad han sido objeto de los trabajos de Víctor Massuh (*La libertad y la violencia*, 1968) y de Franz J.Hinkelammert (*Crítica a la razón utópica*, 1984).

El pasado y el futuro de América Latina aparecen irremediablemente ligados a esa "marcha sin fin de las utopías", sobre la que escribió fervorosa

[27] David Mathews, *Política para la gente*, Biblioteca Jurídica Diké, Medellín, 1997.

y poéticamente en 1953 el brasileño Oswaldo de Andrade, "marcha" que hoy forma un *corpus* de ensayos e investigaciones del que la filosofía ya no puede prescindir. Una "marcha sin fin" de la utopía que ha marcado la historia de América Latina, desde el "encuentro" inicial, el descubrimiento, la conquista y la colonización, hasta nuestros días, pasando por el pensamiento del período de la Ilustración y la independencia, por lo cual toda utopía futura debe recoger no sólo ese legado histórico, sino su carácter experimental, íntimamente ligado con el devenir político, social y artístico-literario.

Por una lectura utópica de la literatura

Sobre esta última dimensión de la utopía quisiera hacer un breve paréntesis. Desbordando el marco de lo racional, el componente imaginario y de lo artístico literario resulta fundamental en una lectura utópica de la ficción y la poesía latinoamericana donde la ilusión artística brinda una prefiguración de la realidad, que aparece significada en una proyección que va más allá de lo dado, incluso a través de la fabulación y la exageración. Son los arquetipos «poéticamente activos», los que subyacen en las categorías de lo imaginario de las representaciones utópicas en la literatura latinoamericana. Basta pensar en el *Canto General* de Pablo Neruda o en muchos de los poemas de José Martí, Rubén Darío o César Vallejo. José Lezama Lima hace operar esta fuerza activa a partir del distingo 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 surgen las posibilidades de la apuesta literaria en lo utópico, sobre la cual Lezama construye buena parte de su obra, tanto poética como narrativa. *Paradiso,* desde su propio título, es un buen ejemplo.

La idealización de la «condición primera» de los orígenes se refleja en la narrativa, a través de la representación de pueblos arcádicos, viviendo felices gracias al aislamiento (*Macondo* en la obra de Gabriel García Márquez, Rumí en *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría) y a una mitificación de lo «primitivo», tiempo y espacio insularizado cuya destrucción proviene siempre de una agresión exterior. El acceso a esos «paraísos perdidos» se realiza a través de viajes iniciáticos y de revelación. Basta recordar *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier para la selva, *Crónica de San Gabriel* de Julio Ramón Ribeyro para la sierra andina, *Cuatro años a bordo de mi mismo* de Eduardo Zalamea Borda para el desierto, *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes para la pampa argentina. La búsqueda de la utopía es, en otros casos, sinónimo del mito de la tierra prometida. *Los gauchos judíos* de Alberto Gerchunoff, *El inglés de los güesos* de Benito Lynch, *Canáán* de

Graça Aranha, *Madre América* de Max Dickmann, *Puerto América* de Luis María Albamonte, entre otros, construyen ese «espacio del anhelo». Del mismo modo, la utopía se ha ficcionalizado por Arturo Uslar Pietri en *La isla de Robinsón* (1981); Abel Posse en *Daimón* (1981); Mario Goloboff en *Comuna verdad* (1995), tentación que Mario Vargas Llosa ha revertido en las anti-utopías de *La guerra del fin del mundo* (1981), *Historia de Mayta* (1984), *El hablador* (1987) o en su ensayo sobre la visión andina de José María Arguedas (1996) a la que tilda de "utopía arcaica".

Sin embargo, la obra más cercana a la dimensión creativa de la utopía es la citada *A marcha das utopías* del poeta Oswaldo de Andrade. El goce de los sentidos, la dimensión irracional que nutre el sugestivo mundo de la creación, la «locura» que elogia Erasmo, el grito de Pantagruel al nacer *«A boire! A boire!*», hacen del entusiasmo vital una línea más importante que la «razón pura» que Andrade invoca, para ensalzar los méritos de una línea literaria que desemboca en pleno siglo XX en la utopía *Ubu Rey* de Alfred Jarry. Si Oswald de Andrade recuerda los libros de Amós, Ezequiel y Jeremías de la *Biblia*, el cristianismo primitivo y el alcance de la Parusía evangélica, las rebeliones de Joaquim de Fiore, Thomas Münzer y los anuncios del Apocalipsis de Daniel y de Esdras, no es para encerrar la marcha de las utopías en lo que pudieron ser las herejías del pasado, sino para reivindicar imaginativa y provocadoramente la condición del *homo utopicus*, al mismo título que el *homo faber* y el *homo sapiens.*

La crítica latinoamericana ha propuesto lecturas utópica de la literatura. Juan Durán Luzio desarrolla en *Creación y Utopía*[28] un análisis de la intencionalidad utópica 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 textos que van desde las primeras descripciones del *Diario* de Colón a *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez. Por su parte, Rafael Humberto Moreno Durán inscribe *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.

Reediciones de textos utópicos olvidados en las colecciones que han dirigido Dardo Cuneo en la Editorial Monte Ávila (Caracas) y Félix Weinberg en "El pasado argentino" de Solar-Hachette (Buenos Aires), trabajos críticos en revistas y ponencias en congresos sobre poetas y narradores indican que lejos del agotamiento del pensamiento utópico en Europa, el conti-

[28] Juan Durán Luzio, *Creación y utopía* (*Letras de Hispanoamérica*), EUNA, San José, Costa Rica, 1979.

nente americano sigue siendo un venero inagotable de desmesuradas esperanzas. Por nuestra parte, en *Los buscadores de la utopía* y en *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*[29] hemos insistido en la función utópica de algunas novelas iniciáticas, entre las cuales figura *Paradiso* de José Lezama Lima, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier y *Rayuela* de Julio Cortázar obras que serían los ejemplos paradigmáticos de lo que llamamos el movimiento centrípeto y el movimiento centrífugo de la búsqueda de la identidad americana, en la cual el componente utópico es esencial.

Esta dimensión de lo «maravilloso utópico» vendría a superar el gastado «real maravilloso» o el «realismo mágico» en que se ha agotado una cierta visión crítica, donde la noción de lo maravilloso exprime la necesidad de sobrepasar los límites impuestos por nuestra estructura, como un modo de llegar a una más grande belleza, una más grande potencia, un mayor placer. Una proyección que anhela sobrepasar los límites del espacio y del tiempo, destruir barreras racionales, verdadera lucha de la libertad contra todo lo que la reduce, la destruye o la mutila.[30]

Un capítulo de la filosofía latinoamericana

En sucesivos simposios consagrados a "Utopías y América Latina" —algunos de los cuales organizamos conjuntamente con un estudioso del tema, Horacio Cerutti, en el marco de los Congresos Internacionales de Americanistas de Estocolmo, Quito, Varsovia, Santiago de Chile y Sevilla— se ha ido definiendo un marco conceptual y teórico interdisciplinario de lo que ya es un capítulo de la filosofía latinoamericana. Los resultados de esos trabajos se han publicado en volúmenes colectivos, ahondando una idea adelantada por Arturo Andrés Roig en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (1995): 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.

[29] Fernando Ainsa, *Los buscadores de la utopía* (Caracas, Monte Avila, 1977), *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* (Madrid, Gredos, 1986).

[30] Michel Abensour define "lo maravilloso utópico" en "William Morris, Utopie libertaire et novation téchnique" (*L'imaginaire subversif: interrogations sur l'utopie* (Lyon/Geneve, Atelier de création Libertaire/ Editions Noir, l982). Hemos desarrollado esta idea en "Alegato a favor de lo maravilloso utópico" en *Espacio literario y fronteras de la identidad*, Editorial Universitaria de Costa Rica, San José, 2005, pp. 270-279.

Para muchos, una nueva utopía puede parecer irrealizable. Sin embargo, no lo es tanto. En un mundo redimensionado como el actual, todo invita para que la textura compleja, diversa y plural de la realidad socio-cultural arranque a la utopía de la esfera de su vocación totalizadora (por no decir totalitaria) exclusivamente política, para insertarla del lado de la "otredad" y de la "socialidad" en las relaciones inter humanas de la que solo puede beneficiarse una democracia radicalizada y relaciones interculturales abiertas y dinámicas. La utopía no debería pertenecer al círculo del conocimiento absoluto, sino del "encuentro", lo que Levinas intuye como un campo de investigaciones apenas entreabierto: la utopía de lo humano.[31]

Así, como proyectos humanos —y por lo tanto relativos, imperfectos y perfectibles— la nueva utopía debería ser el resultado de una libertad "actuante", a modo de una "Cruz del Sur" que guía y orienta, pero no rige ni reglamenta el destino. Si hoy parece difícil alcanzar estos objetivos —por no decir imposible— estamos seguros que no lo será mañana. Por algo algunos seguimos siendo estudiosos de la utopía y, por lo tanto, utópicos.

Lo que es evidente es que pese a la pérdida de certidumbres y a esta condición menos radical de la función utópica contemporánea, los "buscadores de la utopía" proseguimos nuestra empecinada 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".

[31] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Paidós, Buenos Aires, 1998.