

## *Tiempo futuro y género humano en el horizonte utópico de la Ilustración*

ESTELA M. FERNÁNDEZ NADAL

El artículo enfoca la evolución del discurso utópico de la modernidad, desde las primeras críticas al incipiente capitalismo, producidas en el Renacimiento dentro de un espíritu tradicional de añoranza por el pasado perdido, hasta la concepción ilustrada de la historia como campo abierto a la transformación humana. En ella despunta una formulación cosmopolita de la utopía, que confía en la capacidad de la razón y del sujeto individual para construir en el horizonte futuro la sociedad proyectada; una sociedad donde las nuevas categorías burguesas de "contrato", "libertad", "propiedad", encontrarían su realización y legitimidad.

Estela María Fernández Nadal realizó sus estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Egresó en el año 1982, con el título de «Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía». En 1997 accedió al título de Doctora en Filosofía, otorgado por la misma institución. Su tesis doctoral, titulada «Luces y sombras de la ilustración hispanoamericana. El discurso independentista de Francisco de Miranda» (1996, 2 vol., 456 p.), fue realizada bajo la dirección del Dr. Arturo Andrés Roig. Desde 1986 hasta 1997 realizó su formación en la investigación científica, como becaria del CIUNC (1986-1988) y del CONICET (1988-1997), siempre bajo la dirección del Dr. A. Roig y en el campo disciplinar de la Historia de las ideas latinoamericanas. En enero de 1998 obtuvo por concurso el ingreso en la carrera del Investigador Científico del CONICET, en la categoría de Investigadora Adjunta. Actualmente, es profesora Titular de la cátedra «Problemática Filosófica» de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

**E**n sentido estricto, la utopía es hija de la modernidad: su ejercicio se vincula, por una parte, con la profunda transformación de la sociedad feudal, producida por la lenta implantación de la hegemonía burguesa y del modo de producción capitalista, y por otra, con el descubrimiento de América, gran acontecimiento histórico que enfrentaría al europeo con una humanidad distinta y hasta entonces desconocida, espejo en el que contemplaría críticamente su propia humanidad y su cultura (1).

En el marco de ambos procesos histórico-sociales surgen las primeras utopías en el Renacimiento. Aunque en ellas resuena la *República* de Platón, el ejercicio utópico adquiere sólo entonces un carácter propio. En efecto, el Estado platónico es un reino imposible, pero no en el sentido de la idea crítico-reguladora de un imposible proyectado que orienta y despeja el campo de lo posible: es ideal en el sentido de modelo inalcanzable, ubicado fuera del tiempo y del espacio (2). Existe una distancia insalvable entre el modelo y toda realización humana, pues ésta sólo puede aproximarse imperfectamente al paradigma, sin llegar a identificarse nunca con él. De allí que Adolfo Sánchez Vázquez sostenga que la *República* «no puede inspirar, por ello, una praxis política destinada a transformar las condiciones reales, ya que elimina por principio la esperanza de que la comunidad humana real llegue algún día a realizar el estado ideal, perfecto y justo [...]». La imposibilidad de su realización desacredita por anticipado todo empeño de transformación efectiva» [Sánchez Vázquez, 1980, 9]. En contraposición, el utopismo renacentista -cuya formulación ejemplar se encuentra en el texto de Moro- «se interna en el campo de lo posible», aunque todavía lo hace tímidamente y de un modo no exento de contradicciones [id, 9]. La inadecuación entre la utopía y la topía es pensada como susceptible de ser suprimida, y aunque el ideal social proyectado no inspira todavía una acción política transformadora, organiza la esperanza en un cambio posible.

La utopía moreana expresa la perspectiva de los campesinos ingleses, despojados de

sus tierras por la transformación de los cultivos agrícolas en pastos para la cría de ovejas, cuya lana es absorbida por la naciente industria textil. Moro le pone palabras a la desconformidad de esas gentes, y advierte sobre los efectos sociales y morales de la implantación de los valores de la adquisitividad e individualidad, que acompañan la destrucción de la economía anterior y la iniciación del comercio moderno. En esta línea, la primera utopía moderna, que daría nombre a todas las posteriores, se constituía como crítica al incipiente capitalismo. «Los utopistas observaron ya cómo, en la economía en desarrollo, la ganancia se convierte en rueda motriz de la historia. Ante sus ojos las fortunas que se han ido acumulando en las ciudades se transforman en grandes fábricas y otras empresas que rompen económicamente la antigua organización gremial, provocando la hegemonía de una nueva forma de producción» [Horkheimer, 1971, 92]. La polarización social señalada por Moro, entre los campesinos expropiados, sumidos en la miseria y obligados a robar para vivir, por una parte, y los ricos, propietarios del ganado y de las tierras, «a quienes no urge la necesidad de vender antes de que les plazca, y no les place hasta que puedan hacerlo a precio ventajoso», por otra, preludia el antagonismo social entre las dos clases fundamentales, que caracterizará a la futura sociedad industrial: proletariado y burguesía [Moro, 1975, 54].

Ahora bien, la crítica al capitalismo incipiente se realiza en Moro en nombre de las masas desposeídas y, simultáneamente, dentro del espíritu de una concepción católica tradicional. El cuestionamiento a la propiedad privada aparece teñido por la idealización de la sociedad medieval: comunidad estamentada, donde cada orden tiene confiada alguna tarea necesaria para el bien común, donde cada uno cumple una función y recibe a cambio una recompensa. La riqueza, en el marco de esa comunidad corporativa, no es sino una forma de acumulación de bienes para el goce directo, pero no incluye el «poder sobre los hombres», acumulado ahora también «en forma de mercancías y dinero» [Horkheimer, 1971, 92 y s] (3). A la economía competitiva, ligada al surgimiento de los estados nacionales bur-

gueses, los utopistas renacentistas oponían la idea medieval de la cristiandad unida y organizada en torno de criterios religiosos. La concepción de la religión como garantía de justicia y la idea de igualdad cristiana aparecían en Moro como principios ético-sociales capaces de regular la convivencia humana, claramente opuestos a la propiedad privada: «el solo y único camino para la salud [es] la igualdad de bienes, lo que no creo que se pueda conseguir allí donde exista propiedad privada. Pues mientras con títulos seguros cada cual atrae a su dominio cuanto puede, por muy grande que sea la abundancia, unos pocos se la repartirán por completo entre sí, dejando a los demás la pobreza. Y casi siempre ocurre que estos últimos -hombres modestos y sencillos que, con su trabajo cotidiano, benefician más al pueblo que a sí mismos- son más dignos de suerte que aquellos otros, rapaces, malvados e inútiles» [Moro, 1971, 72].

En esta primera forma de crítica al capitalismo aparece ya el cuestionamiento a la propiedad privada como origen y causa de la desigualdad entre los hombres. Pero la paradoja de Moro es que la igualdad que proyecta, fundada en la comunidad de los bienes, no es incompatible con una estricta jerarquía social. En efecto, el rechazo de la acumulación capitalista y de la apropiación privada de los excedentes económicos no significa, en Utopía, la eliminación de la autoridad y la estratificación. Muy por el contrario, se trata de una sociedad altamente jerarquizada, pero -he aquí la particular concepción de Moro- tales jerarquías se basan en un orden «natural» y no cultural (4).

Las leyes utópicas reflejan el orden natural: la subordinación social se funda en criterios biológicos como el sexo y la edad. Por lo demás, las diferencias artificiales han sido suprimidas: las cincuenta y cuatro ciudades que integran la isla son idénticas, todos sus habitantes hablan la misma lengua, poseen las mismas costumbres y se rigen por las mismas leyes. Como se ve, la categoría de «orden natural» en el que reposa la organización de Utopía, procede de la cosmovisión medieval y será expulsada de la teoría política por la idea burguesa del contrato como origen y fundamento de la sociedad.

Ahora bien, a los rasgos señalados -imbuidos aún de tintes característicos de aquella racionalidad premoderna cuyo umbral, por otra parte, Moro se dispone a franquear- se une la ausencia en el nivel discursivo de toda reflexión sobre las condiciones reales, necesarias para efectivizar, en el tiempo histórico, una sociedad, si no igual, al menos más próxima a Utopía. Esta nota se expresa en la proyección del estado ideal, no en el futuro -que supone la posibilidad de transformar en el tiempo la realidad existente-, sino en otro *topos*, en otro espacio, cuya característica fundamental es, además, el aislamiento. A falta de una reflexión sobre la situación socioeconómica presente y sobre cómo articular, a partir de ella, un saber político que permita producir un cambio efectivo, es necesario aislar la utopía, cercarla o rodearla por el océano para asegurar su incontaminación por la *topía* circundante. De la abstracción de las condiciones históricas reales se sigue la impotencia, y este doble movimiento se completa -y se compensa al mismo tiempo- con el refugio en un lugar protegido y aislado (5).

Todorov ha señalado la paradoja de que Colón, portador de la mentalidad medieval, fuera precisamente el hombre que descubre América e inaugura la era moderna: «como si aquel que había de dar origen a un modo nuevo no pudiera pertenecerle de entrada» [Todorov, 1996, 22]. Pues bien, a propósito de la utopía, vemos a Moro repetir el mismo gesto: dentro de una cosmovisión premoderna, su *Utopía* inaugura en el discurso una función cuyo ejercicio rebasa los marcos epocales del medioevo y anuncia la modernidad. Es que la importancia de Moro no radica tanto en su propuesta, sino en la crítica a que somete lo existente. La impugnación de la situación social de las masas en Inglaterra, a principios del siglo XVI, encuentra sus contenidos discursivos en una nostalgia por el pasado, que es proyectada ingenuamente en un más allá espacial. Este lugar, desde que América existe para el europeo, puede bajar del cielo a la tierra: ya no es un más allá después de la muerte, sino un mundo cercano al que se puede llegar en el transcurso de la vida individual. El cielo secularizado de los utopistas del renacimiento

representa un cambio radical respecto a la religiosidad del hombre medieval, pero desde la perspectiva de su realización, permanece sin develar las vías de respuesta ante las miserias de la época.

Desde un punto de vista social, las masas campesinas despojadas, en nombre de las cuales habla Moro, no representan una fuerza progresista en esa época. Sólo es la incipiente burguesía, creadora del orden económico que Moro condena. Sin lugar a dudas Moro representa, mirado de este modo, una perspectiva nostálgica y reaccionaria. Su utopismo contrasta, incluso, con el antiutopismo de Maquiavelo, cuya glorificación de los hechos y del valor de utilidad resulta, sin embargo, progresista, si se lo compara con el paradigma social moreano. (6)

Esta paradoja no expresa sino la tensión entre utopía narrativa y función utópica en el discurso de Tomás Moro: los contenidos con los cuales se describe la sociedad perfecta son tomados del pasado, y, sin embargo, la crítica y la ruptura del discurso frente a lo real permite construir un espacio para lo posible, que, en la medida en que el hombre moderno emerja como sujeto de conocimiento y de transformación, irá desplazándose en el eje del tiempo hacia el futuro.

Como ha señalado con gran agudeza Horkheimer, fue el triunfo de la idea ilustrada de progreso en manos de la naciente burguesía, contra la que se formularon las utopías renacentistas, lo que permitió que el anhelo imposible expresado por ellas estuviera en condiciones de desprenderse de su impotencia. A medida que la transformación de las bases económicas y el desarrollo de las fuerzas sociales fueron creando nuevas condiciones históricas, la función crítica de la utopía cuajó en empresas políticas que utilizaron medios más apropiados y aspiraron a fines más «realistas».

Uno de los aspectos de esa función utópica del discurso ilustrado lo constituye precisamente la capacidad cuestionadora que despliega sobre el pasado feudal. La sociedad representa un orden susceptible de modificación a partir de la intervención de la voluntad humana, sostenida en el conocimiento de los mecanismos y las leyes que gobiernan la conduc-

ta de los individuos asociados. En el deseo de conocer asoma la voluntad de regulación científica de las relaciones sociales. Este es el sentido profundo de la Atlántida de Bacon, sociedad ideal impulsada por la ciencia que, a diferencia de la *Utopía* moreana, es plenamente moderna (7).

El nuevo concepto de naturaleza humana, -entendida, por analogía con la naturaleza física, como un ámbito de fundamentación del conocimiento, basado en una regularidad racional, y, por lo tanto, constante, necesaria e inmanente- pone en funcionamiento la utopía como idea crítico-reguladora, a partir de la cual se juzga la sociedad vigente y se programa su reordenamiento y refundación sobre nuevas bases. Pero, paradójicamente, esa «naturaleza humana» ilustrada, aunque está hecha a la medida de la razón del hombre y ya no remite a un orden que excede su capacidad de conocimiento y dominio, es, al igual que la de los utopistas del renacimiento, una esencia común y absoluta. La diferencia radica en que ahora la naturaleza humana deshistorizada expresa la confianza en la estructura organizativa de la sociedad burguesa, a la que procurará dar *status* científico y justificación teórica.

Los utopistas renacentistas habían expresado su desconfianza ante la supuesta capacidad reguladora de la competencia individual, como fundamento económico que conduciría a metas cada vez más elevadas de desarrollo social y a la satisfacción de las necesidades de todos. Moro se situaba en un lugar social donde el desarrollo histórico-económico necesario para el progreso mostraba más su lado oscuro, sus costos en vida, sacrificios y miserias, que sus beneficios. En oposición a los utopistas renacentistas, que rechazaban un orden burgués apenas esbozado, los ilustrados opinan que el futuro Estado de derecho, negación radical de la dependencia y el privilegio feudales y afirmación de la libre competencia y del sujeto individual, era por su naturaleza la garantía del bien general y la mejor protección posible de la vida y la propiedad de sus ciudadanos -que ya no será impugnada sino, por el contrario, considerada un derecho natural, extensión de la persona humana-, y representaba, además, un estadio más avanzado en el desarrollo his-

tórico de la humanidad.

El triunfo de la razón sobre la tradición, el despotismo y la superstición, la regeneración de las costumbres a partir de la implementación de las sabias leyes naturales, la difusión de las luces por medio de una educación y una legislación reformadas según esos criterios racionales, eran las convicciones profundas que organizaban la concepción ilustrada de la historia y de la sociedad.

La historia hallaría un nuevo sentido como realización de la voluntad humana, y la sociedad sería redefinida según la nueva medida: el «individuo». Lejos de basarse en una hipotética sociabilidad natural, el cuerpo político encuentra su instancia fundadora en el consentimiento voluntario de los individuos que lo integran.

La idea tradicional de una «naturaleza social» del hombre, que alienta todavía en los utopistas del renacimiento, implica la asunción de un mandato divino: el creador ha puesto en el hombre valores eternos, ha hecho de él un ser social «por naturaleza», y de la sociedad un orden siempre ya constituido e inalterable. No es posible pensar al hombre independientemente de la sociedad, y modificarla es pretender alterar un orden establecido por Dios.

Para los ilustrados, en cambio, no es el individuo en sí mismo, sino en su condición de miembro de una comunidad, lo que requiere explicación. El individuo, con sus intereses, su espíritu de empresa, su deseo de felicidad y de progreso y, sobre todo, con su razón, aparece como el único soporte legítimo sobre el cual puede construirse la sociedad. La concepción corporativa y jerárquica de la sociedad ha tocado su fin; ha sido desplazada por el pacto entre iguales. Pues, en efecto, los hombres han nacido iguales: las diferencias de hecho se deben a los accidentes de la historia de cada sociedad (distintas instituciones, distinta educación) y remiten, en definitiva a una igualdad de derecho.

La organización jerárquica de la sociedad, que para Moro no implicaba desigualdad pues se basaba en un orden «natural», es, desde el punto de vista ilustrado, producto de la historia: el privilegio nobiliario es el resultado del mérito demostrado, en los albores de la

monarquía, por una clase guerrera que se distinguió entonces por su valor. Pero en el siglo XVIII tales privilegios heredados no se justifican ya por la casualidad del nacimiento y requieren ser avalados por el trabajo socialmente útil y la virtud.

Lo que el discurso renacentista presentaba como una relación categorial de oposición -"igualdad natural/propiedad"- aparece ahora como una articulación posible y coherente en la utopía ilustrada. Por una parte, en nombre de la igualdad se critica la sociedad donde las diferencias han sido instituidas y se prolongan bajo la forma del privilegio hereditario, y no del mérito personal. Y por la otra, la idea de igualdad absoluta aparece como una quimera imposible: los hombres tienen distintas capacidades físicas, intelectuales y morales; de allí que la única igualdad posible, la de derechos, no sólo no es incompatible con la propiedad privada, sino que incluso es su fundamento de legitimidad: la propiedad no es sino el resultado del trabajo individual y de la capacidad personal (8).

El individuo, fundamento de la sociedad, es también el agente de la historia y del progreso. Y aunque los hombres tomados aisladamente se movilizan en función de intereses particulares y mezquinos, contribuyen, sin saberlo, al desarrollo general. El fin de la historia, que la utopía ilustrada anticipa, es la constitución de una sociedad libre y justa donde sea posible el pleno desarrollo de las potencialidades humanas; desarrollo que ya no requiere ser pensado a partir del aislamiento geográfico, sino que, por el contrario, se plantea en términos universales [Cfr. C. Astrada (1968), Realismo de la utopía, en *Kairós*, Buenos Aires, año II, nro. 4, agosto de 1968, 13 y s]. Su *topos* es el futuro y su ámbito de realización es toda la especie humana, que se va desarrollando progresivamente en el sentido de una mayor racionalidad y libertad.

Kant -para quien el resorte del progreso no es la calma sino el conflicto, pero que advierte la necesidad de contenerlo dentro de límites racionales para evitar que el antagonismo se torne excesivamente destructivo- plantea como meta de la historia un ordenamiento civil universal, esto es, la constitución de una

«cosmópolis» en la cual todo hombre sea ciudadano, no sólo de un Estado en particular, sino del mundo entero (9). En un proyecto encaminado a garantizar la paz perpetua, el filósofo alemán introduce, junto al derecho público interno -según el cual la constitución de todo Estado debe ser republicana- y al derecho público externo -según el cual las relaciones entre los Estados deben fundarse en una federación de Estados libres-, la categoría de un «derecho cosmopolita», que debe estar determinado por «las condiciones de una universal hospitalidad» [Kant, 1967, 66]. Este *ius cosmopolitanum* comprende, no ya las relaciones de cada Estado con sus ciudadanos y las de los Estados entre sí, sino las de cualquier Estado con cualquier ciudadano de los demás Estados. De él se derivan dos máximas: por una parte, «el derecho de un extranjero a no ser recibido con muestras de hostilidad por el mero hecho de haber arribado a territorios pertenecientes a otro»; por otra, «el derecho de visitante, propio de cada hombre, a ofrecer su compañía, fundado en la común posesión de la superficie de la tierra que, siendo un globo, es limitada, así que los hombres no pueden disiparse sobre ella infinitamente, sino que han de tolerarse en convivencia, ya que originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en cualquier lugar de la tierra» [íd, 66 y s]. De estos dos derechos de los ciudadanos del mundo se derivan dos deberes de todo Estado: como anfitrión, el de permitir al extranjero entrar en su territorio y, como huésped, el de no aprovecharse de la hospitalidad recibida para transformar la visita en conquista (10).

En la relación recíproca entre el derecho de visita del ciudadano extranjero y el deber de hospitalidad del Estado visitado, Kant prefiguraba la culminación del ordenamiento jurídico universal y la utopía de una cosmópolis que abarcaría toda la tierra [Cfr. Bobbio, 1991, 181 y ss]. Concebido como última fase de un proceso histórico, el derecho cosmopolita no es para Kant «el fruto de una imaginación fantástica y exagerada», sino una utopía que, a par-

tir del hecho real y evidente de la creciente interdependencia de los hombres y de los pueblos -"la comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos ha llegado a tal situación que una violación de la ley en cualquier lugar de la tierra es sentida por todos"- propone a la razón una idea que encierra la capacidad de pensar la paz como una meta futura; una meta tal vez inalcanzable pero, en todo caso, provista de fuerza orientadora para la praxis política. «Así que la idea del derecho de ciudadanía mundial [...] es la condición necesaria para poder albergar la esperanza de una aproximación continua a la paz perpetua» [Kant, 1967, 71 y s].

Dentro de los límites ideológicos que le impuso la nueva clase hegemónica, la ilustración imprimió a la función utópica una nueva dirección, en cuanto supuso posible conferir a la sociedad una estructura racional de validez universal. Con Kant, legítimo hijo de su siglo, la utopía se despoja de sus ambigüedades y sus añoranzas del pasado, para dirigirse con paso seguro hacia la construcción futura de una sociedad armónica global.

La utopía renacentista se nutría todavía de las formas de pensamiento propias del medioevo, pero, al mismo tiempo y en la medida en que construía en la trama discursiva un espacio para lo posible, inauguraba una época nueva. Este espacio sería llenado por la ilustración con las categorías de «progreso» y «contrato», «historia universal» y «cosmópolis». Ahora bien, para que el horizonte utópico iluminista se revistiera de esa confiada vocación de transformación del presente, tan peculiar suya, fue necesario que la utopía abandonara sus ropajes medievales y se articulara en un nuevo discurso, en cuyo seno el campo posible de la voluntad constructiva de nuevas relaciones humanas se ampliaría hasta abarcar todo el tiempo futuro y toda la esfera terrestre. Operada esta modificación, en dichas categorías se reconocería ahora un nuevo sujeto histórico, la burguesía, que tomaba en sus manos la tarea política de refundar la sociedad.

## Referencias

(1) Al hablar de «utopía» nos referimos específicamente a una función del lenguaje, por la cual el discurso establece vínculos específicos con lo real (de crítica o negación), con el sujeto (afirmación de su capacidad de transformación de lo dado), y con la temporalidad (de apertura hacia el futuro, de ruptura de la ciclicidad, etc). Esta función, en sus tres modalidades -crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro- ha sido analizada en detalle por Arturo A. Roig [Roig, 1987, 13-97]. A diferencia del «género utópico», la función utópica del discurso no se refiere a lo narrativo, a los contenidos puestos en juego en un relato, sino a los efectos deconstructores de un discurso respecto de otros discursos y respecto de una realidad presente dada.

(2) La noción de lo crítico-regulatorio remite al papel de las ideas kantianas [cfr. Kant, 1977, 168 y ss]. Sobre la función utópica como conceptualización de lo imposible que abre el campo de posibilidad a lo posible, cfr. F. Hinkelammert, 1984, 13-29.

(3) Del mismo modo opera la crítica a la pérfida diplomacia internacional y a las guerras, producto de la naciente competencia comercial entre las naciones. «Los utopistas comprendían que el motivo de las guerras era el mismo que también había ocasionado la supresión de los arrendamientos por los propietarios ingleses: es decir, la ganancia» [Horkheimer, 1971, 92].

(4) Algunos ejemplos tomados del texto de Moro, relativos a las diferencias y jerarquías «naturales» existentes en Utopía, son los siguientes: «El más anciano, como he dicho, preside a la familia. Las mujeres sirven a sus maridos, los hijos a sus padres y, en una palabra, los más jóvenes a los mayores» [Moro, 1975, 87]. La regulación de las relaciones mutuas según estrictos criterios jerárquicos se pone en evidencia en las reuniones cotidianas para el almuerzo y la cena, que se realizan en espacios comunes públicos: «Los esclavos se encargan en estos comedores de los menesteres más bajos y trabajosos. Las mujeres alternándose por familias, se ocupan solamente de cocinar, aderezar los alimentos y disponer todo lo necesario para la comida [...]. La primera mesa, a la que mira toda la concurrencia, por estar colocada transversalmente en la parte superior del refectorio, es el lugar de honor. Siéntase en su centro el sifogrante y su esposa, con los dos más ancianos; los demás, en grupos de cuatro, se distribuyen por las restantes» [id, 88 y s]. Finalmente, también en la administración de la justicia se refleja el orden y la autoridad «naturales»: «Los maridos castigan a sus mujeres y los padres a sus hijos, a menos que la falta sea tan grande que convenga al mantenimiento de las buenas costumbres un escarmiento público» [id, 111 y s].

(5) «El país Utopía de Moro está situado en una isla del océano, el Estado-sol de Campanella en el interior del Ceylan. Para estos filósofos la sociedad perfecta se podría implantar en cualquier parte y en cualquier mo-

mento» [Horkheimer, 1971, 95].

(6) El antiutopismo de Maquiavelo alcanza un carácter magistralmente paradigmático en la siguiente formulación: «Siendo mi fin hacer indicaciones útiles para quien las comprenda, he tenido por más conducente a este fin seguir en el asunto la verdad real, y no los desvaríos de la imaginación (porque muchos concibieron repúblicas y principados que jamás vieron, y que sólo existían en su fantasía acalorada). Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y cómo debieran vivir, que el que para gobernarlos aprende el estudio de lo que se hace, para deducir lo que sería más noble y justo hacer, aprende más a crear su ruina que a preservarse de ella» [Maquiavelo, 1970, 177].

(7) «El objeto de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles [...]; tenemos grandes cuevas de distintas profundidades [...] y las utilizamos para coagulaciones, endurecimientos, refrigeración y conservación de cuerpos [...]. Tenemos también, en distintas tierras, hoyos, donde depositamos [...] gran variedad de compuestos y abonos, para hacer la tierra más fértil. Tenemos altas torres [...], las utilizamos de acuerdo a sus distintas alturas y situaciones, para [...] el estudio de diversos meteoros [...]. Tenemos una porción de fuentes y manantiales artificiales, hechos a imitación de los naturales y baños con soluciones de vitriolo, sulfuro, acero, bronce, plomo, nitro y otros minerales [...]. Y entre éstos tenemos uno de agua a la cual llamamos del Paraíso, porque es un medio soberano para la salud y prolongación de la vida [...]. Tenemos grandes y variados huertos y jardines, donde más que de la belleza nos preocupamos de la variedad de la tierra y de los abonos apropiados para los diversos árboles y yerbas [...]. En ellos ensayamos también todo género de injertos y fertilizaciones [...], hacemos, artificialmente, que árboles y flores maduren antes o después de su tiempo, y que broten y se reproduzcan con mayor rapidez que según su curso natural [...]. Y a muchos de ellos los hacemos también adquirir virtudes medicinales [...]. Estas son, hijo mío, las riquezas de la Casa de Salomón». [Bacon, 1975, 263-270].

(8) De allí que sea legítimo establecer el voto censitario. Un ejemplo de este modo de pensar, se encuentra en Kant, que distingue entre ciudadanos activos y pasivos, y sostiene que, aunque todos los hombres son iguales por naturaleza, no lo son de hecho en la sociedad civil: sólo quienes gozan de independencia civil y personalidad jurídica, quienes no dependen del arbitrio de otro para su existencia y conservación, ni requieren ser representados por otro en cuestiones de derecho -dicho más sintéticamente: sólo los propietarios-, tienen el derecho a elegir y ser elegidos para el manejo de los asuntos públicos: «La sola facultad del sufragio constituye al ciudadano. Esta facultad supone en el pueblo la indepen-

dencia de aquel que quiere no solamente ser parte de la república, sino también ser miembro activo, es decir, tomar parte en la comunidad, no dependiendo más que de su propia voluntad. Esta última cualidad hace necesaria la distinción entre el ciudadano activo y el ciudadano *pasivo*, aunque la noción de este último parece contradecir a la definición de la noción del ciudadano en general. Los ejemplos siguientes servirán para quitar toda dificultad. El muchacho empleado en casa de un comerciante o fabricante, el sirviente que no está al servicio del Estado, el *pupilo*; todas las mujeres, y en general cualquiera que se encuentra compelido a proveer a su existencia, no por medio de una dirección personal sino según las órdenes de otro (excepto del Estado), carece de personalidad civil y su existencia no es en manera alguna más que un accesorio de la de otro [...]. Esta dependencia respecto de la voluntad de otro; esta desigualdad no es, sin embargo, opuesta a la libertad y a la igualdad de aquellos que, *como hombres*, forman juntos un mismo pueblo. Hay más: es muy favorable a la formación de la ciudad y a la constitución civil. Pero no todos pueden gozar igualmente, en esta constitución, del derecho de sufragio, es decir, ser ciudadanos y no simples asociados civiles [Kant, 1943, 149 y s].

(9) El establecimiento de «una sociedad civil que

administre el derecho de modo universal» exige una previa ordenación de las relaciones entre los Estados. Para lograrlo, Kant propone la realización de un pacto entre naciones, por medio del cual se convenga la salida del estado de naturaleza y la formación de una federación de Estados reguladas por leyes emanadas de la voluntad general. «Es decir, se tiene que obligar a que los Estados tomen la misma decisión (por difícil que les resulte) a que fuera constreñido el hombre salvaje, con idéntico disgusto, a saber: renunciar a una brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de la constitución legal» [Kant, 1964, 45-49].

(10) Kant expresa una dura condena a los Estados europeos que, con el pretexto de establecer relaciones comerciales, introducen tropas y someten por la fuerza a los nativos: «Si se compara con esto el comportamiento poco hospitalario de los estados civilizados, y sobre todo, de los estados comerciantes de nuestro continente, es espantosa la injusticia que cometen al visitar países y pueblos extranjeros (esta visita equivale para ellos a la conquista de dichos pueblos). América, los países habitados por la raza negra, las islas de las Especies, El Cabo, todos eran, al descubrirlos, terrenos que no pertenecían a nadie, puesto que los indígenas nada significaban para ellos [Kant, 1967, 68].

### Bibliografía

- Bacon, F. (1975), "Nueva Atlántida", en E. Imaz, *Utopías del Renacimiento*. México: F.C.E., 1975.
- Bobbio, N. (1991), "Kant y la Revolución Francesa", en *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.
- Hinkelammert, F. (1984), *Crítica de la razón utópica*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984.
- Horkheimer, M. (1971), "La utopía", en A. Nēussus, *Utopía*. Barcelona: Barral, 1971.
- Kant, I. (1943), *Principios metafísicos del derecho*. Buenos Aires: Americalee, 1943.
- Kant, I. (1964), "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Nova, 1964.
- Kant, I. (1967), *La paz perpetua*. Madrid: Aguilar, 1967.
- Kant, I. (1977), *Crítica a la razón pura*. México: Porrúa, 1977.
- Maquiavelo, N. (1970), *El príncipe*. Buenos Aires: Claridad, 1970.
- Moro, T. (1975), "Utopía", en E. Imaz, *Utopías del renacimiento*. México: F.C.E., 1975.
- Roig, A. (1987), "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", en *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987.
- Sánchez Vázquez, A. (1980), *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México: Era, 1980.
- Todorov, T. (1996), *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1996.