

**DE ÍNSULAS, FÁBULAS, PARAÍDOS Y PÁRAMOS.  
CRÍTICA UTÓPICA Y CAMBIO SOCIAL A 500 AÑOS DE LA UTOPÍA DE  
TOMÁS MORO**

Araceli Mondragón González  
(Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México)

**RESUMEN:**

Señala Ernst Bloch que todas las utopías tienen su itinerario y que éstas no son sólo ensoñaciones, sino que dependen de los anhelos y deseos subjetivos que se expresan en el ambiente de una época, pero también de las condiciones objetivas y materiales de su tiempo. En este sentido, la obra *Utopía* de Tomás Moro representa, por una parte, una crítica a la sociedad de su época, tanto en términos socio-políticos, como en términos estéticos y, sobre todo éticos. Por otra parte, más allá de los aportes al estudio del Renacimiento, la obra de Moro es actual, en la medida en que nos muestra la fecunda función crítico-ética cuando como perspectiva epistemológica consideramos la relación entre política y utopía. Así, la obra de Moro nos proporciona elementos que permiten dimensionar la riqueza ética y estética de lo que sería el utopismo moderno frente al cientificismo positivista y la razón instrumental de la *real politik*.

PALABRAS CLAVE: Utopía, Tomás Moro, Ernst Bloch, cambio social, pensamiento crítico

**ISLANDS, FABLES, PARADISES AND WASTELANDS.  
UTOPIAN CRITICISM AND SOCIAL CHANGE 500 YEARS AFTER  
THOMAS MORE'S UTOPIA**

**ABSTRACT**

Ernst Bloch points out all utopias have their own itinerary. It means that utopic tough consider not only dreams, but also subjective desires according to the environment of a specific historical period. On the other hand, utopias are also strongly influenced by objective and material conditions of their time. In this sense, More's Utopia represents: 1) A critical reading of English society of the sixteenth century; 2) A method of knowledge of politics in several historical periods, through

the contrast with ethics and aesthetics. In this sense, More's contribution goes beyond the studies of the Renaissance, and represents a critical-ethical method, an original epistemological perspective, that shows the fruitful relationship between politics and utopia. Moro's work provides us with concepts and categories that allow us to recover modern utopianism ethics and aesthetics versus positivist scientism and instrumental reason of *Real Politik*.

KEYWORDS: Utopia, Thomas More, Ernst Bloch, social change, critical thinking

\*\*\*

## DE ÍNSULAS. LA ISLA DE UTOPIA: FESTIVIDAD Y ARQUITECTÓNICA.

Mucho se ha comentado sobre los diversos cambio en el título de la isla de Tomás Moro. Primero, el cambio de la palabra latina *Nusquam* (no hay tal lugar), por el de la anfibológica palabra griega, οὐ-τόπος, (no hay tal lugar / el mejor lugar) que, de entrada, muestra una doble función utópica: por una parte la crítica de lo ya existente; por la otra, la dimensión ética, que no sólo niega sino que trasciende los límites de lo inmediato, de *lo que es*, hacia *lo que debería ser*.

Por lo que se sabe, hay dos ediciones que datan de 1516, una londinense, en latín: *De optimo republicae statu deque nova insula Utopia [Nusquam]* y, casi simultáneamente otra con el título *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia* (Lovaina, Dierk Martens, 1516)<sup>1</sup>.

Por la diferencia en los títulos de la obra, podríamos inferir que Moro oscilaba entre la importancia de lo político –la cosa pública: *de optimo republicae statu*- y las posibilidades críticas de lo festivo –no menos saludable que festivo: *nec minus salutaris quam festivus*-.

Y es que los dos aspectos están íntimamente relacionados si pensamos en que la obra de Moro es una suerte de arquitectónica del mundo. Por arquitectónica entendemos un sentido o forma de organizar el mundo, una forma de organización del *ser*, las figuras o principios fundamentales en la construcción del sentido y el orden simbólico de una comunidad política o *polis*. Por esto, las ciudades, en la antigüedad, se definían no sólo como lugares, sino como *centros* de poder político, social y simbólico. Las ciudades no sólo se construyen, sino que se *fundan*, esto implica la creación de un

---

<sup>1</sup> Francisco Fernández Buey, *Utopías e ilusiones naturales* (Barcelona: El Viejo Topo, 2007), 73. En 1917 hay una nueva edición en París que sustituye *nec minus salutaris quam festivus* por *non minus utilis quam elegans*. Al parecer en una edición posterior Moro regresó a *nec minus salutaris quam festivus*. Carlo Ginzburg, *Ninguna isla es una isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial* (México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2003), 16.

orden simbólico, un cosmos que expresa espacialmente el orden y la unidad de la *polis* o comunidad política y en última instancia la cultura y el sentido de *lo humano*.

En este sentido, no es casual que una de las manifestaciones utópicas más importantes en el Renacimiento italiano se haya expresado como arquitectura pintada en la llamada *città ideale*<sup>2</sup>. Es claro que en el espíritu renacentista en que ubicamos la Utopía de Moro, hay un vínculo directo entre planificación urbana y política: «la ciudad debe ser hecha a la medida del hombre, y el hombre en su más alta actividad (que es la del gentilhombre, la del patricio noble, la del virtuoso) vive en la luz y la armonía<sup>3</sup>.»

Así, *Utopía* puede ser leída, entre otras cosas, como la obra de Tomás Moro *constructor* o *arquitecto*, no sólo en una dimensión ético-literaria<sup>4</sup>, sino también en una dimensión estética, con el elemento festivo como momento crítico-disruptivo que subvierte el tiempo ordinario de la política.

Bolívar Echeverría nos ofrece una distinción muy interesante entre dos tiempos o momentos de la reproducción social que nos dan una perspectiva muy interesante para pensar Utopía:

1. El momento extraordinario de la existencia “en el límite”, dotado de una temporalidad cíclica o de larga duración. Una situación límite donde la comunidad se encuentra obligada a tomar una decisión radical acerca de su forma de socialidad, de su mantenimiento o transformación. Es el momento sagrado.
2. El momento ordinario de la existencia en la rutina, al que le corresponde una temporalidad lineal y coyuntural. Es el momento profano, el tiempo de la rutina.

Cabe señalar que no hay una separación mecánica de estas temporalidades y en este tiempo cotidiano convergen dos temporalidades disímboles: a) la secuencia repetitiva del tiempo rutinario y b) una temporalidad imaginaria, propia del ritmo inventivo que mimetiza el tiempo de la acción sagrada<sup>5</sup>.

Es precisamente ese tiempo imaginario o sagrado, el que logra irrumpir en el tiempo cotidiano a partir de lo festivo: de la experiencia que, aunque sea por un momento y por medio del juego, el arte o la fiesta, desarticula el orden y el tiempo abre un espacio subvertido e incluso, podríamos decir, subversivo. Así, la *praxis* lúdica, es

---

<sup>2</sup> Y aunque hay polémica por la atribución de la autoría de las distintas tablas con la ciudad ideal, se reconoce la influencia de la escuela de Leon Battista Alberti.

<sup>3</sup> Fernández Buey, *Utopías e ilusiones naturales*, 53.

<sup>4</sup> El Renacimiento no sólo tuvo una expresión fundamentalmente estética; sino también una variante predominantemente ética, en la *Devotio moderna* de los franciscanos y la *Philosophia Christi* de Erasmo y Moro.

<sup>5</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (México: Ítaca, 2001), 177-181.

la experiencia próxima y, por tanto concreta y vivenciada, de lo sagrado en medio de lo profano.<sup>6</sup>

Por otra parte, es muy importante considerar a Hytlodeo, el personaje central en la obra de Moro, el que conecta las ínsulas de las posibilidades deseadas (Utopía) con las posibilidades inmediatas (Inglaterra). Se trata del marinero-filósofo; no el filósofo logo-céntrico que desde su lógica explica el mundo, sino el aventurero que se deja sorprender por lo que descubre, el que es afectado por lo otro / por el otro, en la «experiencia de llegada» tan propia de las utopías geográficas<sup>7</sup>.

Así, en los albores de la modernidad, encontramos ya elementos para una crítica o un *des-centramiento* de lo que será el sujeto moderno del capitalismo que no terminará de articularse hasta los siglos XVII y XVIII. Este es un dato importante para la relectura y la revaloración crítica de planteamientos del Renacimiento, como el del propio Moro o el de Savonarola con su republicanismo cristiano pre-utópico<sup>8</sup>, que con frecuencia son ubicados como resistencias a la modernidad o reminiscencias de formas antiguas, cuando en realidad se presentan como críticas utópicas que apuntan a formas alternativas para gestionar la modernidad emergente.

Una de las grandes lecciones de Utopía desde una lectura actual es que el *homo ludens* es *homo utopicus*, en la medida en que la ironía, el juego y lo festivo, quiebran la inmediatez de lo que existe como determinado. En primer lugar en este *des-centramiento* del mundo como lo inmediatamente dado y del sujeto individual como productor de sentido. En segundo, como una crítica a la verdad como pura racionalidad a partir de una apertura al horizonte crítico hacia la ética y la estética. Me parece que esta es una de las posibles lecturas del mensaje de Moro en la carta a Peter Giles: «prefiero narrar una mentira, a mentir, y ser tenido por hombre de bien, que por sabio<sup>9</sup>».

## DE FÁBULAS. CUANDO LA UTOPIA SE VOLVIÓ CUENTO FRENTE AL CIENTIFICISMO POSITIVISTA.

Hay dos momentos clave en la historia moderna, cuando la utopía ha sido asediada hasta cimbrar sus fundamentos: 1) A partir del siglo XIX cuando se da la

<sup>6</sup> Me parece que en este sentido apuntaban las posibilidades pedagógicas que Walter Benjamin atribuía al arte profano de las vanguardias artísticas de principios del siglo XX. Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (México: Ítaca, 2003).

<sup>7</sup> Las utopías geográficas aparecen en esa enciclopedia blochiana que es *El principio esperanza* como especiales, sobre todo por la experiencia de llegada. La diferencia entre inventar y descubrir estriba, nos señala Bloch, «en que uno modifica las cosas y es invención de ellas, mientras que el otro sólo parece encontrarlas y mostrarlas [...] invención es el acto por el que se produce algo nuevo [...] descubrimiento es el acto por el cual se encuentra algo nuevo». Ernst Bloch, *El principio esperanza* (Madrid: Trotta 2006), II, 334.

<sup>8</sup> Fernández Buey, *Utopías e ilusiones naturales*, 57-72.

<sup>9</sup> Tomás Moro. «Utopía», en *Utopías del Renacimiento Moro / Campanella / Bacon* (México: Fondo de Cultura Económica, 1941).

distinción entre socialismo científico y socialismo utópico. 2) Cuando la utopía socialista se institucionalizó como burocracia, y se relacionó a las experiencias del llamado *socialismo realmente existente*, cuyos principales ideólogos paradójicamente habían renegado de la utopía porque ésta había quedado fuera de la ciencia en que fundamentaban sus principios, sus teorías y sus prácticas.

Hablemos primero de cuando la utopía se volvió cuento o fábula, y se hizo escarnio de los socialistas utópicos desde la perspectiva del socialismo científico. Este fue el momento en que las utopías se arrinconaron en el cajón de los «sueños guajeros»<sup>10</sup> y de las causas perdidas.

La distinción entre socialismo “científico” y “utópico” introdujo el positivismo y la racionalidad técnica en el discurso político utópico, anulando o aniquilando la imaginación creativa (el *trans*) el más allá de lo inmediato. La utopía seculariza el trascender hacia el futuro, en palabras de Bloch, en un *trascender sin transcendencia*<sup>11</sup> que en las utopías que ya no se ubica «sobre nosotros», sino que se ubica «ante nosotros», donde la historia no es cuestión de religión, sino historia humana.

El cientificismo, en cambio, ubica las fuerzas de la historia en el progreso y en la técnica, justo ahí donde las ubica también el capital. Martin Buber explica muy bien en *Caminos de utopía* (1987), cómo una polémica ideológica coyuntural se elevó al nivel de «ley» y justificó, primero el escarnio de los padres del socialismo moderno: los socialistas utópicos y, luego, justificó la persecución de la imaginación creativa y de lo diferente ante los dogmas de un proyecto político que se había institucionalizado y burocratizado.

Por otra parte, en una dimensión más epistémica, el positivismo exacerbado de aquel «cientificismo revolucionario», había cerrado las puertas a la posibilidad, a la imaginación utópica que es precisamente la que nos permite vislumbrar otros mundos posibles. La revolución se había *reificado* y se había adscrito a la temporalidad del capitalismo en las ideas de la ciencia y el progreso. Eran éstos y no los seres humanos los que iban a conducir la historia.

En este último sentido, es muy elocuente la crítica de Walter Benjamin en la tesis XI *Sobre el concepto de historia* en la que reivindica al socialismo utópico que se muestra mucho más creativo, más libre y más humano no sólo en cuanto a la libertad del ser humano, sino en las posibilidades lúdicas y creativas de la relación de éste con la naturaleza; mientras que el “socialismo científico” ya se había entregado a las fuerzas inexorables de la racionalidad técnica con la alienación que ésta suponía sobre una naturaleza que se reducía a objeto de expoliación y sobre los seres humanos concretos:

---

<sup>10</sup> Expresión coloquial que se usa en México para referirse a los deseos desconectados de la realidad. Se trata de un sueño imposible.

<sup>11</sup> Bloch señala que la función utópica es «la única función trascendente que ha quedado y la única que merece quedar, una función trascendente sin transcendencia». Bloch, *El principio esperanza*, I.

## Tesis XI

El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política. [...] A pesar de ello, la confusión continúa difundándose y poco después Josef Dietzgen proclama: “Trabajo es el nombre del mesías del tiempo nuevo. En el... mejoramiento... del trabajo... estriba la riqueza, que podrá hacer ahora lo que ningún redentor pudo lograr.” Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión acerca del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de él. Sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo. Entre ellos se encuentra un concepto de naturaleza que se aleja con aciagos presagios del que tenían las utopías socialistas anteriores a la revolución de 1848. El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, explotación a la que se le contrapone con ingenua satisfacción la explotación del proletariado. Comparados con esta concepción positivista, los fantasmas que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier revelan un sentido sorprendentemente sano. Para Fourier, el trabajo social bien ordenado debería tener como consecuencia que cuatro lunas iluminen la noche terrestre, que el hielo se retire de los polos, que el agua del mar no sea más salada y que los animales feroces se pongan al servicio de los hombres. Todo esto habla de un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarlo a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno. Al concepto corrupto de trabajo le corresponde como complemento esa naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, “está gratis ahí”<sup>12</sup>.

Fue a mediados del siglo XX cuando Ernst Bloch reivindicó las utopías desde la filosofía de la esperanza y formuló una distinción clave entre *utopías abstractas* y *utopías concretas*: las primeras se centran en el puro deseo, sin tomar en cuenta las condiciones objetivas para su realización; las utopías concretas, en cambio, se manifiestan como *docta spes*, como esperanza inteligente, consciente de la realidad y las condiciones objetivas de las que se puede echar mano para transformar el mundo. La utopía concreta no es puro deseo, sino que deviene *praxis*. Las utopías concretas se refieren a las fuerzas sociales que se ponen en práctica a partir de la conciencia que une los deseos y latencias de una época con las posibilidades concretas y tendencias, con las posibilidades objetivas para realizarlas.

---

<sup>12</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México: Contrahistorias, 2005), 24-25.

## DE PARAÍÇOS PERDIDOS Y DE PÁRAMOS. EL FIN DE LA HISTORIA Y DE LAS UTOPIÁS.

Con el fin del siglo XX se declaró formalmente «la muerte de las utopías». 1989 representó un quiebre epocal en el que muchos historiadores, filósofos y sociólogos ubicaron el fin del siglo XX y el comienzo del XXI. Fue el año de la caída del muro de Berlín y con él, el de un proyecto político que a través de estructuras burocráticas autoritarias intentó dar cauce a cambios que, en su origen, habían sido generados por luchas sociales populares y que buscaban, entre otras cosas, la socialización de los medios de producción. Así que había, al menos un doble entusiasmo: el de la gente que veía derribarse un sistema opresor y el de los grandes poderes políticos y económicos que en la caída del muro veían la hegemonía del capitalismo como futuro inexorable a nivel global. Esta distinción entre los movimientos populares (también podríamos decir ciudadanos) y las burocracias o las élites gobernantes es fundamental hoy en día.

En este sentido, es necesario reconocer que con el muro no sólo cayeron dictaduras y regímenes autoritarios; sino que también fueron descartados impulsos y anhelos populares que en el nuevo contexto de un capitalismo triunfante ya no sólo aparecían como políticamente incorrectos, sino incluso como inviables e imposibles. Justo en ese equívoco comenzaron a construirse nuevos muros, porque incluso pensar en posibilidades más allá de lo inmediato se redujo. Porque aparece muy clara, para la lógica social de la restructuración neoliberal del capital, la idea de que es incuestionable la ecuación utopía=totalitarismo.

Sin embargo, como nos señala Miguel Abensour, la diferencia entre utopía y totalitarismo es que este último (contrariamente a lo que se aprecia en el sentido común) es la destrucción de la política; mientras la utopía (en tanto no se destruya a sí misma en el mito de la sociedad reconciliada, perfecta y sin conflictos)<sup>13</sup>, es parte fundamental y hasta fundacional (como hemos visto a través de la Utopía de Moro), de lo político.

Hoy, más que nunca, debemos pensar en las utopías como una dimensión crítico- ética indispensable en la política pues, un mundo sin arquitectónica y abandonado a la lógica del mercado, es un mundo donde se degrada la dimensión humana y a la naturaleza a simples objetos sin poética, a mercancías. En este sentido apunta Karel Kosik cuando señala:

La arquitectónica es una diferenciación que no solamente distingue lo esencial de lo secundario sino que también otorga a lo principal, a lo importante, a lo sustancial, un puesto elevado y lo define como el sentido de todo lo que se hace, en comparación con lo cual todo lo demás es auxiliar, concomitante,

---

<sup>13</sup> Esteban Hernández, “Utopía y emancipación. Entrevista con Miguel Abensour,” *Minerva* 15 (2010). <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=432> (Consultado: 24 de noviembre de 2016).

suplementario y dependiente. La arquitectónica es una articulación y un ritmo de la realidad en el que la vida se divide en trabajo y tiempo libre, en guerra y paz, en actividades necesarias y útiles, por una parte, y en actividades elevadas y bellas, por la otra, estando –y esa es la esencia de la arquitectónica– lo primero sometido a lo segundo: lo secundario responde a lo sustancial<sup>14</sup>.

La isla de *Utopía* es, en fin, ese indispensable no-lugar que nos recuerda que el aprecio es una dimensión humana indispensable y que nos salva de valorar la vida solamente por el precio. Se trata del contraste ético y estético que nos recuerda que en medio del páramo donde nos encontramos instalados, son la belleza, la grandeza, la intimidad, la justicia, la cultura, lo que nos eleva más allá de las necesidades simples, de la pura *physis* hacia una *metá-physis*, a la complejidad humana que no renuncia a la búsqueda de la ínsula soñada, la tierra prometida, la *Heimat*.

## NAVEGAR HACIA *UTOPIA* 500 AÑOS DESPUÉS. CONTRIBUCIÓN DE MORO A LA CRÍTICA UTÓPICA EN EL SIGLO XXI.

La Utopía de Tomás Moro y su carácter festivo y arquitectónico es vigente en dos sentidos necesarios a las sociedades actuales:

1. En la medida en que nos recuerda la importancia de la *imitatio* o mimesis como simulacro de lo sagrado, esta apertura del tiempo ordinario es una puerta de acceso al universo simbólico, fundamental en la constitución del sujeto. En un mundo donde el “no” más que percibirse como carencia que debe ser llenada; la “muerte de Dios” y el sin sentido nos ubica en un «No» como nihilismo y como vacío, como nada –decía Nietzsche «el desierto crece»–, la mimesis es un momento de identificación social que permite articular el sentido del mundo para los seres humanos, conjurar el miedo y el caos, como nos señala Eagleton<sup>15</sup>: «al identificarse con las fuerzas que les ponen en peligro mediante el acto de la mimesis, los hombres y las mujeres tratan de acoger en su seno parte de esa fuerza amenazadora. La imitación es la forma de apropiación más sincera».

2. La mimesis, como experiencia de lo sublime, tal como lo formuló Kant, tiene una relación con la conciencia moral. Lo sublime permite a los seres humanos abrirse a la experiencia de la infinitud que permite a la vez su existencia, su propia finitud. Lo sublime nos permite, como seres finitos, tener una experiencia del infinito que es fundamental en la construcción de los contornos de nuestra subjetividad y del sentimiento moral, imprescindible para la concreción de la vida social. Así como en el mundo antiguo lo que instauraba el orden y la comunidad era Dios<sup>16</sup>, en el mundo moderno, secularizado, lo sublime funciona como ese abismo que es a la vez fuerza destructora y regeneradora que permite la instauración del sujeto (*subjectus*), a la vez

<sup>14</sup> Karel Kosik, *Reflexiones antediluvianas* (México: Ítaca, 2012), 71.

<sup>15</sup> Terry Eagleton, *Terror santo* (México: Debate, 2008), 61.

<sup>16</sup> Aquí es pertinente recordar que religión significa *religare*, hacer comunidad, unir políticamente.

«sujetado» (súbdito/sometido) a la ley y al orden simbólico; pero sólo así afirmado como «sujeto» autónomo y libre<sup>17</sup>.

Es esta dimensión arquitectónica de la *Utopía*, la que sigue funcionando como espejo crítico después de cinco siglos. Aquí mencionaré sólo algunos ejemplos como invitación a continuar el diálogo en torno a la obra de Moro:

- Como crítica a la irracionalidad económica del capitalismo donde se expolia tanto a la naturaleza como a los seres humanos: «En aquellas regiones del reino donde se produce la lana más fina (...) los nobles y señores y hasta algunos abades, santos varones, no contentos con los frutos y rentas anuales (...) derriban las casas, destruyen los pueblos (...) esos excelentes varones convierten en desierto cuanto hay habitado y cultivado por dónde quiera»<sup>18</sup>.
- Como crítica de una política restrictiva, estrecha que se corrompe por la especulación y la búsqueda del beneficio personal y no por el bien común: «los consejeros tratan y maquinan con cualquiera de los reyes por qué procedimientos podrían acumular tesoros»<sup>19</sup>.
- Como crítica de un sistema estructuralmente injusto que se reproduce como un círculo vicioso mediante una justicia punitiva, cuando una justicia retributiva podría ser mejor: «es inútil que elogiéis la justicia destinada a reprimir los robos, pues ella será más aparente que real; porque consentir que los ciudadanos se eduquen pésimamente y que sus costumbres vayan corrompiéndose poco a poco desde sus más tiernos años para castigarlos cuando, ya hombres, cometan delitos, que desde su infancia se hacían esperar ¿qué otra cosa es sino crear ladrones para luego castigarlos?»<sup>20</sup>.
- Crítica del dinero como nuevo fetiche que se impone al propio ser humano: En Utopía, reino de valores de uso y no de valores de cambio, el dinero se vuelve símbolo de infamia y degradación: «construyen de oro y plata las bacinillas y otros recipientes de ínfimo uso (...) con los mismos metales se fabrican cadenas y gruesos grilletes para aprisionar a los esclavos (...) a todos cuantos han sido infamados por comisión de algún delito se les cuelgan zarcillos de oro»<sup>21</sup>.
- Crítica de la propiedad privada y de la injusta distribución de la producción social: «estimo que donde quiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil lograr que el Estado obre justa y acertadamente, a no ser que pienses que es obrar con justicia el permitir que lo mejor vaya a manos de los peores, y que se vive felizmente allí donde todo se halla repartido entre

---

<sup>17</sup> Sobre este tema vale la pena consultar: Eagleton, *Terror santo*, 57-84; Dany Robert Dufour, *El arte de reducir cabezas* (Buenos Aires: Paidós, 2007); Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Cátedra, 2001).

<sup>18</sup> Moro, *Utopía*, 53.

<sup>19</sup> Ibídem, 65.

<sup>20</sup> Ibídem, 55.

<sup>21</sup> Ibídem, 93.

unos pocos que, mientras los demás perecen de miseria disfrutan de la mayor prosperidad»<sup>22</sup>.

- El trabajo, en cambio, es parte de la realización humana, la agricultura es una actividad obligatoria en *Utopía* y no sólo es el cultivo de la naturaleza, sino del mundo y los seres humanos. Recordemos que cultura viene del latín *collere*, cultivar. Es el cultivo de la sociedad y también la posibilidad de relación con una naturaleza viva y creadora, una *natura naturans*.
- En *Utopía* lo más valioso es la vida y es esto lo que se prioriza, no sólo en tiempos de paz, sino incluso en tiempos de guerra.

Tal como señala Bloch, las utopías tienen su propio itinerario y, en este sentido, además de sueños diurnos o proyectos de futuro, surgen como in-conformidad que mueve la energía creativa y de cambio social ante una carencia (u-topía o no-lugar), en las condiciones sociales y políticas de la realidad inmediata. Este «no» como carencia, nos señala el propio Bloch, debe distinguirse del «No» como Nada, como nihilismo, que en el desencanto desarticula al sujeto activo o agente social. La falta de algo nos impulsa, nos mueve a la *praxis*. El nihilismo nos inmoviliza, nos desestructura como sujetos de acción.

Hoy la isla *Utopía* parece aún más lejana, aunque también más urgente que en tiempos de Moro. En medio del desencanto y del nihilismo que nos tienen sujetos, hacen falta nuevos sujetos libres, nuevos Hytlodeos que aún sean capaces de descubrir, de asombrarse, de dejarse sorprender por lo otro. Y quizá las utopías de nuestros tiempos no sólo apunten a lugares geográficos, sino a la búsqueda de subjetividades que descubran nuevos mundos en lo *próximo*, en la experiencia sublime del contacto con el otro. Como nos sugería Emmanuel Lévinas, habría que plantearnos la alteridad radical como utopía, deponer la *soberanía del Yo* en la experiencia del Otro.

¿No será, acaso, un terreno que vale la pena explorar en épocas en que la “alergia por el otro” es un mal que pone en riesgo la política? La crítica utópica como mundo nuevo, como la posibilidad otra, como el espejo crítico que trasciende la “totalidad” (diría Lévinas) apunta a la alteridad radical (el infinito), como lugar privilegiado de la búsqueda de la Utopía en el siglo XXI<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 71

<sup>23</sup> Pensar la experiencia con la alteridad como nuevo territorio utópico es una propuesta muy sugerente. Habría que profundizar más en las dimensiones utópicas que dos de las propuestas filosóficas críticas más originales del siglo XX nos sugieren: Emmanuel Lévinas, desde la fenomenología, y Ernst Bloch, desde el pensamiento marxista. Casualmente los dos en sus obras, en muchos momentos, se plantan como interlocutores de otro gran filósofo del siglo XX, Martin Heidegger.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel. “Utopía y democracia”, en *Polis* (2003) (en línea). Consultado: 24 de noviembre de 2016. <https://polis.revues.org/6417>.
- Abensour, Miguel. “Utopía: ¿futuro o alteridad?”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, no. 46 (en línea). (2009) Consultado: 24 de noviembre de 2016. <http://revistas.um.es/daimon/article/view/96741/92931>.
- Bartra, Armando. “Subversión grotesca de un ethos barroco”, pp. 363-384, en Gandarilla, José (coord.) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. (México, Akal, 2016).
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. (México, Ítaca. 2003).
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (México, Contrahistorias. 2005).
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo I. (Madrid, Trotta. 2004).
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo II. (Madrid, Trotta. 2006).
- Buber, Martin *Caminos de utopía*. (México, Fondo de Cultura Económica. 1987).
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. (Madrid, Cátedra, 2001).
- Dufour, Dany Robert. *El arte de reducir cabezas*. (Buenos Aires, Paidós, 2007).
- Eagleton, Terry. *Terror santo*. (México, Debate. 2008).
- Echeverría, Bolívar *La modernidad de lo barroco*. (México, Era. 2000).
- Echeverría, Bolívar *Definición de la cultura*. (México, Ítaca. 2001).
- Fernández Buey, Francisco. *Utopías e ilusiones naturales*. (Barcelona, El viejo topo. 2007).
- Ginzburg, Carlo. *Ninguna isla es una isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial*. (México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. 2003).
- Hernández, Esteban “Utopía y emancipación. Entrevista con Miguel Abensour. Revista *Minerva*, no 15. (2010) Consultado: 24 de noviembre de 2016. <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=432>

Imaz, Eugenio. “Topía y utopía”, en *Utopías del Renacimiento Moro / Campanella / Bacon*. (México, Fondo de Cultura Económica. 1941).

Kosik, Karel. *Reflexiones antediluvianas*. (México, Ítaca. 2012).

Moro, Tomás. *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento Moro / Campanella / Bacon*. (México, Fondo de Cultura Económica. 1941).

Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*. (Madrid, Capitán Swing. 2013).

Recibido: 16 de marzo de 2017  
Aprobado: 17 de octubre de 2017