

en América Latina por su argumentación y gran originalidad, gracias a lo cual abre un espacio nuevo en el terreno de la historia de la filosofía e invita a seguir trabajando en ese mismo tono. En segundo lugar, resuelve definitivamente, en el caso del escepticismo humeano, el problema de las múltiples interpretaciones, proponiendo una que considero es la única posible.

CARMEN SILVA

Arrigo Colombo (comp.), *Utopía e distopía*, Franco Angelli, Milán, 1987; 372 pp.

En la Universidad de Lecce, en el extremo sur de Italia, se ha venido reuniendo, desde 1970, un grupo de pensadores que justamente se autonombran "Grupo di Lecce". Todos ellos, además de colaboradores de otras universidades y latitudes, están preocupados por el problema de la utopía y la posibilidad de aplicar alguna forma de ella a nuestra época. Los análisis de diferentes distopías (las que a veces se han llamado utopías negativas o utopías críticas) tienen valor en sí. Por lo demás, contribuyen a precisar el sentido de la utopía.

El presente volumen, dividido por Arrigo Colombo en tres partes, tiene por temas, sucesivamente: la distopía, la utopía y las relaciones utopía-distopía.

*Distopía.* Sobre el tema escriben, en lenguaje analítico-narrativo, Raymond Trousson, sobre la historia de la distopía; Stefano Manferlotti sobre las distopías de Zamañatin, Huxley y Orwell; Vita Fortunati sobre la utopía-distopía de

Bentham a Orwell; Giampaolo Zuchini sobre las distopías políticas; Giancarlo Calcagna sobre el factor tecnológico en las distopías y Giovanni Secli sobre las "pseudoutopías" basadas en modelos cibernéticos.

*Utopía.* Segunda parte que consta de estudios histórico-analíticos sobre la utopía, vista como género literario (Heinrich Huddle), como proyecto utópico dinámico (Giuseppe Schiavoni), sobre las utopías griegas (Lucio Bertelli), cristianas (Armando Rizzi), escatológicas (dos textos, uno de Giampiero Bof, otro de Enzo Baldini). En esta misma segunda parte, dos estudios claramente teóricos, el de Arrigo Colombo sobre la utopía como "proyecto histórico" y el de Cosimo Quarta sobre la relación, o ausencia de ella, entre utopía, paradigma, ideal.

*Parte tercera.* Un ensayo de Maria Monetti sobre la relación utopía-distopía, otro de Laura Tundo sobre la utopía-distopía en Fourier y, finalmente, otro de Giuseppe Pirole sobre el mismo tema en Ernst Bloch.

No podré, en esta nota y comentario ocuparme de cada uno de los textos. Me interesan principalmente, ligados a la filosofía, el de Raymond Trousson sobre "La distopía y su historia"; me interesan, más especialmente, los dos textos teóricos o, si se quiere, teórico-prácticos, el de Arrigo Colombo y el de Cosimo Quarta.

Según Raymond Trousson, las utopías muestran dos tendencias básicas. Unas se orientan hacia el pasado, un pasado mítico todo él felicidad (Paraísos, Edades de Oro; sí, los "tiempos dorados aquellos" del *Quijote*). Otras se dirigen al futuro y constituyen lo que entendemos verdaderamente por utopía. Las

utopías míticas son independientes de la voluntad humana. Las utopías modernas, ya claramente anunciadas en Platón pero sobre todo en Tomás Moro y a partir de él, se alían a la idea de un tiempo lineal progresivo. En éstas todo depende de la voluntad de los hombres.

Ya en la obra de Tomás Moro la *utopía* (el "sin lugar"), es también la *eutopía* (el "lugar bueno"). A partir de Moro la utopía se ha hecho cada vez más laica y más claramente antropocéntrica. Por lo demás escribe Trousson que "la utopía normativa tradicional supone la posibilidad de realizarse", de que lo utópico pueda tener lugar —tal será el tema de Colombo y de Quarta—. Platón mismo no pensaba que su utopía fuera totalmente perfecta y que su realización, acaso no imposible, era sin duda de difícil ejecución. Ciertamente, esto pensaba Platón en la *República*; más lo había de pensar en *El político* y principalmente en las *Leyes*, que Raymond Trousson no cita.

Las utopías posteriores a la de Tomás Moro —recordemos la utopía científico-técnica de Francis Bacon, recordemos la *Ciudad del sol* de Campanella, el *Telémaco* de Fénelon, la *Icaria* de Cabet o el *Altneuland* de Herzl—, quieren buscar la felicidad en un continuo progreso para alcanzar, algún día, la *utopía-eutopía*.

Relativamente pronto empiezan a nacer las distopías. Según Trousson las hay ya en la obra de Mandeville, lo cual no parece del todo claro, pero se encuentran sobre todo en Swift, principalmente en los *Honyhnhnms*, donde se niega el valor del progreso, de la utopía y de la posibilidad misma de acercarse a una eutopía. Escribe Trousson, como

resumen de lo que antes ha expuesto largamente: "Realismo, pesimismo, individualismo y escepticismo aparecen... como las cuatro fuerzas destructoras de la utopía tradicional".

Una de las formas que toma la distopía es la de una sociedad mecanizada donde, en oposición a lo que soñaba Bacon, el progreso conduce necesariamente a un mundo infeliz o, incluso, a un no-mundo. Algunos casos claros de distopía, unas ligadas al horror político, otras al horror tecnológico, otras al doble horror político-tecnológico: las de Wells en *The Time-Machine* o *The Shape of Things to Come* y, naturalmente, *R. U. R.* de Carel Capek, *Brave New World* de Aldous Huxley, *1984* y *Animal Farm* de Orwell, *Fahrenheit 475* de Ray Bradbury, o *Lord of the Flies* de Golding, por solamente citar algunas distopías de nuestro tiempo de desilusión.

La utopía es, el lector lo verá en varios de los textos de *Utopía e distopía*, "esperanza"; la distopía es desesperanza, "temor y temblor".

Es interesante narrar la historia de distopía y utopía. Por cierto, a todos los que en este libro "narran" o mencionan diferentes utopías, se les olvidan (¿por desconocimiento?) utopías realizadas. Así, la de Vasco de Quiroga en México o la de grupos protestantes en varios lugares de los Estados Unidos. Pero si es necesario e interesante narrar la historia, lo es acaso más, sobre todo si pensamos para nuestro siglo en *utopías realizables*, aclarar los términos y "conceptualizar" las teorías. Veamos, brevemente, el ensayo de Giampaolo Zuchini titulado "El factor político: la distopía totalitaria" y, con mayor detalle, el excelente ensayo de Cosimo Quarta, "Paradigma, ideal y

utopía" —es el mejor texto teórico del libro—, y "La utopía, su sentido, su génesis como proyecto histórico" de Arrigo Colombo.

Zuchini, al ocuparse de las distopías socio-políticas, quiere precisar y "conceptualizar" la relación utopía-totalitarismo. Zuchini inicia su ensayo con una cita de E. V. Kohak en *Requiem for Utopia* (1965): "Ninguna utopía puede realizarse sin terror; después queda únicamente el terror". Estas frases de Kohak son, a la vez, exactas y paradójicas. En efecto, si la utopía es eutopía y es promesa de felicidad futura, no parecería estar destinada al totalitarismo. De hecho está ligada a él repetidamente en el curso de la historia. Ahora la utopía es distopía o "está contagiada" por la distopía. Es necesario preguntarse: ¿qué es el totalitarismo? Zuchini recuerda sobre todo al nacionalsocialismo y piensa que en él, como en otras formas totalitarias, se encuentra un deseo de regresar al pasado. Como Raymond Aron, Zuchini cree que el totalitarismo es guardián de alguna fe, mientras que la sociedad abierta, por decirlo con Popper, es hija de la libertad.

Pero, ¿cómo definir o, por lo menos, caracterizar el totalitarismo?

Zuchini recuerda dos descripciones de la sociedad totalitaria. La primera se debe a Z. K. Brzezinsky y C. J. Friedrich, en *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1965); la segunda a La Palombra.

En el primer caso los ingredientes que requiere un estado totalitario son: (1) una ideología; (2) un partido único con un solo jefe; (3) una política que sistemáticamente recurra al terror; (4) el monopolio público de los medios de comunicación masiva; (5) una economía

centralizada. En este primer caso lo fundamental es la *ideología*. En el segundo, la ideología no aparece explícitamente. El Estado totalitario requiere, en este caso, (1) un partido único que rija la política interior y exterior; (2) un partido que escoja a las personas clave para el funcionamiento del sistema; (3) el uso del terror constante; (4) el total control de la distribución del poder en la sociedad.

Si hay que escoger entre estas dos caracterizaciones, parece más clara la primera, y parece suficientemente precisa para definir el Estado totalitario. Zuchini no se decide ni por una ni por otra interpretación. Se limita a hacerlas conocer.

¿Cuál es la idea que subraya todo el texto de Zuchini? Más que de una idea, se trata aquí de un deseo; el deseo de que se pueda algún día alcanzar una utopía que no conduzca al totalitarismo.

Pero la pregunta subsiste: ¿qué es la utopía? Para acercarnos al concepto de utopía es fundamental referirnos y remitirnos al texto de Cosimo Quarta.

En el pasado y aun en el presente se suele distinguir la utopía del paradigma y del ideal. Precisemos, con Cosimo Quarta, estos tres conceptos.

*Paradigma*. La palabra se deriva del verbo griego *deikyni* (véase Corominas, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*). Este verbo significaba: "yo muestro". De ahí que *paradigma* signifique, etimológicamente, "lo que sirve para hacer ver". Cosimo Quarta, sin apartarse mucho del significado de la palabra griega, utiliza *paradigma* en el sentido de *ejemplar* o de *modelo*.

Un análisis detallado de la obra de Platón mostraría, según Quarta, que un paradigma es válido si tiene en sí una "intrínseca racionalidad". El criterio de credibilidad en un paradigma residirá, así, en su capacidad de realizarse, de *tener lugar*. Lo vimos más arriba: el Estado "óptimo" de Platón es de difícil realización, aunque su *tener lugar* no sea imposible. El paradigma debe servir de "guía para la praxis". Forma del "deber ser", el paradigma es "guía para la acción". Naturalmente el sentido de la palabra *paradigma* ha cambiado. Tiene razón Cosimo Quarta cuando afirma que el término se utiliza hoy especialmente en la ciencia y en la filosofía de la ciencia. Quarta recuerda aquí un libro importante, aunque muy discutido: *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas S. Kuhn (1962). Sin embargo, Cosimo Quarta encuentra que el empleo de *paradigma* en Kuhn es "fuertemente ambiguo".

Por una parte, la aceptación de un nuevo paradigma por una comunidad científica constituye un momento revolucionario, innovador, creador. El nuevo paradigma quiebra los viejos esquemas. Por otra parte, el nuevo paradigma pierde, al ser aceptado por la comunidad científica, su fuerza revolucionaria y da lugar a lo que Kuhn llama "ciencia normal", a lo que llama también "investigación normal". Con lo cual parecería que Kuhn quiere decir que la novedad deja de serlo y que se estabiliza en una suerte de "dogma". La "ciencia normal" se desarrolla bajo paradigmas que están condenados, al mismo tiempo, a ser invariables y variables.

Además, y esta reflexión no se encuentra en el texto de Quarta, es

difícil, como criterio, aceptar la idea de una comunidad científica. Es posible que esta comunidad se equivoque —lo cual ha sucedido repetidas veces—. La ciencia pura no parece ser democrática.

*El ideal.* Para precisar la noción de *ideal*, Cosimo Quarta recurre a ideas kantianas tal como éstas se presentan en la *Crítica de la razón pura*. El análisis de Quarta es exacto, pero tal vez hubiera hecho falta recordar aquí sus estudios sobre filosofía de la historia (aparecen en la traducción española con el título de *Filosofía de la historia*). Si recuerdo este punto es para reafirmar que Kant, amigo del progreso, cree en el lento desarrollo de la humanidad "hacia mejor" aunque no hacia algo absolutamente perfecto. La traducción "hacia mejor" y no "hacia lo mejor", hecha por Eugenio Ímaz, muestra este carácter de desarrollo relativo.

Volvamos a las tesis de Quarta. Es verdad, Kant en la *Crítica de la razón pura* separa el *Ideal* tanto de la *realidad objetiva* como de la *idea*. Un ejemplo proporcionado por el propio Kant, solamente a modo de ilustración, aclara las cosas: la noción de una virtud sabia es una *idea*; el saber que pretende alcanzar el sabio estoico es un *ideal*. El *ideal* tiene dos características: sirve de *modelo* de conducta y es la *medida* que permite establecer el *grado de aproximación al modelo*. En otras palabras, los ideales no son empíricos, no se nos ofrecen en la experiencia.

Vivimos, por decirlo con el filósofo italiano, el mundo del "eclipse de los ideales" aunque tal vez sería mejor decir aquí que nuestra época es la que anda en busca de nuevos ideales que, en general, resultan

ser ídolos. Ya si nos fijamos en la filosofía de Hegel, y aquí Quarta parece estar totalmente en lo cierto, los ideales empiezan a perder su valor. Si es verdad que son vigentes aún en las dos etapas casi definitivas del Espíritu Absoluto (arte y religión) no lo son ya cuando alcanzamos el grado supremo y último que, por decirlo con Hegel, cierra "el círculo de los círculos". En efecto, cuando alcanzamos la Idea absoluta, en ella se funden ideas e ideales porque de hecho ya han sido "absorbidos" los ideales por la Idea.

En cuanto al pragmatismo —es verdad, Quarta escoge el caso extremo de John Dewey, no a Peirce o James—, reduce los ideales a "quimeras", "sueños", "castillos en el aire" (véase *Human Nature and Conduct*, 1922). Sí, John Dewey admite una lentísima progresión hacia posibles ideales futuros, pero no deja de ver los ideales como "quimeras".

Resumo con Quarta: el ideal, en nuestros días, remite a "aspiraciones supremas" y, a la vez, es visto como "ilusión", "sueño", "ensueño", fantasías falaces.

*La utopía.* Si la utopía es ambigua en su significado moderno y contemporáneo, también lo es *ab initio*. Ya a partir de Tomás Moro, su sentido, lo hemos visto, varía entre *eutopos* (buen lugar) y *outopos* (sin lugar). Erasmo principalmente, pero también hasta cierto punto Luis Vives, consideraron la utopía de Moro como un "divertimento", como una obra "festiva". Pero una lectura profunda de la *Utopía* muestra su carácter definitivamente crítico. En tiempos modernos han contribuido a la ambigüedad del término Marx y Engels cuando con-

traponen el socialismo utópico al socialismo científico.

*Utopía y razón.* Hasta aquí el análisis de los términos, preciso y detallado en el texto de Quarta. A partir de aquí, la idea de la posibilidad de una utopía para el hombre actual, idea que Quarta comparte con Arrigo Colombo.

Cosimo Quarta y Arrigo Colombo ven la utopía como "proyecto racional". Por lo que se refiere a la palabra "racional", escribe Quarta: "... por lo que se refiere a este adjetivo, se dirige a cualificar la utopía como proyecto ético-político". La "razón" es aquí, lo repito con el autor, "razón proyectante", y en cuanto tal funda "la racionalidad utópica" no siempre evidente, aunque presente en las utopías "populares".

La raíz de toda utopía es la voluntad radical de justicia. Escribe Cosimo Quarta: "la utopía asume el significado de 'proyecto racional' dirigido a la construcción de una sociedad racional".

No es fácil, naturalmente, definir la "racionalidad". Cosimo Quarta trata de precisarla cuando afirma que, para llegar a ser "proyectante", la razón debe ser crítica —como críticas de la realidad suelen ser las utopías y, habría que añadir, también las distopías.

Muchos creen que la utopía no es racional porque la ven como un intento de construir una realidad absoluta. No así Quarta, para quien es "necesario" para nuestro tiempo un deseo de sociedad "óptima", a sabiendas de que esta sociedad nunca será perfecta —con lo cual Cosimo Quarta se acerca mucho a la sociedad "mejor" que deseaba Kant—. Así, en efecto, escribe que el crite-

rio de "proyecto racional" ha de ser "el criterio de lo mejor".

Después de señalar los rasgos principales de la utopía, ligada a veces a las distopías, después de mostrar que la crisis del hombre moderno proviene tanto de "la desilusión y la catástrofe de la conciencia burguesa" como de la falta de norma y principios en el "socialismo de Estado", Arrigo Colombo dice que la utopía "ha vuelto a entrar en la conciencia, aproximadamente a partir de la década de los sesenta, del hombre actual. Esta utopía, también para Colombo "racional", tendrá sentido como "proyección", a pesar de la sociedad de consumo y a pesar de "la terrible arrogancia del marxismo". Muy cercano a Quarta, escribe Colombo: "La utopía es un proyecto que tiene sus fundamentos en la misma *naturaleza del hombre*, la cual, sin embargo... es potencialidad pura o casi pura, y es creatividad".

¿Es posible tal "utopía racional"? Lo ignoro. En parte voy de acuerdo con Maria Monetti cuando en su estudio sobre la relación utopía-distopía, afirma que las utopías modernas han conducido frecuentemente al totalitarismo.

Tal vez, kantianamente, y también al modo de Quarta, pueda todavía desearse una utopía que sin aceptar soluciones absolutas, conduzca hacia "mejor". Pero este sería asunto de una discusión que, apuntada en *Utopia y distopia*, no forma parte del libro mismo. Mi conclusión es sencilla: contentémonos, hoy por hoy, en pensar en un futuro con "buen sentido" y esperemos que sea *realizable*.

RAMÓN XIRAU

### NOTA ACERCA DE LA IDEOLOGÍA DE HEIDEGGER

No es por escarbar en la herida, pero apenas si se ha rozado el tema del papel político desempeñado por Heidegger y su influencia en su filosofía. Son dos aspectos que, en principio, no deberían mezclarse. Sólo en principio. Los ejemplos no sobran, más bien escasean, de pensadores que hayan podido disociar su conducta de la exposición de sus ideas. El caso de Heidegger (como el de Gentile) es paradigmático de la fusión perfecta entre ideología y pensamiento filosófico. De modo que no se trata de resaltar las ideas políticas de Heidegger con la intención de recordar algún desliz de su biografía, sino porque su filosofía refleja bastante fielmente sus entusiasmos por la ideología nacionalsocialista, que fue la suya, en tanto militante convencido y consecuente.

Suele recordarse que Heidegger fue Rector de la Universidad de Friburgo de Brisgovia en los primeros años del nazismo. Lo que no se agrega es que si bien fue elegido por el claustro universitario (mayo de 1933), acató luego la subordinación de las universidades alemanas al todopoderoso Ministerio de la Cultura, lo que supuso la consiguiente pérdida de la autonomía y, desde el 1o. de octubre de aquel mismo año, pasó a ser Rector por designación política superior. Desde luego que mucho antes ya era miembro del Partido Obrero Nacionalsocialista Alemán (NSDAP, en las siglas alemanas), afiliado en el distrito de Baden con el número 312,589. Sería conveniente recordar que, pese a ciertas diferencias en el seno del partido, siguió siendo fiel