



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Facultad de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

**APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA AL PROBLEMA DE LA
SIGNIFICACIÓN HOMONÍMICA DE UTOPIA**

Opción de titulación

TESIS

**Que como parte de los requisitos para obtener el grado
de Licenciado en Filosofía**

Presenta:

Emiliano Huerta Ortega

Dirigido por:

Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez.

Santiago de Querétaro

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

Resumen

Esta investigación está centrada en el problema que surge de la multiplicidad de sentidos que pueden atribuirse al término 'utopía'. Para formular adecuadamente el problema se ha optado por incorporar presupuestos metodológicos que descansan en la filosofía de Aristóteles y Hans-Georg Gadamer. Estos presupuestos apuntan al hecho de que la utopía es una realidad de naturaleza discursiva que se encuentra inserta en una tradición bajo la forma de lo que Aristóteles llama 'término homónimo' en *Categorías*. Esto implica tres cosas: 'utopía' es un término que no posee un único significado sino varios, tiene un carácter histórico finito y su sentido está en constante actualización. El ejercicio propuesto es llegar a una catalogación tentativa de los sentidos que han sido atribuidos a utopía desde su aparición inicial en la obra de Tomás Moro hasta nuestros días. La catalogación en cuestión está dividida en dos partes. Un primer ensayo concibe la catalogación alineada a las clases lógicas de definición presentes en la obra de Irving Copi. Un segundo ensayo pretende clasificar las acepciones de utopía alrededor de los 'lugares comunes' en la historia discursiva alrededor del término con mayor incidencia.

Palabras clave: utopía, hermenéutica, discursividad, teoría de la definición, acepción, tradición, utopismo, sentido, significación, equivocidad, homonimia aristotélica.

Agradecimientos

A mi familia por el apoyo incondicional, a Ela por el acompañamiento y la motivación, a mis amistades por los consejos y los buenos ratos y a mis profesores por su ejemplo y dedicación.

Índice

Resumen.....	2
Agradecimientos	3
Introducción	6
Capítulo I	11
1.1. Lenguaje, política y virtud en Aristóteles.....	11
1.1.1 Lenguaje como rasgo definitorio del ser humano	11
1.1.2. Dimensión política de la vida humana, deliberación y virtud.....	15
1.2. Aproximación hermenéutica al problema de la equivocidad	22
1.2.1. Generalidades de la hermenéutica de Gadamer	23
1.2.2. Tradición, comprensión y conciencia histórico-efectual.....	29
Capitulo II	45
2.1. Generalidades aristotélicas sobre significación y el caso de la homonimia	45
2.2. Teoría aristotélica de la definición	52
2.2.1. Generalidades de la definición en Aristóteles.....	52
2.2.2. La Definición desde <i>Metafísica</i>	56
2.2.3. La Definición desde <i>Tópicos</i>	60
2.2.4. La Definición desde <i>Analíticos Segundos</i>	62
2.2.5. La Definición desde <i>Física</i>	64
2.2.6. La definición desde <i>Sobre las Partes de los Animales</i>	67
2.2.7. <i>Asápheia, Saphéneia</i> y <i>Horismos</i>	68
2.3. Teoría de la definición de Irving Copi.....	72
2.3.1. Definiciones clasificadas en torno a su función	73
2.3.2. Definiciones clasificadas en torno a su estructura.....	78
2.3.3. Teoría del desacuerdo lógico	82
2.4. Categorías clásicas y categorías radiales.....	87
2.4.1. Teoría del <i>conceptual stretching</i> de Giovanni Sartori.....	88
2.4.2. Categorías radiales y parecido de familia	91
Capítulo III	95
3.1. Clases de definición operantes alrededor de utopía	95
3.1.1. Definiciones estipulativas de utopía	97
3.1.2. Definiciones lexicológicas de utopía	109
3.1.3. Definiciones teóricas de utopía.....	116

3.1.4. Definiciones persuasivas de utopía.....	137
3.1.5. Definiciones aclaratorias de utopía.....	139
Capítulo IV.....	145
4.1. Clasificación tentativa de las acepciones de utopía.....	145
4.1.1. La utopía en sentido coloquial	145
4.1.2. La utopía como modelo genuino de organización colectiva.....	148
4.1.3. La utopía como crítica patente o sátira.....	152
4.1.4. La utopía como proyecto de comunidad intencional o modelo parcial	155
4.1.5. La utopía como género literario.....	156
4.1.6. La utopía como tendencia humana de superación y emancipación.....	158
4.1.7. La utopía como riesgo de distopía	159
4.1.8. La utopía como ideal de salvación o transformación moral	163
Referencias y Bibliografía Consultada	173

Introducción

La búsqueda de la felicidad, la vida plena, la prosperidad o en general todo aquello designado por la voz griega ‘*eudaimonía*¹’ fue considerado por Aristóteles como el óptimo desenvolvimiento de las potencialidades humanas (*Ética a Nicómaco*, I, 8-9, 1099a 30-1099b 10). El Estagirita llegó a la conclusión de que la *eudaimonía* no puede perseguirse desde el aislamiento; el *ánthropos* es un ser naturalmente comunitario y necesita a sus semejantes para perseguir fines que van de la simple supervivencia y el placer corpóreo, anhelos compartidos con cualquier otro ser vivo, a la búsqueda de metas que solo están presentes en etapas más complejas de la asociación humana, es decir, lo deseable (*Política*, I, 2, 1253a, 11-12). En la historia del pensamiento occidental ha sido la utopía un frecuente y poderoso ideal de esta *eudaimonía* consumada a través de la colectividad; muchas veces tomada como un estado de cosas idílico donde el caos que habitualmente rige las viciadas relaciones entre seres humanos ha sido domado por el poder de la organización racional. Parece haber siempre demasiado en juego detrás de la utopía. A esta imagen de un orden común íntegramente virtuoso se le atribuye la cualidad de proveer de una auténtica vida feliz a quienes habitan en sus confines. Sobre aquella representación se proyecta un arquetipo de todo lo que puede, no solo esperarse, sino desearse de la vida irremediamente compartida con los otros.

La utopía existe en el reino de la discursividad o por lo menos encuentra su origen en él. La organización óptima de la vida común no podría siquiera imaginarse sin la capacidad

¹ En su uso habitual original en el griego antiguo ‘*eudaimonía*’ hacía alusión a una especie de “buena fortuna”. Tanto el sustantivo como su adjetivo correspondiente ‘*eudaímon*’ refieren al hecho de estar bajo la asistencia o influencia benéfica de una divinidad o *daímon*. Se consideraba que una asistencia de este tipo aseguraba una existencia afortunada (Guariglia, 2002, p. 21). La acepción de *eudaimonia* en Aristóteles parte de la filosofía de Platón, quien convierte estos términos usuales en el vocablo técnico que designa la buena vida desde un punto de vista moral; la buena vida lograda a través de la virtud (Guariglia, 2002, p. 23).

humana para el lenguaje. La hermenéutica gadameriana puede aportar elementos valiosos a la reflexión de las consecuencias de esta hipótesis. Para Gadamer la interpretación es condición de posibilidad de la comprensión del mundo (1998b, p. 65). Tal interpretación está atravesada por una serie de prejuicios de quien la lleva a cabo. Estos juicios previos no han de entenderse como simples sesgos dogmáticos infundados de un individuo. En ellos se encuentran los elementos que dan paso a la interpretación misma, que de otra forma resultaría ilimitada o indefinida en sus posibilidades (1998b, pp. 343-344). Los prejuicios están determinados por una de una serie de circunstancias que convergen en el punto donde el individuo y la colectividad que lo alberga se encuentran en el devenir histórico. Gadamer llega a afirmar que “[...] los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (1998a, p. 344). Esta realidad histórica se encuentra siempre inmersa en una tradición; está en constante mediación con un pasado que, a su vez, proyecta fines futuros. Cada momento de lo que Gadamer llama ‘tradición’ tiene una configuración única e irrepetible. Cada posible objeto de interpretación que surge en la historia ve su sentido constantemente actualizado sobre la marcha del tiempo y la utopía no es la excepción. No existe una definición inamovible, objetiva ni universalmente válida de utopía.

Ya que la naturaleza de la discursividad que envuelve a la utopía no es fija sino constantemente mutable, la utopía se encuentra acordemente situada en un estado de dinamismo. La utopía, en tanto que realidad discursiva que implica una aproximación comprensora al mundo, ha tenido múltiples encarnaciones en el devenir de la cultura; cada una con sus propios presupuestos. Aunque en primera instancia pueda pensarse que ‘utopía’ ha tenido un significado uniforme a través de la historia, en realidad ha sufrido una inmensa transformación desde su acuñamiento en la emblemática obra de Tomás Moro hasta nuestros

días. Esta transformación ha dado paso a una notable disparidad entre las formas en que le es dotado un sentido. A lo largo de los diferentes contextos en los que se dio su desarrollo se fueron gestando diversas acepciones nuevas que, si bien resultaban razonablemente colindantes ente sí en ciertos puntos, modificaron de manera muy diversa todo aquello que fue generalmente interpretado por los contemporáneos de Moro.

La presente investigación está pensada como un ejercicio centrado en un problema alrededor del término utopía y su variante significación al interior de la tradición del pensamiento occidental. Este problema está relacionado a las complicaciones que surgen al concebir ‘utopía’ como una unidad discursiva con significados o acepciones ampliamente divergentes entre sí. Teniendo como objetivo que este problema pueda ser satisfactoriamente formulado, será tarea del primer capítulo de la obra desarrollar el marco metodológico que sustenta las hipótesis que han sido hasta ahora adelantadas: la discursividad o *logos* como rasgo definitorio del ser humano, la interpelación mutua entre el *logos* y la vida en colectividad, la inserción de la utopía como realidad discursiva en una tradición y la cuestión del sentido de utopía como problema hermenéutico. Para ello son revisadas obras tales como la *Política* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y, posteriormente, los dos volúmenes de *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer.

El segundo capítulo comienza con una reflexión sobre si acaso es factible concebir ‘utopía’ como aquello que en la filosofía aristotélica del lenguaje equivale a un término homonímico; es decir, un término cuya definición no refleja un solo enunciado sino una multiplicidad de estos. Para ello se recurrirá principalmente a la revisión de las ideas de *Categorías*. Posterior a ello, se exploran tres teorías de la definición que ayudarán a esclarecer una vía para lograr discernir qué acepciones es razonable atribuir históricamente

a la utopía. Estas teorías son la teoría del *horismos* de Aristóteles, la teoría contemporánea de la definición del lógico americano Irving Copi y la teoría de las categorías radiales de los politólogos David Collier y James Mahon. Se consultará una selección de tratados aristotélicos que van de la *Metafísica* a *Sobre las Partes de los Animales*, tras lo cual se revisa *Introducción a la Lógica* de Copi y, por último, *Conceptual Stretching Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis* de Collier y Mahon. La teoría aristotélica sobre este respecto nos aporta las bases de las teorías contemporáneas, pues es indispensable para tener en cuenta generalidades del *horismos* pensado como un acto de asociación de sentido. Las ideas del Estagirita encuentran su herencia en la taxonomía que Copi realiza de las estructuras y funciones que puede adoptar cualquier definición. No obstante, Copi puede resultar algo rígido en su abordaje de las categorías lógicas al concebir estas de una manera clásica. La visión de Collier y Mahon remedia esta limitación en la filosofía copiana al incorporar a la discusión las categorías que no siguen un esquema clásico: las categorías radiales.

El tercer y cuarto capítulo están enfocados en aplicar las consideraciones derivadas de las teorías de la definición al caso de la utopía para así formular dos catalogaciones tentativas de las acepciones más relevantes del término. El primer ensayo de clasificación, correspondiente al tercer capítulo, propone una distinción entre definiciones estipulativas, lexicológicas, teóricas, persuasivas y aclaratorias de utopía. Tal distinción descansa sobre diferencias en estructura y función discursiva. Por su parte, el segundo ensayo postula nueve grandes acepciones pensadas, no en virtud de una cuestión estructural de la definición misma, sino más en término de tópicos o lugares comunes en los discursos alrededor de lo utópico a lo largo de la tradición. En ambos capítulos son expuestos ejemplos que resultan paradigmáticos para cada una de las diferentes acepciones. Además, en ambos es de gran

relevancia la obra de la socióloga estadounidense Ruth Levitas *The Concept of Utopia*. A pesar del valioso esfuerzo de elucidación de diversas definiciones históricas de utopía por parte de Levitas, la autora pasa por alto la dimensión hermenéutica del problema de su significación, centrándose, además, casi exclusivamente en la esfera académica angloparlante y francoparlante para su análisis. Es por ello que se ha optado por incorporar los elementos de la hermenéutica gadameriana con antelación al abordaje, afín al de Levitas, de la problemática directriz asumida para la utopía. Adicionalmente, es por ello que se ha buscado la exploración de algunos casos representativos de las acepciones disímiles del término que escapen los límites de la tradición utópica británica, estadounidense y francesa.

En fin, este escrito pretende ser una aproximación hermenéutica al problema de la significación homonímica de la utopía. No se busca una solución absoluta a esta condición de equivocidad en un término, entendiendo tal tarea como una disertación sobre ‘el verdadero significado’ de utopía. Los presupuestos hermenéuticos de esta investigación no nos permiten tener lo anterior como siquiera posible. Se trata, en cambio, de un ejercicio de agudeza interpretativa donde se requiere esclarecer cuáles acepciones del término fungen como prejuicios, entendidos gadamerianamente, en la comprensión que alguien puede realizar sobre la utopía en la actualidad.

Capítulo I

1.1. Lenguaje, política y virtud en Aristóteles

En este capítulo se introducen elementos teóricos que serán necesarios para formular el problema directriz de esta investigación. Las preguntas que, a grandes rasgos, pretendemos responder a lo largo de esta primera parte son las siguientes: ¿qué relación existe entre la capacidad humana para el discurso y la organización colectiva?, ¿de qué manera se construyen los sentidos de un término?, ¿qué repercusiones tiene la dimensión histórica de la discursividad humana para la comprensión? y ¿qué problema puede surgir de la disparidad entre los sentidos asociados históricamente a un término como ‘utopía’? Para atender estas interrogantes hemos dividido este capítulo en dos secciones. El primer apartado tiene dos cometidos. Por un lado busca introducir terminología aristotélica básica y tocar el tema de la intersección entre lenguaje, virtud y política. Por otro, funciona para explorar el antecedente que la hermenéutica gadameriana tiene en la filosofía aristotélica, particularmente en torno a la noción de *phrónesis*. Posteriormente, el segundo apartado servirá para hacer una breve exposición de las ideas de Hans Georg Gadamer en *Verdad y Método* en torno a la hermenéutica, la conciencia histórico-efectual y la prudencia interpretativa.

1.1.1 Lenguaje como rasgo definitorio del ser humano

En este apartado se rescatan los aspectos básicos de lo que puede encontrarse en la filosofía de Aristóteles sobre la intersección entre lenguaje, política y virtud. Particularmente resulta

de interés cómo el pensador griego teoriza la capacidad humana para la discursividad como fundamento de la vida colectiva organizada. Este aspecto político-discursivo indispensable para la existencia del hombre, como veremos, es susceptible de una realización virtuosa donde la *phrónesis* tiene un lugar central. Será justamente la *phrónesis* o prudencia uno de los puntos de contacto principales entre la hermenéutica gadameriana y el pensamiento del Estagirita, por lo que abordaremos esta virtud con especial atención.

Es remarcable la sistematicidad y profundidad con las que el pensamiento aristotélico analiza la cuestión eminentemente filosófica de ‘qué son’ las cosas; particularmente, si tenemos en cuenta que aquel esfuerzo es extensible en su aplicabilidad hasta el problema humano por excelencia de ‘qué es’ el hombre. Sobre este último tema: ¿qué estructura podría tener aquel ensayo de caracterización del *ánthropos*?, ¿qué ofrece como contenido de la definición del ser humano un estagirita nacido hace más de dos milenios? En el libro VII de la *Metafísica* se nos responde la primera de las interrogantes. Para expresar adecuadamente la *ousía*² de cualquier cosa y, por lo tanto, la *ousía* humana hace falta una clase especial de enunciado: el *horismos*³, que tiene la capacidad de comunicar los atributos indispensables de cierta clase de cosas. Las características presentes en todo *horismos* están organizadas de forma que se da a entender que el objeto definido está suscrito a un género, es decir, un dominio relativamente amplio de cosas en el que es clasificable. Así, tendríamos la capacidad de externar que todo aquello que identifiquemos como una ‘cactus’ tiene su lugar en el género

² *Ousía* es un concepto de difícil traducción por su transformación a lo largo de la historia de la filosofía. *Ousía* fue traducida al latín como *essentia* y de ahí al castellano es petrificada como ‘esencia’. Sin embargo, el sentido aristotélico de este término remite a aquello invariable y permanente que hace que algo sea lo que es (*Categorías*, 5). *Ousía* es un sustantivo verbal derivado del verbo *eimai*, el cual significa ‘ser’. Al igual que otros términos provenientes del griego ático, optaremos por hacer referencia al griego original en la medida de lo posible.

³ Equivalente en el léxico aristotélico de lo que en castellano entendemos como una ‘definición’. El segundo capítulo está destinado a tratar a detalle la teoría del Estagirita sobre el *horismos*, por lo que aquí basta quedarnos con sus elementos mínimos.

de las ‘plantas’. No obstante, el género es compartido por tantas clases de cosas distintas entre sí que resulta insuficiente para mostrar por sí solo ‘qué es’ algo. Por ello, es importante incorporar al *horismos* una diferencia específica, una delimitación precisa dentro de los confines de un género sostenida en aquello que distingue a lo que estamos definiendo de otras categorías de objetos. Podemos evitar confundir los cactus con cualquier otra familia de plantas si atendemos las diferencias específicas que la botánica les atribuye: ser plantas florales que poseen areolas, cuerpos esféricos y espinas. Sin embargo, ¿cómo podríamos esbozar un *horismos* del ser humano?, ¿qué diferencias específicas lo distinguen de otros seres?

Desde el pensamiento aristotélico la diferencia específica que define al hombre es el *logos*⁴. El *logos* no está limitado a la capacidad lógico-matemática, sino que su referencia se extiende al dominio más amplio de la capacidad humana para el discurso; la forma de vivir atravesada por el uso de la palabra. Es posible para otros animales externar fonemas, emitir sonidos, pero sólo el ser humano posee la capacidad para nombrar objetos, articular palabras en oraciones, afirmar, por ejemplo, que está lloviendo; ordenar que se cierren las ventanas; exclamar con alegría el nombre de seres queridos; enumerar los errores cometidos por un oponente, etc. A pesar de la inmensidad de configuraciones que pueden tener los enunciados del *ánthropos* todos ellos encuentran su razón de ser en un intercambio con otros que, como veremos, devendrá deliberación en la vida colectiva. Es auténticamente humano tanto emitir juicios que aluden a hechos, valores u objetos como compartir estos juicios los unos con los

⁴ Para Manuela García Valdés (1988) el término *λόγον ἔχον* como es empleado en *Política* (1253a) desde luego no es unívocamente traducible a un solo concepto en castellano, como la expresión ‘animal racional’. No obstante, su sentido se sitúa hacia proponer el binomio razón-lenguaje como diferencia específica definitoria del hombre, particularmente en función de deliberar con otros hombres, por lo que es más cercano a ‘animal discursivo’. Emilio Lledó (1985) resalta la atención que pone Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* sobre la condición del hombre como un animal que tiene *logos*. Los seres humanos tienen capacidad de buscar ‘el buen vivir’ y ello sólo es posible en la medida en que estos poseen lenguaje y discursividad.

otros pero, ¿qué sucede cuando estos versan acerca de cuestiones de importancia mayor?, ¿qué ocurre cuando es necesario tomar decisiones en conjunto sobre el buen vivir?, ¿es acaso hacer uso de la discursividad con los semejantes una cuestión de vida o muerte?

Para aproximarnos a lo anterior, hace falta analizar más de cerca qué implica emitir juicios y cómo repercute ese acto discursivo en la vida colectiva. En *Sobre la Interpretación* (V, 17a, 15-20), el término que designa a los enunciados o aserciones simples es *apophánsis*. Estas *apophánsis* constituyen la unidad mínima de conocimiento y dependiendo del rubro en que se sitúe nuestro discurso podrán ser sujetas de verdad o falsedad, de verosimilitud o inverosimilitud, probabilidad o improbabilidad. Aristóteles define los enunciados como sonidos significativos, cuyo significado es por convención, por lo que desde su forma más básica ya están atravesados por una dimensión compartida de la discursividad donde se llega a consensos en una comunidad, en este caso, lingüística. Estas unidades de significado compartido afirman o niegan que algo se de “con arreglo a los tiempos” (*Sobre la Interpretación*, V, 17a, 22), es decir, en torno a la cópula verbal entre un sujeto y un predicado, aludiendo a una acción conjugada temporalmente. A pesar de que a primera vista parece un acto extremadamente simple, cuando tomamos en cuenta cómo se da la vida comunitaria del ser humano podemos apreciar cómo afirmar y negar se tornan indispensables. Tanto el mantenimiento de la vida como su buen desarrollo dependen en gran medida del ejercicio del *logos*. Después de todo, nuestra discursividad nos permite hacer juicios tanto sobre hechos anecdóticos como ‘hoy fue un día soleado’, como sobre valoraciones concernientes a tópicos de la vida política; del ejercicio justo o injusto del poder y, en general, de llevar a cabo nuestra existencia con los otros. Piénsese de esta última clase a *apophánsis* del orden de ‘la impunidad es inadmisibles y deplorable’, ‘la libertad de expresión es un

derecho’, ‘la pena de muerte es justa’ o ‘la acumulación de riqueza es menos valiosa que la conservación de la vida’; sentencias cuyo apoyo o detracción conlleva tomar postura en cómo llevar a cabo la vida deseable.

1.1.2. Dimensión política de la vida humana, deliberación y virtud

Para el Estagirita el ser humano es un ser político⁵. Ampliamente conocido es el pasaje de la *Política* en el que se asevera que es evidente que la ciudad entra en el rango de las cosas naturales y que el hombre, por naturaleza, está ligado a la existencia de la *polis* (I, 2, 1253 a, 1-20). A pesar de que comúnmente se pueda pensar las ciudades como cosas plenamente artificiales, como sofisticaciones innecesarias en la medida que son entidades sobrantes a la existencia solitaria que fácilmente pudiera llevar el ser humano, desde la filosofía aristotélica será defendido que la *polis* es la consecución natural del modo de ser del *ánthropos*. Lo anterior se debe a que el mantenimiento de nuestra vida corpórea; de nuestra actividad más fundamental en tanto que *zoon*, tiene como requerimiento a los otros, ya que no podemos prescindir de la cooperación con nuestros semejantes al asegurarnos esta los mínimos indispensables a través del trabajo en sentido amplio: la obtención de recursos, su procesamiento y distribución, la recolección, la pesca, la caza o la tala; también a través de la protección ante miembros de especies ajenas o la propia, las calamidades climáticas, la transmisión de nociones mínimas para la supervivencia a los jóvenes, por mencionar algunos

⁵ Si bien el aspecto de ‘animal político’ no es una diferencia específica propiamente dicha del hombre, definitivamente es algo que le es propio. Para la sutil distinción entre las características propias y lo contenido en la definición, que refleja la *ousía*, véase el apartado del segundo capítulo dedicado a la teoría de la definición desde *Tópicos*.

ejemplos. Estas actividades indispensables están capacitadas para atender la constante amenaza que nos presenta la muerte. Pero la conformación política del *ánthropos* no está solo capacitada para esto último. Aquello sería el caso si se tratara de un ser viviente exclusivamente determinado por dolor y placer. Tal vez un hormiguero sea una asociación de esta estirpe para esta postura aristotélica. Las unidades políticas humanas irían más allá de ello al no agotarse en mera supervivencia y reproducción.

Hemos mencionado ya al *logos* como diferencia específica del hombre, pero para comprender el verdadero alcance de la cooperación de su especie necesitamos remitirnos a otro factor que distingue al *ánthropos* del resto de los *zoon*: mientras que otros seres vivientes solo pueden recibir estímulos que experimentan como placer o dolor, al hombre además le es propia la capacidad para discernir entre lo deseable y lo indeseable; es decir. De hecho, la forma en que Aristóteles diferencia la ‘palabra’ humana propiamente dicha de la simple ‘voz’ es la siguiente:

[...] la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (*Política*, I, 2, 1253 a, 11-12).

Aquí no solo se nos ha recalcado la capacidad discursiva de la que gozamos frente a otras criaturas, se nos asevera que el contenido de ese *logos* puede expresar valoraciones netamente humanas entre las que se encuentran lo perjudicial y lo conveniente, y por lo tanto, deseable. ¿cómo describe lo deseable Aristóteles? Ya en el doceavo libro de la *Metafísica* (1072a, 20-35) hay una equiparación entre lo deseable y lo inteligible: ambos poseen la cualidad de mover sin ser movidos. Así como existen entes intermedios que mueven mientras ellos

mismos reciben movimiento, existe la categoría ontológicamente más primordial de aquellos que pueden ejercer un movimiento manteniéndose inmóviles. Lo deseable posee esta última cualidad, a lo que se suma el ser objeto de búsqueda de la voluntad racional. Lo que es deseable para la voluntad racional es un bien en sí mismo. Para Aristóteles deseamos algo porque lo juzgamos un bien y no al revés. Lo bueno y lo deseable se encuentran en una misma serie, y lo primero de esta serie es ‘lo mejor’ o al menos ‘análogo a lo mejor’ (1073a, 1-5). Las cosas pueden ser deseables por sí mismas o pueden darse en vistas de la consecución de otro fin. En lo bueno inmutable, en el bien deseable, se da la finalidad en el sentido de lo bueno por sí mismo, no como si tal realidad se orientara a algo ulterior (1072b, 1-5).

Establecido lo anterior, recordemos que en el primer libro de la *Política* el Estagirita llega a la conclusión de que toda asociación responde a la búsqueda de algo deseable:

Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política (I, 1, 1252 a)

Apreciemos cómo es este pasaje se afirma que la importancia de cierta asociación guarda una relación proporcional con lo deseable que es su fin, a su vez relacionado con la noción de lo ‘bueno’. El problema del bien es una de las grandes cuestiones del *Corpus* aristotélico. Para su autor es importante que “[...] lo que es cada cosa cuando se completa su crecimiento lo llamamos la naturaleza de cada cosa” (I, 1, 1252b) y que “[...] el objeto para el que existe una cosa, su fin, es su principal bien; y la autosuficiencia es un fin y un bien principal” (I, 1, 1252a) pero ¿en qué sentido hemos de tomar este término? En la *Ética a Nicómaco* encontramos ideas afines a estos pasajes. Se asevera que el bien es aquello a lo cual todas las

cosas tienden (I, 1, 1094a). El bien es caracterizado, no como un objeto lejano confinado al reino de la abstracción, sino como producto del hacer, del actuar en la vida. Las primeras líneas de esta obra aluden a cuatro ámbitos⁶ en los que mejor puede apreciarse esta tendencia: *techné*⁷, *méthodos*⁸, *práxis*⁹ y *proaíresis*. La *proaíresis* resalta en tanto que hace referencia al factor de la decisión humana que llevada a la *polis* deviene deliberación. La *proaíresis* existe en una dimensión interna donde sopesamos nuestras elecciones prácticas pero, como veremos, también es extrapolable a la vida comunitaria. En la *Ética Eudemia* (1223a, 1-5) se nos plantea que el ser humano es un principio de movimiento, significando esto que tiene la capacidad de causar voluntariamente diferentes estados de cosas que llegan a existir a través de su acción. Mientras estemos en una situación en la que hacemos algo empleando esfuerzo propio, pudiendo no hacerlo y sin estar en ignorancia estamos frente a un acto voluntario. Pero esta voluntad solo se encaminará a lo deseable para nosotros a través del ejercicio de la *areté*, de la virtud. Las acciones de las cuales somos principio y dueños pueden suceder o no, pero lo realmente relevante para su buena consecución es si en estas se encuentra la virtud o el vicio.

De esto último se desprende que Aristóteles ve la unidad de *polis* inserta, como el hombre individual, en el esquema donde es susceptible ser regida por la virtud a través de la *proaíresis*. Recordemos, siguiendo la *Ética Eudemia*, que la virtud aristotélicamente entendida implica lo siguiente: un modo de ser que hace capaz la realización de los mejores actos y que nos dispone de lo mejor posible de cara al mayor bien (1222a, 5-10). Este bien

⁶ “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien.” (*Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a)

⁷ Una forma concreta de actividad humana asociada a la producción manual y a la instrumentalización.

⁸ Remite en el griego antiguo a emprender una búsqueda. Emilio Lledó Iñigo (1985) resalta su incorporación por parte de Platón al vocabulario propio de la *episteme*.

⁹ Refiere a toda las relaciones que la actividad humana imprime en el mundo.

mayor encuentra su configuración en estar de acuerdo con la recta razón, que será término medio entre exceso y defecto en relación a nosotros en tanto que seres humanos. En toda cosa continua y divisible, para el pensador griego, hay un exceso, un defecto y un término medio. Pero el término medio aplicable al actuar humano es aquello que es deseable. La virtud ética, que es extrapolable a la colectividad de lo político, implica la búsqueda con constancia en el tiempo de los términos medios en placeres y dolores. Como vimos, placer y dolor también son experimentados por los otros animales, pero en la vida humana se da el paso ulterior de relacionar la forma de ser virtuosa con tender a lo deseable y ser repelido por lo indeseable (1222b, 10-15). La *phrónesis* surge en este contexto como una virtud que bien podría equivaler a una auténtica sabiduría práctica (*Ética a Nicómaco*, I, 6), una *areté* del discernimiento aplicado a la acción para la realización de lo deseable. La *phrónesis* implica llegar a una concepción de la buena vida y disponer de una excelencia en el ámbito de la *diáresis* que nos permita conducirnos a la consecución de ese fin a través de la elección virtuosa.

Siento esta virtud práctica descrita de esta forma y al no poder el *ánthropos* llevar una existencia solipsista se vuelve particularmente importante la virtud phronética para la existencia colectiva el ser humano. Para la unidad política perseguir mayores fines implica el desarrollo y aplicación de virtudes en comunidad, siendo la *phrónesis* la virtud cívica por excelencia y resultando de su aplicación al discurso compartido el correcto discernimiento de lo justo para la *polis*. La *phrónesis* y el discernimiento de cómo puede aplicarse en colectividad se transforma en un requerimiento para todos los niveles de asociación humana. Este discernimiento particularmente entrará en juego a través del intercambio entre los miembros de la sociedad, que no se hace sino mediante la característica definitoria del animal

humano: el lenguaje. Para Aristóteles la *proáiresis*¹⁰ que resulte benéfica será un resultado de la capacidad humana para la palabra complementada con el cultivo de la *areté*¹¹. Esta intersección ha de mantener un carácter plural, pues la discursividad tiene una carga de significado determinada por la convención, como aprendemos en *Acerca de la Interpretación* (17a, 20-25) y la *phrónesis*, a pesar de tener como punto de partida las decisiones que cada persona toma en cada caso, inevitablemente se extiende a las interacciones con los semejantes al interior del modo de vida organizado en *polis*. La discursividad humana habilita la deliberación, el intercambio, la comparación de los juicios propios y los ajenos a miras de llegar a convenciones que aporten a los asuntos vitales que constituyen el fin de la convivencia en comunidad, que se encarna en las unidades organizacionales que van del *oikos*¹² a la *polis*.

En estas páginas nos hemos acercado a cómo en el pensamiento Aristotélico la deliberación y el concilio determinados por la *phrónesis* son actos colectivos cuyo impacto no se queda en la preservación de la vida, sino que se avocan a la buena realización de esta. La relevancia del abordaje filosófico de que humanamente se dé el fenómeno de intercambiar ideas sobre cómo dirigir la voluntad y la acción hacia la consecución de lo deseable es que, desde luego, también nosotros tenemos esta necesidad. La intersección entre *proáiresis* y *phrónesis* como fue estudiada por el Estagirita sigue teniendo una importancia fundamental en nuestras sociedades contemporáneas a pesar de la distancia histórica, geográfica o tecnológica. A lo

¹⁰ Elección preferencial, decisión deliberada.

¹¹ *Areté* designa en el *Corpus* aristotélico aquello que nosotros identificamos en castellano como ‘virtud’; entendida esta como la mejor disposición, modo de ser o facultad de todo lo que tiene un uso o función; la función de cada cosa para la realización de su fin. (*Ética Eudemia*, 1219a, 8-9)

¹² El *oikos*, el hogar particular habitado y administrado por una familia, será la unidad mínima de asociación humana según la teoría política aristotélica; seguida en el orden de generalidad por el barrio, el municipio y, finalmente, la unidad de la ciudad: la *polis*. (*Política*, I, 1).

largo de la historia y aún en nuestros días buscamos implícitamente la buena vida a través de la legislación, el activismo, la protesta, los foros de discusión, los comités deliberadores, la literatura, las declaraciones públicas, las campañas de censura o las publicaciones en la academia, entre muchas otras. Cabe adelantar que, en este sentido, las utopías pueden verse como casos de discursividad humana que gira en torno a qué es lo favorable para la vida humana en comunidad armónica. A pesar de la insoslayable dificultad que presenta la multiplicidad de atribuciones de significado a este término, la cual es el objeto de estudio es esta investigación, en términos muy generales puede notarse que se aproximan a blandir el *logos* en torno a modos de vida deseables. Pero ¿es acaso suficiente este sentido ambiguo de utopía para cumplir con la misión aristotélica de dar paso a una *diáresis* virtuosa?, ¿qué ocurre con las críticas al pensamiento utópico?, ¿son acaso las utopías adecuadas como modelos o inspiraciones de virtud comunitaria si la historia nos enseña que ni siquiera hay consenso sobre qué puede considerarse como una? Para acercarnos a responder a estas interrogantes tenemos que tener en consideración que, si bien Aristóteles nos legó un estudio profundo sobre la *phrónesis*, se convierte en un requerimiento para nosotros buscar qué pasa con la prudencia llevada al marco de la interpretación. En este apartado justamente hemos visto cómo en *Sobre la Interpretación* se aborda el tema de las *apophánsis*. En un sentido extremadamente amplio, las utopías están compuestas por una serie de *apophánsis* ligadas entre sí por cierta visión de cómo llevar una buena vida. No obstante, necesitamos introducir un elemento metodológico a nuestra investigación en torno a la utopía que nos permita una aproximación prudente a cómo concebir la relación entre las *apophánsis* que la conforman, sobre todo teniendo en consideración que estos casos de discursividad no sólo están al interior de las utopías sino también a su alrededor. Con esto nos referimos a que el *logos* orientado a lo deseable no solo existe en los contenidos de las obras utópicas, sino que también puede

encontrarse en aquello que externamente se asevera sobre ellas. El conjunto de críticas, estudios, reivindicaciones o precisiones acerca de las utopías y el pensamiento utópico forman parte de la tradición utópica tanto como las obras que le dan nombre. Es justamente este carácter de tradición lo que hace pertinente que a continuación nos traslademos a ahondar en la filosofía de Hans-Georg Gadamer.

1.2. Aproximación hermenéutica al problema de la equívocidad

Esta sección está destinada a exponer fundamentos de la filosofía gadameriana a miras de que estos puedan servirnos para identificar la dimensión hermenéutica del problema de la multiplicidad de sentidos de un término. Para ello tomaremos ideas derivadas de ambos volúmenes de *Verdad y Método* alrededor de tres ejes temáticos. En un primer momento se tocará el tema de las generalidades del proyecto hermenéutico de Gadamer, abordando su preocupación por entender las Ciencias del Espíritu bajo el concepto de *Bildung* y no a la manera metodológica de las Ciencias Naturales. Posterior a ello nos centraremos en cómo entender el papel de la tradición y la conciencia histórico-efectual en la interpretación. Por último se abordará el tema de la prudencia aplicada al rubro de la hermenéutica, que describiremos como prudencia interpretativa. A grandes rasgos el camino seguido en estos apartados busca mostrar cómo quienes imprimen sentidos a ‘utopía’ no son meros usuarios uniformes del lenguaje indistinguibles entre sí, sino ‘otredades’ únicas en la historia, participantes de una tradición y, por lo tanto, un complejo y rico desarrollo cultural a lo largo del tiempo. Estos agentes de la tradición, desde su situación histórica particular, han producido una serie de interpretaciones disímiles del término que nos ocupa. Pretendemos

mostrar cómo desde las ideas de Gadamer podemos tener una aproximación hermenéuticamente prudente a esta multiplicidad de discursos sobre la utopía.

1.2.1. Generalidades de la hermenéutica de Gadamer

El pensador de Marburgo indaga en el primer volumen de *Verdad y Método* por la significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu. Tal preocupación surge del problema decimonónico de cómo distinguir el objeto de estudio, la estructura y la dinámica las ciencias del espíritu respecto a las ciencias naturales, habiendo estas últimas sido puestas como modelo metodológico de cualquier ámbito de estudio durante el siglo XIX. El proceder de estas ciencias naturales o, en alemán, *Naturwissenschaften* tenía por cometido extraer regularidades, predicciones y generalizaciones de fenómenos individuales a fin de generar teorías con gran poder explicativo, a la manera en que en la física pueden formularse hipótesis después puestas a prueba experimentalmente y que se convierten en enunciaciones como el principio de Bernoulli, la ley de conservación de la materia o el principio de Pascal. No obstante, surge un gran inconveniente al tratar de aplicar esta manera de pensar el desarrollo del saber al rubro de las ciencias del espíritu o *Geisteswissenschaften*, pues al suscribir las exigencias metódicas de la ciencia moderna estas habían dejado de lado la posibilidad de aproximarse a los fenómenos individuales de la historia humana en la finitud e irrepetibilidad que los caracteriza profundamente. Se había cometido el error de reducir cualquier estudio filológico-histórico a un conocimiento progresivo de leyes generales del devenir de la existencia humana individual y colectiva, aún cuando los acontecimientos que tienen por objeto de estudio exigen, no una inserción en patrones analizables fijos,

predecibles y reproducibles, sino un abordaje cuidadoso que dé cuenta de su concreción; de sus condiciones únicas. ¿Cómo podría satisfacerse aquella necesidad?

Gadamer ve en el pensamiento de Wilhem Dilthey un gran paso para sanar esta problemática de las *Geisteswissenschaften*. Aquel hermeneuta e historiador de Biebrich destacó por retomar el legado de la hermenéutica romántica para hacer de ella una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu. Dilthey traslada la noción hermenéutica de que los detalles de un texto solo pueden comprenderse desde el todo y el todo desde los detalles al reino de la historiografía. De esto resulta que la generalidad del devenir humano no podría aprehenderse a menos que le sea dado el peso necesario a sus casos particulares; a las configuraciones finitas e irrepetibles que lo conforman, de manera que “no solo las fuentes llegan a nosotros como texto, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido” (1998a, p. 254). Esto tendrá al menos dos grandes repercusiones en el pensamiento de Gadamer. Por un lado, lo lleva a pensar lo textual más allá de los confines de lo que habitualmente puede pensarse como un escrito. No solo los libros o los documentos son susceptibles de interpretación, sino que la textualidad a la que la hermenéutica se cierra abarca un rango inmensamente más amplio de aspectos del mundo, pues como Gadamer mismo sostiene: “[...] lo que se afirma de las fuentes escritas, que en ellas cada frase no puede entenderse más que en su contexto, vale también para los contenidos sobre los que dan noticia” (1998a, p. 229). Por otro lado, le permite dar cuenta de que hay una diferencia entre intentar comprender un texto en tanto que simple construcción literaria en referencia a su intención y composición y que se lo intente emplear para comprender un nexo histórico más amplio (1998a, p. 253).

A pesar de estos puntos de encuentro entre Dilthey y Gadamer, el hermeneuta de Marburgo encuentra puntos problemáticos en el historicismo diltheyano que buscará subsanar teóricamente en *Verdad y Método*. Para Dilthey volver a poner atención en el aspecto finito de la historia humana no conllevaría una limitación atenta de la conciencia, sino que, por el contrario, representaría un testimonio de “la capacidad de la vida de elevarse con su energía y actividad por encima de toda barrera” (1998a, p. 293). Esto quiere decir que valorar el reconocimiento de la finitud desde las *Geisteswissenschaften* solo funciona como medio para reconocer su potencial infinitud. Es necesario, desde el postulado de Dilthey, que la conciencia histórica¹³ sirva para superar la propia relatividad en pos de hacer posible la objetividad del conocimiento espiritual-científico: una comprensión de carácter universal que supere la subjetividad (1998a, p. 295), cosa que para Gadamer dista mucho de ser una búsqueda fructífera al terminar eliminando el factor histórico-finito que se pretendía rescatar en primer lugar. El filósofo de Marburgo no solo critica el programa general de Dilthey, también encuentra serios problemas en las especificidades de su metodología al considerarla una mera interiorización de vivencias que no supera la teoría del conocimiento tradicional (1998a, p. 344). La hermenéutica diltheyana pretende reconstruir la subjetividad del otro en la historia a quien interpretemos, pero esto no logra un acceso oportuno a las realidades históricas, en la medida en que estas son previas a cualquier vivencia y las determinan; el error está en asumir que es la historia la que nos pertenece a nosotros y no nosotros a ella. Este tratamiento diltheyano de la subjetividad y la finitud resulta, para Gadamer, en una

¹³ La noción de ‘conciencia histórica’ es fundamental para la hermenéutica desde la que opera Gadamer. Piénsese como el reconocimiento de la condición de finitud que nos condiciona en la medida en que nos encontramos siempre en una situación cultural, social, política y técnica específica no equiparable a ningún otro momento histórico. Este término será profundizado en el siguiente apartado a fin de comprender su encarnación gadameriana como ‘conciencia histórico-efectual’.

especie de espejo deformante que anula la conciencia histórica al intentar convertirla en una autorreflexión con ambiciones de objetividad, reuniendo todo lo devenido en el *Geist*¹⁴ humano en una conciencia que puede reconstruir estados de cosas con miles de años de distancia sin mayor dificultad y que, por tanto, dejaría de ser auténticamente histórica.

¿Cómo busca remediar Gadamer estos desatinos historicistas y natural-científico-metódicos para la hermenéutica? En el volumen I de *Verdad y Método* encontramos una disertación sobre el concepto de *Bildung*¹⁵. Para el pensador de Marburgo la mejor forma de entender el carácter científico de las *Geisteswissenschaften* es, precisamente, bajo la forma de una *Bildung*. La ‘formación’, en tanto que concepto del humanismo, va más allá del simple cultivo de capacidades previas o la acumulación de conocimientos como instrumento para otro fin. Su carácter es el de una adquisición de ‘cultura’ donde el individuo emprende un reconocimiento de su particularidad en la generalidad y el de una apropiación de aquello a través de lo cual nos formamos (1999, p. 41). Pensar las ciencias del espíritu como *Bildung* refleja el aspecto histórico de la constitución del hombre al implicar esta cierta conservación. Los contenidos de la formación no serían simples herramientas, sino que constituyen un

¹⁴ *Geist*, usualmente traducido al castellano por ‘espíritu’, es un concepto de amplio uso en las humanidades. En el caso de la filosofía gadameriana lo que está en juego es el sentido hegeliano del término. ‘Espíritu’, en términos sumamente generales, hace alusión a aquello que constituye la vida del ser humano más allá de su vida animal, orgánica o estrictamente material. Más que un factor antagónico a la naturaleza, el *Geist* se identifica con esta al tiempo que la supera. Implica la condición humana de ir más allá de lo inmediato; de negarlo sin destruirlo al conservarlo en un nivel superior de integración en la conciencia. Es la vida que se relaciona consigo misma mediante la inteligencia y la voluntad (espíritu subjetivo) y luego se despliega en las formaciones culturales, las instituciones y las costumbres (espíritu objetivo). Hegel postulará que el *Geist* alcanza su máxima realización en el conocimiento de sí mismo como espíritu absoluto a través del arte, la religión y la filosofía, pero Gadamer, como hemos adelantado ya, se aleja de este esquema para centrarse en su carácter finito y fundamentalmente histórico. (Hegel, 2010)

¹⁵ Gadamer tematiza el término *Bildung* como uno de los conceptos básicos del humanismo. Su traducción al castellano por ‘formación’, por parte de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito en la edición de 1998, pretende abarcar tanto el proceso por el cual el individuo adquiere cierta cultura, como los contenidos de esta última.

legado que nos interpela directamente y del cual formamos parte. Nutrido de los aportes de Hegel, Gadamer toca algo de vital importancia respecto a este concepto:

Toda formación teórica, incluida la elaboración de las lenguas y los mundos de ideas extraños, es mera continuación de un proceso formativo que empieza mucho antes. Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de modo análogo a como adquiere el lenguaje. En este sentido el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la superación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en lenguaje y costumbres. Hegel acentúa el hecho de que es en este su mundo donde un pueblo se da a sí mismo la existencia. Lo que él es en sí mismo lo ha elaborado y puesto desde sí mismo. (1999, p. 43)

Aquí tenemos que esta formación humana existe como un proceso donde se da una ruptura con lo inmediato y lo natural. A la par, se da una aproximación al lado racional y espiritual que, a su vez, es un ascenso a la generalidad. Tal ascenso se da cada que el individuo toma mayor conciencia de lo siguiente: aquello que lo constituye no se reduce a lo que experimenta de manera solipsista en un momento dado, sino que se extiende a lo que está sutilmente operante en la vida comunitaria de su ‘pueblo’; de la colectividad que conforma la esfera cultural que habita. Ir de la vida natural a la ampliación espiritual conlleva apropiarnos de la intersección entre el *logos*, el *ethos* y el *nomos* que es transmitida generación tras generación de manera que sus ramificaciones se mantienen presentes implícitamente en nuestra cultura¹⁶.

El fino tejido conformado por cosas como el idioma, las costumbres, el arte, las leyes, las

¹⁶ Ya Werner Jaeger ha notado en *Paideia* que todo pueblo desarrollado, y en particular el griego, se halló naturalmente inclinado a practicar la educación precisamente para propagar y conservar su forma de existencia colectiva y espiritual en el tiempo, para darle mantenimiento y revisión constante a la estructura que descansa en los discursos, leyes y normas que ligan a los miembros de la comunidad (2001, p. 10).

instituciones, la educación y todo aquello que desborde nuestra simple vida orgánica¹⁷ adquiere la forma de contenidos que necesitamos hacer nuestros y, conforme los incorporemos a nuestra constitución espiritual¹⁸, podremos dar cuenta de su carácter histórico; de su existencia como una ‘tradición’. Todo este conjunto de valoraciones, creencias, obras artísticas, normas y sistemas simbólicos existen simultáneamente como algo familiar, relacionable a lo que nos es conocido y, de alguna forma, ya dado para nosotros y como algo extraño y lejano. La distancia en la historia de estos contenidos respecto al momento en el que vivimos y nos relacionamos con ellos nos despierta incógnitas y hace necesaria su interpretación, a la manera en que la ambigüedad de los pasajes jurídicos o bíblicos despertaron la sed de interpretación de los juristas y teólogos del Romanticismo, cuya senda teórica sigue el filósofo de Marburgo. De ahí la importancia de una disciplina como la hermenéutica que, a juicio de Gadamer, ha de abandonar sus pretensiones prescriptivas y metodológicas para centrarse en ser un estudio de cómo de hecho se da tal dinámica interpretativa entre agentes de una tradición¹⁹ (1998a, p. 42).

Sin embargo, la relación hermenéuticamente mediada con la historia que acabamos de abordar no es propuesta por Gadamer como un acto exclusivamente teórico. La *Bildung* y, por extensión, las ciencias del espíritu hermenéuticamente entendidas se orientan a convertirnos en seres espirituales generales a través de la superación de la vida animal y la abstracción respecto a las sensaciones, emociones y pensamientos más inmediatos, pero esto

¹⁷ Como vimos desde Aristóteles, todo aquello que se desprende de nuestra diferencia específica, la discursividad, a un nivel ontológico y que nos posiciona como algo más que *zooi* o seres vivos genéricos.

¹⁸ En el sentido que remite *Geist*.

¹⁹ El mismo Gadamer hace énfasis en esta idea en el prólogo al primer volumen de Verdad y Método. No obstante, aún cuando no esté entre los objetivos de este hermenéuta producir un modelo prescriptivo para la interpretación aquí hemos considerado prudente tomar sus ideas como cierta directriz para acercarnos a un problema alrededor del sentido de un término en la tradición.

no significa pasar del reino de la apetencia y el impulso al reino del frío cálculo o la reflexión aislada del mundo. El desenvolvimiento de la formación y la comprensión se da primordialmente en la esfera del saber-hacer. Lo anterior se hace patente cuando consideramos que la conciencia que es formada contiene “[...] todos los momentos de lo que constituye la formación práctica” (1999, p. 40); esto es, conlleva tanto el distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, la necesidad personal y el interés privado como el reconocimiento de sí mismo en el otro y la atribución a una generalidad; cosas a realizar prácticamente y en comunidad. Cabe ahora abordar a más detalle cómo interactúan estos momentos de la formación práctica con el legado de la tradición a través de la comprensión, lo cual, como veremos, nos encamina a la adquisición de lo que Gadamer llama ‘conciencia histórico-efectual’.

1.2.2. Tradición, comprensión y conciencia histórico-efectual

Hasta ahora hemos visto cómo el programa de la hermenéutica gadameriana surge de la necesidad de dotar a las ciencias del espíritu de un carácter científico que no caiga en la exigencia metódica de las ciencias naturales ni en los errores teóricos del historicismo, lo cual deriva en entender las *Geisteswissenschaften* bajo la forma del concepto humanista de ‘formación’. Esta *Bildung*, a grandes rasgos, implica ir más allá de lo que nos es inmediato para movernos hacia lo general, lo cual lleva consigo ocuparnos de contenidos distantes a nosotros; ejercer una enajenación momentánea para ocuparnos de cosas que nos son familiares y extrañas a la vez. Justamente situada en esta tensión se encuentra lo que podemos entender como ‘tradición’, que conforma aquello que hemos heredado de nuestra cultura en

forma de costumbres, obras, normas y creencias. Como seres históricos nos encontramos siempre insertos en esta tradición, que no es algo fijo y aprehensible objetivamente, sino que está en constante transformación, pues será “un momento de la libertad y de la historia que [...] necesita ser afirmada, asumida y cultivada” (Gadamer, 1999, p. 349). A pesar de que somos cercanos a los contenidos de la tradición al estar inmersos en ellos, pues los habitamos en carne propia desde el seno familiar y a lo largo de nuestra vida, estos se nos presentan también bajo cierta aura de oscuridad. La lejanía en el tiempo respecto a nosotros y el que involucren a personas que nos resultan otredades históricas hace que encontremos dificultades para aprehender plenamente su sentido. La relación y acercamiento a este sentido es uno de los intereses fundamentales de la hermenéutica gadameriana. Lo que impera en el fondo es la cuestión de la ‘comprensión’, pero ¿acaso no buscan las ciencias naturales también comprender?, ¿cómo ha de entenderse este acto específicamente en el reino de las ciencias del espíritu?

En relación a lo anterior, Gadamer suscribe la distinción crucial entre los conceptos de *Erklären* y *Verstehen*. El objetivo de las ciencias naturales es la realización de la *Erklären*, en tanto que ‘explicación’ de los fenómenos; para ello proceden investigando y formulando las leyes y relaciones de causa-efecto que rigen sus objetos de estudio. Frente a ello, las *Geisteswissenschaften* buscan ganar *Verstehen* o ‘comprensión’. Dada la relación de ciencias de espíritu con contenidos ‘lejanos’ o no inmediatos, como los propios de la memoria, el pensamiento y toda realidad inserta en la tradición sujeta a interpretación (1998a, p. 41), la *Verstehen* está íntimamente relacionada a dejarse decir algo por la otredad. Comprender involucra ir más allá de los confines de lo que uno piensa y experimenta en cada caso para dar paso a una ocupación y apertura a algo ajeno que se encuentra en la historia en una

situación única e irrepetible. Sin embargo, acercarse al sentido histórico de una realidad interpretable no se refiere a la reconstrucción de la vivencia y la subjetividad propuesta por los hermeneutas románticos. La comprensión no será una puerta a la adquisición de la percepción total de regularidades y predicciones de un sujeto que observa y abstrae pasivamente. La *Verstehen* en la hermenéutica de Gadamer torna su atención a los prejuicios como realidad histórica del ser de los individuos (1998b, p. 21). Tanto la noción de ‘prejuicio’ como la ya mencionada ‘tradicición’ habían adquirido una carga negativa y dañina para la actividad racional durante la Ilustración. La tradición fue tachada por los ilustrados como una fuerza de autoridad represiva para la razón del individuo al exigir una sumisión ciega y el abandono de la reflexión autónoma; se encontraba identificada con la permanencia estancada de criterios ajenos provenientes de fuentes como la iglesia y la filosofía escolástica (1998a, p. 349). El prejuicio, por extensión, estaba asociado a ser un obstáculo para la actividad intelectual al considerarse una carga ilegítima y no meditada que impedía la correcta aprehensión racional. No obstante, para Gadamer será importante mostrar que “Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos” (1998a, p. 344). De lo anterior resulta que para ganar *Verstehen* se requiere reconocer a los prejuicios, ya no solo desde el posible riesgo que presentan para entender lo ajeno, sino como posibles fuentes de verdad. Así como la autoridad no se reduce a obediencia ciega y abdicación de la razón, sino que representa un acto de conocimiento y reconocimiento de la perspectiva del otro como más acertada, también al prejuicio le es adecuado librarse de su estigmatización restrictiva como irracional e impuesto para aceptar que constituye la condición de posibilidad de la comprensión. Cuando nos aproximamos a una realidad interpretable lo hacemos siempre desde nuestras nociones previas; desde esos elementos,

escondidos e inarticulados del entendimiento que han sido heredados y absorbidos durante el proceso de socialización y que permiten orientarnos dentro del mundo (1998b, p.337). Estos juicios previos están involucrados íntimamente con nuestra anticipación de sentido ante la textualidad que buscamos entender. El sentido anticipado ha de ser confrontado con las especificidades de lo que interpretamos, pues interpretar lleva consigo el esfuerzo de apertura hacia lo que el otro y su circunstancia histórica tienen que decir (1998a, p. 356). La relación siempre cambiante entre lo ya acontecido y quien pregunta por el pasado desde el presente se presenta como un intercambio constante. Cada interrogación hacia la tradición es diferente en cada caso y ello resulta en que los acontecimientos están inmersos en una constante actualización de sentido. Aquí, sin embargo, cabe aclarar que lo que se ha enunciado en torno a la *Verstehen* no ha de entenderse solo desde un punto de vista cognoscitivo; como una actividad solipsista del intelecto. Comprender es esencialmente un saber-hacer práctico, pues la interpretación no solo consiste en la decodificación a secas de un mensaje o situación, sino saber desenvolverse con conocimiento frente a una serie de elementos a modo de un desempeño de la *práxis* donde se incluye la posibilidad de “interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones” (p. 325-32). De esta actividad, atravesada por el desempeño frente a la historicidad de los otros, se produce la formación de lo que Gadamer llamará ‘conciencia histórica’.

La conciencia histórica es formada en la medida en que nos reconocemos como parte de una tradición y como irremediabilmente situados en cierto momento del devenir de la historia humana; con todas las creencias, concepciones y, a fin de cuentas, prejuicios que ello conlleva para nuestra constitución única y nuestra comprensión. Tener conciencia de la historia involucra tener conciencia de nuestra propia circunstancia finita y la imposibilidad

de separarnos de ella. Sin embargo, como adelantamos, esto último también requiere una interacción comprensiva de nuestra propia conciencia respecto al otro, al que reconocemos también en su propia historicidad. De ahí que la conciencia histórica sea asimismo una conciencia hermenéutica. La historia se compone de individuos e ideas lejanos en el tiempo; uno de los gestos más auténticamente hermenéuticos es la aceptación de que tanto esas voces distantes como la propia están delimitadas en sus posibilidades para ejercer el *logos* por los prejuicios que las atraviesan. El distanciamiento de la inmediatez y del interés personal, en este sentido, lleva consigo poder adquirir cierta distancia crítica respecto a eso que nos impera en nuestra situación histórica lo cual, como veremos más adelante, nos permitirá tener un acercamiento más auténtico a los contenidos distantes históricamente. En fin, para hacer realmente nuestro determinado contenido intelectual y que valga para efectos de nuestra formación, no basta con sólo arrastrar las ideas del pasado con un afán de conservar por conservar, ni con proceder a la manera de las ciencias naturales positivas pretendiendo el conocimiento progresivo de leyes (1999, p. 32-33). Se hace necesario comprender desde la conciencia histórica tomando toda opinión desde el contexto del que forma parte, así tomando en cuenta los efectos que la situación única desde la que nacen tiene en su configuración. Ser atentos de la cercana relación entre las circunstancias históricas y cada realidad interpretable no significa caer en el relativismo. La receptividad de la alteridad histórica tampoco incluye pretensiones de neutralidad o auto-cancelación, sino que apunta a buscar *Verstehen* desde “una matizada incorporación de las opiniones previas y prejuicios” (1998a, p. 336). De esta manera una conciencia hermenéuticamente formada puede sopesar sus prejuicios frente a los del ‘texto’ para aproximarse a una interpretación más certera; a una mediación entre el presente y la tradición que no conciba la historia como mero transcurso, sino como algo que “nos sale al paso [...] interpelándonos y concerniéndonos” (1998b, p. 136). Es al dar cuenta

de esto último que podemos hablar de una ‘conciencia histórico-efectual’, en tanto que conciencia de la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender (1998a, p. 372).

La conciencia histórico-efectual involucra la elaboración de la situación hermenéutica: conocer cómo determinan nuestra comprensión cosas como la lengua, las costumbres, las normas e ideas que hemos obtenido en forma de prejuicios como legado de la tradición. Así, interpretar llevará consigo obtener el horizonte²⁰ correcto para las cuestiones que se nos plantean de cara a la tradición. Hemos de intentar ver las cosas desde su justa perspectiva al momento en que planteamos preguntas a las realidades que buscamos interpretar. Gadamer mismo afirma en *El problema de la conciencia histórica* que:

Tener un sentido histórico es vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestras instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas” (2000, p. 43)

Lo que está patente en este pasaje es que al someter una realidad interpretable a un proceso hermenéutico es necesario reconocer el sentido de tal acontecimiento o discurso en su contexto original, su sentido en el presente y su sentido en la mediación entre ambos momentos temporales. Para su verdadero fin, comprender se volverá siempre pensar con los otros; es decir, con aquellos que nos preceden, aquellos que son coetáneos y aquellos que vendrán después, pues en un cíclico juego conocemos esa otredad y ella nos reconoce de vuelta (1998a, p. 42).

²⁰ Horizonte, desde la terminología gadameriana, hace referencia al ámbito de comprensión que abarca y encierra todo lo visible desde determinado punto en la historia. (Gadamer, 1998a, p. 373)

Hasta ahora hemos abordado la relación entre la tradición, la comprensión y lo que Gadamer llama ‘conciencia histórico-efectual’. Hemos abordado cómo la *Verstehen* encuentra su realización en las ciencias del espíritu como una apertura a lo que el otro tiene que decir desde su propia historicidad y prejuicios, aspectos luego mediados con los nuestros. Sin embargo, aún resta profundizar en el tema de la interpretación como actividad práctica y cómo este desempeño puede ser sujeto de vicio o virtud.

1.2.3. Dimensión práctica de la interpretación y prudencia interpretativa

El hermeneuta alemán presenta la filosofía práctica²¹ de Aristóteles como modelo viable para formar una idea adecuada del papel de las ciencias del espíritu en el gran esquema de las ciencias. Para ahondar en esta idea es necesario recurrir a lo que es abordado de forma puntual en el segundo volumen de *Verdad y Método* acerca de la razón práctica (1999, p. 309-318). Concebir la comprensión como una forma de desempeñarse en la esfera de lo práctico no involucra a un sujeto solipsista que opera sobre el mundo, pues hemos hablado de cómo los agentes interpretativos son seres históricos; se encuentran siempre siendo parte de una situación concreta, donde también coexisten siempre con otros seres humanos. Debido a esto, la filosofía práctica tiene una estrecha relación con el quehacer político; con toda conducta de organización humana en el mundo práctico. El buen actuar, en este sentido, se relaciona a la capacidad de hablar unos con otros que da entramaje a la comunidad humana. La virtud

²¹ Gadamer se interesa por aquella sección de la filosofía aristotélica avocada a aquellos entes que, como se estipula en la *Ética a Nicómaco* (1141a 16-1141b 12), no son siempre ni necesariamente. Su fundamento gira en torno al ser humano y su distintivo en virtud del cual no desarrolla su vida guiado por el ‘instinto’ sino por el *logos*; toda conducta y autoorganización para la regulación de los asuntos humanos (Gadamer, 1999, p. 313).

básica que impera este dominio será aquella que preside con racionalidad la *praxis* en consonancia con las características definitorias del hombre: la *phrónesis* (1999, p. 314). Al encontrarnos en la condición de ser seres finitos ante la tarea interminable de la construcción y desarrollo del saber requerimos buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos desear, decidir y realizar con nuestra acción. Aquellas condiciones de nuestra existencia forman un cierto ‘hay tal’ que Gadamer denomina ‘facticidad’; esta sirve de punto de partida para el intercambio comunitario de ideas. Esto que está ya ‘dado’ y que incluye las creencias, valoraciones y usos compartidos es lo que forma nuestro modo de vida y es relacionado por el pensador de Marburgo con la noción griega de *ethos*, entendido como el estado de ser logrado por el ejercicio y el hábito (1999, p. 315). La comprensión implica tener en cuenta al semejante al grado que se puede hablar de una construcción comunitaria de sentido, pero compartir creencias y decisiones no solo ocurre con las personas que respiran en el mismo lapso de tiempo que nosotros, sino que ello se extiende a los seres discursivos del pasado y a los que están por llegar a ser. Tomar noción de este último punto puede llevarnos a ser realmente conscientes de nuestra pertenencia a la gran comunidad que es la tradición. Como abordamos en el apartado anterior, esta toma de conciencia lleva consigo dejar de ver en las figuras de la tradición y la autoridad que se desprende de ella una imposición forzosa, la abdicación de la razón o un conformismo ciego. Lo que realmente hay detrás de estas nociones: la formación a lo largo de la historia de contenidos transmitidos de generación a generación que da forma a la tradición y la autoridad como acreditación de una opinión ajena como valiosa y poseedora de un horizonte más amplio que el propio, es en ambos casos la convención. Llegar a la convención es valorar el acuerdo humano, dar validez a la coincidencia voluntaria y apreciar la identidad entre ciertos contenidos de la conciencia individual y de los otros (1999, p. 317).

Uno de los grandes aportes de Gadamer fue precisamente haber dejado una amplia reflexión en torno a la noción de que el acto de comprender implica buscar un acuerdo en la cosa misma; lo que a fin de cuentas remite a la convención (1998a, p. 461). El alcance de lo anterior no es algo que se quede tras el umbral de lo que se suele entender como abstracción teórica, pues la interpretación es algo inherente a la experiencia humana en sentido amplio. Es posible cultivar una cierta razón práctica, un *ethos* virtuoso, en tratar de entender lo que el otro dice desde su situación única para mediarlo con nuestros propios prejuicios, condiciones de posibilidad de nuestra comprensión. Ello se relaciona con nuestra condición como seres que pueden tomar decisiones para producir efectos, por lo que para llegar a determinado fin necesitamos saber los medios que conducen a él. Lo anterior, para Gadamer, también se extiende a que: “[...] la ética no es sólo cuestión de intención. También nuestro saber o no saber debe asumirse responsablemente.” (1999, p. 317). Es decir, el saber forma parte del *ethos* donde puede imperar la realización virtuosa en forma de ‘prudencia’, la cual se cultiva tanto en el ejercicio constante de ser humano individual como en el intercambio con los semejantes en la convivencia que supone la vida en la *polis*.

De lo anterior puede derivarse que en la construcción comunitaria de sentido reduce el gesto que se rastrea hasta la *Ética a Nicómaco* donde las virtudes éticas se derivan de la costumbre (I, 2, 1103a, 15-20). El Estagirita tiene al ser humano como potencialmente capaz de formarse virtuoso, y es mediante el ejercicio que traduce esa potencialidad en actualidad. Quien realiza actos justos se vuelve justo. Conforme se adquiere la virtud de la justicia esta permanece en la persona de forma estable como un hábito, lo que contribuye a que sucesivamente se incurra en actos de justicia con mayor facilidad (I, 2, 1104 b, 5-10). No obstante, la hermenéutica gadameriana pondrá peso también en la cara colectiva de la

formación de la virtud. La interpretación, al ser parte fundamental e ineludible de la experiencia humana que se desenvuelve ante los otros, puede estar tan sujeta a la bifurcación aristotélica entre vicio y virtud como lo pudiera estar la legislación, la alimentación o el comercio. Vivir en comunidad lleva consigo acoger la alteridad y aceptar el intercambio con ella para construir un “mundo común de convenciones” (Gadamer, 1999, p.315), pues los órdenes vitales que surgen de ahí buscan conjugar todos los fines a perseguir y encontrar los medios justos para la realización de la buena vida.

De lo anterior resulta que la *phrónesis*, aplicada a la construcción comunitaria de saber, juega el importantísimo papel de llevarnos a alcanzar el consenso para la asunción de los fines deseables y los medios justos; cosa que, como hemos visto, se encuentra inserta en la dinámica de la discursividad; de aquel *logos* que permite al ser humano, desde el pensamiento aristotélico referido en el apartado anterior, desarrollar sus potencialidades más propias en la vida en la *polis*. Esta virtud prudencial ante los otros requiere ser ejercitada frente a los movimientos confusos que pueden ocurrir en la dinámica ineludible de retener, olvidar y recordar dentro de nuestro devenir histórico (Gadamer, 1998a, p. 46). Si bien no hay que ver un obstáculo en la distancia espacial y temporal que nos separan de un interlocutor o punto de la tradición filosófica (1998a, p. 366), se hace prudente caminar con cuidado hacia esa alteridad. Estamos frente a la necesidad de desarrollar un saber práctico que, por hacer uso de una analogía, nos permitiese volvernos más perceptivos de los detalles topográficos de territorios específicos del reino de la producción espiritual humana, que abarca la legislación, la educación, el arte y más ampliamente los discursos que intercambian los seres humanos. Podríamos así captar con más avidez los relieves, las planicies, la composición del suelo, los estratos que dan indicio de sus cambios en el pasado y otra serie

de matices y finesas que nos permiten una cartografía más acertada y una navegación más fructífera. Con lo anterior nos referimos a un acercamiento prudente a cierta realidad interpretable donde, por ejemplo, le preguntamos qué ideas vigentes en su tiempo le atraviesan, qué obras culturales influenciaron directa o indirectamente su concepción, cómo se ha transformado durante su historia más allá de su nacimiento y, en fin, qué prejuicios operan tácitamente en su entramaje. En el caso de la historia de un término específico, cosa que en esta investigación nos ocupa, lo anterior nos permitiría ser sensibles al horizonte histórico desde el que surge y a aquellos momentos con los que fue recibiendo sus diferentes configuraciones. Ello, desde luego, sin pretender la reconstrucción de la constitución psicológica autoral que prescribía la hermenéutica romántica (1998a, p. 61), pero sí ideando semejante ejercicio como una fusión de horizontes hermenéuticamente prudente.

Este sentido de medida derivado de la *phrónesis* requiere ser, ante todo, algo que aplicamos a la interacción con nuestros semejantes y, además, un paso hacia nuestra aspiración de asociarnos cada vez con una porción más general de la cultura, siempre que se recuerde que Gadamer no pone tal pretensión al nivel de la objetividad absoluta diltheyana. De hecho, el asunto es aproximarnos a esa mayor amplitud formativa correcta, justa y sanamente al atender cada idea en su concreción (1998a, p. 51). Contrario a lo que pudieran mantener posturas positivistas, el atender el discurso de alguien desde su ineludible especificidad, sin pretender disolverlo en leyes calculadas de aplicabilidad total, no es señal de debilidad explicativa, de mero relativismo ni de terrible caos epistemológico. La cooperación entre los elementos particulares vivientes que forman parte de eso que categorizamos como una 'tradición' es la forma en que se dota de un sentido a algo que ha sido dicho, y ello se fortalece cuando decidimos tener ciertos cuidados especiales.

Cuando queremos interpretar prudentemente afinamos nuestra atención para evitar cargar la cuestión con pensamientos que no le son adecuados. Entramos en un constante intercambio donde la cosa nos exige no ser tratada con arbitrariedad a cambio de aportar sus frutos a nuestro entendimiento. Le ofrecemos a la opinión del otro agente de la tradición una serie de ideas y después nos aproximamos a saber cuáles resuenan con la situación original y cuáles lamentablemente caen en la ocurrencia o en los hábitos viciados. Mientras se hace lo anterior quedará en nuestras manos el continuar la tarea de hacer justicia al sentido de eso que tenemos enfrente o, por otro lado, el dejarnos llevar por la codicia y ejercer una especie de ventriloquía sombría sobre el autor, como si un lector de la *Divina Comedia* hoy en día aseverara que Dante tenía por intención redactar un libro de ‘chascarrillos’ de tema religioso interpretando ‘Comedia’ exclusivamente desde su noción más inmediata de la palabra. Si nos decantamos por lo primero, estamos más próximos a vivir la auténtica condición de ser intérpretes atentos; a ganar *Verstehen*. Claro que proyectaremos un sentido a lo leído determinado por expectativas previas, pero estas se actualizarán hacia el rumbo de la mayor adecuación que va del todo a la parte y de la parte al todo (1998a, p. 360), de forma que, por ejemplo, otro lector de la *Divina Comedia* mediera su lectura de las estrofas con el dato de que ‘Comedia’ responde en aquel caso a la catalogación antigua de un género dramático cuya trama tiene un desenlace favorable.

En el segundo volumen de *Verdad y Método* Gadamer añade una reflexión a lo que hemos expuesto. Una vez que estamos ante las palabras de otro y miramos hacia dentro de nosotros mismos para encontrar los juicios previos que rigen nuestro acto de comprensión, podemos encontrar uno en específico que resalta: el llamado ‘prejuicio de completión’. Al respecto leemos:

El prejuicio de la completación no implica, pues, únicamente que un texto debe expresar su opinión plenamente, sino también que lo que dice es la verdad completa. Comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre 'la cosa', y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, pues, la comprensión real, el habérselas con la cosa misma. (p.68)

De este pasaje podemos derivar que todo aquel esfuerzo de aproximación atenta para entender al interlocutor de algún momento de la historia, en su condición única e irrepetible, siempre tendrá el objetivo todavía más grande de acercarse con genuinidad a 'eso' sobre lo que se está discutiendo. El acercamiento a la cosa se da en un campo intermedio entre la extrañeza de tener que operar sobre algo con lo que se tiene una distancia contextual imborrable en el tiempo y la familiaridad de saber que se trata de algo que pertenece al mismo tronco común y tiene algo que resuena con actualidad. El ejercicio hermenéutico, de esta manera, puede entenderse como una mediación de sentido entre lo extraño y lo familiar; lo actual y lo pasado; la gran esfera de la tradición y el instante finito que representamos para ella. No obstante, este ejercicio también es fundamentalmente un acuerdo en esa 'cosa misma' que es la realidad que se busca interpretar. Esta 'cosa misma' no refiere a una especie de realidad eidética a la que se accede abstracta o místicamente. Pensamos que Gadamer acierta cuando categoriza a la cuestión hermenéutica como un problema dado, inicialmente, en toda la experiencia vital, si bien se manifiesta de manera palmaria en el lenguaje que es a su vez algo atravesado siempre por el trato con los otros. Cuando Gadamer habla en el primer volumen de *Verdad y Método* del lenguaje como un horizonte de la ontología hermenéutica se aborda cómo la constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo abarca las relaciones vitales más extensas. Si Aristóteles había figurado la capacidad de palabra como diferencia específica del ser humano, Gadamer añade el que el lenguaje humano es un

proceso vital particular y único al hacerse manifiesto en el entendimiento lingüístico el ‘mundo’, de forma que: “La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente” (1998a, p. 539). Comprender una expresión no implica abstraer un contenido objetivo inmediato. La comprensión también devela algo oculto en la interioridad, pues “el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo” (1998a, p. 328). Relacionemos esto con las ideas expresadas páginas atrás acerca de cómo cuando comprendemos estamos inmersos en eso que esta ‘dado’ por los acuerdos y creencias compartidas que nos atraviesan. Al valorar el concilio de la conciencia propia con la de los otros tenemos, a fin de cuentas, una aproximación a nuestra propia situación única en la historia.

Para concluir, relacionemos brevemente las consideraciones gadamerianas hasta aquí expuestas con nuestro objeto de investigación para resaltar la importancia de haber traído a colación sus ideas. La conversación tácita que se ha desarrollado por siglos en torno al término que aquí ocupa nuestra atención pide un entendimiento mutuo, un diálogo con nuestro presente. Las conclusiones a las que arribemos respecto a las acepciones de lo utópico no responderán a una clasificación de variaciones de un instrumento literario llamado ‘utopía’, su razón de ser no estriba en herramientas funcionales para adquirir cierto contenido para luego ser obsoletas en sí mismas. Las utopías participan de la tradición humanística como auténticos casos deliberativos; como casos de discursividad y deliberación sobre lo deseable. Son producciones espirituales que abordan relaciones vitales comunitariamente, en su constitución encontramos lo que es deseable e indeseable para diversos agentes en su respectiva situación histórica irrepetible.

Adelantamos que lo central no será hacer un ejercicio interpretativo de la obra *Utopía* de Tomás Moro ni de cualquier otro libro propiamente dicho tomado por sí mismo. Quizá se podría pensar que abarcar un sólo término, a diferencia de la unidad mucho más amplia del ‘texto’ y lo que éste implica, sería como limitarse a abarcar una diminuta ‘parte’ sin un ‘todo’. Sin embargo, aquí nos enfrentamos a que, a pesar de una aparente sencillez, la palabra guarda en sí una profundidad que la ha situado en una candente disputa por su significado y repercusiones a lo largo de múltiples generaciones de intelectuales. Tenemos señales de que es requerido su abordaje. Avistamos ahí el juego cíclico donde diversas voces dialogan su sentido y la comprensión nos llama a ser partícipes.

Para efectos de una aproximación medida a la utopía como término operante en una tradición no conviene tematizar al lenguaje como una herramienta más, algo que puede o no utilizarse según se quiera, sino que aquí representa algo fundamental de la existencia, un auténtico fundamento ontológico. Podemos ver que la discusión terminológica que nos atañe no se encuentra en el reino del lenguaje instrumentalmente considerado, sino que es un problema inserto en la dinámica misma de la vida en colectividad, debido a que el ser humano no puede eludir interpretar el mundo lingüísticamente ni desarrollar su existencia en soledad absoluta. Aproximarnos a comprender la rama utópica de nuestra tradición tiene el correlato de aproximarnos a comprendernos a nosotros mismos. El que nos sepamos pertenecientes a tal tradición da cuenta de nuestra finitud histórica y nos abre a ser conscientes de nuestras propias posibilidades futuras. El que lográsemos tal develamiento parcial, desde luego, no sólo nos alumbraría desde una dimensión estricta y exclusivamente racional. Una meta así quizá podría esperarse desde la esfera de la primacía tecnocientífica: consistiendo en desarrollar alguna capacidad de cálculo o metodología para crear obras utópicas

matemáticamente eficientes o que respondieran a una lógica de optimización productiva. Utilizar un término tomado de una manera frente a otras tiene evidentemente tiene una repercusión en nuestra vida en tanto que ‘animal racional con *logos*’. Pero si vamos a tomar la premisa aristotélica de que el hombre es tal cosa, también hemos de atenernos a lo que de esto se deriva, pues hemos visto que para el Estagirita somos fundamentalmente un ser político. Discutir el sentido de ‘utopía’ inevitablemente tiene repercusiones en la esfera de la vida en colectividad. Si lo que buscamos es profundizar en la historia de la construcción colectiva de saber en torno a este término necesitamos rescatar la medida interpretativa que hemos derivado de la lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Lo anterior constituye el esfuerzo hermenéutico que buscamos replicar en los apartados posteriores de este trabajo. La forma en la que buscaremos aproximarnos a esa cuestión, a la ‘cosa misma’ que constituye la ‘utopía’ en tanto realidad interpretable inserta en la tradición, se centra en el problema alrededor de su definición que, consiguientemente, determina su uso en las reflexiones alrededor de ella. Para precisar las áreas problemáticas que surgen de la diversidad de definiciones tácitas bajo las cuales se ha operado discursivamente en la tradición filosófica hemos optado por hacer un acercamiento teórico a la teoría aristotélica en torno a la significación y la definición, habiendo ya expuesto sus ideas sobre el campo más amplio del *logos* como discursividad en la sección anterior. En el siguiente apartado buscamos abordar el primero de ambos puntos: la significación, específicamente preocupándonos por esclarecer la relación entre ‘utopía’, en tanto que voz significativa, y aquellas realidades que designa de manera polisémica o, para usar la terminología aristotélica más precisa, homonímica.

Capítulo II

2.1. Generalidades aristotélicas sobre significación y el caso de la homonimia

Este capítulo tiene como objetivo aproximarnos metodológicamente al problema de la pluralidad de sentidos de un término a través del abordaje de dos grandes ejes temáticos: las posibles relaciones entre un término y sus significados y las diversas maneras en que pueden concebirse definiciones para restar ambigüedad a dicho término. Para ello, se dedica la primera sección a retomar la teoría aristotélica del lenguaje y, en particular, la significación para reflexionar la forma en que los términos remiten a uno o varios sentidos y explorar lo que ocurre cuando existe lo que el Estagirita denomina ‘homonimia’. El propósito de los tres apartados restantes es abordar tres teorías sobre la definición de términos. Tales teorías nos son de utilidad porque representan diferentes momentos del desarrollo de lo que la lógica nos ha podido decir acerca del acto de definir, su función, su diferenciación respecto a otra clase de enunciaciones y la relación entre lo que es definido y las características que se le atribuyen. Lo que buscamos es poder emplear estas tres maneras para analizar el concepto de ‘Utopía’ en el tercer capítulo a miras de evitar que esta caiga en equivocidad irremediable producto de su condición de homonimia. Así, el segundo apartado de este capítulo busca introducirnos a la teoría de la definición que puede extraerse de Aristóteles, el tercero acercarnos a la teoría de la definición y la disputa del lógico americano Irving Copi y el cuarto adentrarnos al aporte

de David Collier y James Mahon respecto al contraste entre las categorías clásicas y las categorías radiales. En las ideas de Aristóteles encontramos el inicio del paradigma de la definición como enunciación del ‘qué es’ algo a través de nombrar su género y su diferencia específica. En la sección dedicada a Copi se aprecia una catalogación de diversas clases de definición y de disputa lógica siguiendo en gran medida el legado aristotélico de cómo tratar el género y la diferencia específica. En la formulación de Collier y Mahon está una problematización del esquema clásico de la definición, pues notaremos cómo existen categorías que no se acoplan al uso aristotélico de género y diferencia específica.

En este apartado se retoman consideraciones de Aristóteles en torno a la filosofía del lenguaje y, en específico, el tema de la significación de un término. Es en *Categorías* donde se encuentran las reflexiones más fructíferas para el problema de la polisemia al abordar la triple división que hace el Estagirita de los términos de acuerdo a su tipo de significación, hablando de paronimia, sinonimia y homonimia. No obstante, la argumentación se complementará con pasajes de otras obras aristotélicas.

Las obras que componen el formidable *Órganon*, si bien no caben en el esquema de los tratados que para su autor contuvieran conocimiento en sentido estricto, sí poseen la cualidad de ser los instrumentos para construir tal conocimiento o destruir el error (Candel, M., en Aristóteles, 1982, p. 8). El análisis que se efectúa de la estructura y condiciones del razonamiento naturalmente implica poner atención en el *logos* como característica humana fundamental. Ya en *Sobre la Interpretación* tenemos aspectos de vital importancia para la teoría del filósofo sobre la condición del lenguaje humano, pues prácticamente desde el inicio del tratado se nos hace notar que:

[...] lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas. (I, 16 a)

Las palabras habladas y, después, escritas son tomadas como símbolos de las afecciones del alma, que no son sino las impresiones que los entes dejan en ella. Estos entes son realidades evidentemente compartidas por los seres humanos. Pero en esta misma obra encontramos otra tesis que realmente proyecta luz sobre la cuestión: “Nombre, pues, es un sonido significativo por convención sin indicar tiempo, y ninguna de cuyas partes es significativa por separado.” (I, 16 a, 20). Aquí se pone de manifiesto el carácter convencional de la significación que se le otorga a esas unidades, originalmente sonoras, que son los nombres. Al ser los términos unidades discursivas colectivas es necesario que la realidad que designan no sea parte de un designio natural inamovible. No obstante, las convenciones no se logran de forma absoluta y omniabarcante. Habrá casos donde un término no refleja un sentido único.

En el caso específico de *Categorías*, antes incluso de clasificar las formas de predicación que le dan nombre a la obra, Aristóteles propone tres casos en los que los términos entran en virtud de su significación y de su relación con las características ontológicas de ‘eso’ a lo que refieren: sinonimia, homonimia y paronimia. La sinonimia es definida de la siguiente manera:

“Se llaman sinónimas las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo, v.g.: vivo dicho del hombre y dicho del buey: en efecto, ambos reciben la denominación común de vivos y el enunciado de su entidad es el mismo; pues, si alguien quisiera dar el enunciado de en qué consiste para cada uno de ellos el ser vivos, daría idéntico enunciado” (Cat., I, 1a 5).

En el caso de la sinonimia tenemos que dos cosas poseen nombre común y además se les atribuye un enunciado idéntico. Observamos que el Estagirita, en términos generales, se refiere aquí a los casos en los cuales tenemos unidad de sentido para un mismo término incluso, como apreciamos en su propio ejemplo, cuando el término está funcionando para atribuirse a la vez a otros entes variados. Aún en diferentes contextos de aplicación la fortaleza de la unidad en la sinonimia permite hacer inteligible que ha de atribuirse la misma carga semántica, por lo que se trata del caso en que menos dificultad encontraríamos para investigar y tener claramente el contenido más apropiado para determinado concepto.

Veamos ahora en qué consiste la paronimia:

“Se llaman parónimas todas las cosas que reciben su denominación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión, v.g.: el gramático a partir de la gramática, y el valiente a partir de la valentía.” (Idem., 1 a 15)

Por último, atendamos la definición aristotélica de homonimia:

“Se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto, v.g.: vivo dicho del hombre y dicho del retrato; en efecto ambos tienen sólo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto.” (Idem., 1 a 15)

Resultará central a efectos de esta investigación prestar atención al caso de la homonimia, que se presenta para el Estagirita cuando dos términos comparten nombre pero poseen enunciados distintos, pues sostenemos que justamente es en este terreno en donde se situaría el caso de la utopía. Este fenómeno, si bien es introducido en *Categorías* sin mucho matiz,

puede encontrarse a la luz de mayor detalle en obras como la *Ética a Nicómaco*. Aquí afirmamos, siguiendo a Paván (1996), que pueden apreciarse al menos tres variantes de la homonimia en el siguiente pasaje donde Aristóteles indaga por la forma en la que se da una identificación de nociones dispares con la idea de bien, mostrando cómo tienen en común el nombre 'bien' pero difieren en sus respectivas cualidades en cada caso:

Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía? (Aristóteles, 1995, 1096b 24)

Primero podemos identificar que es posible una homonimia accidental, aquello que en la cita evoca aquello de 'homónimas por azar'. Después, una homonimia por referencia a un origen o fin común y, por último una homonimia por analogía. Aristóteles no prestará mucha atención a la fortuita o accidental debido a que su naturaleza impide cualquier intento de unificación, pues implicaría una mera coincidencia curiosa en la que resulta que se le da un mismo nombre a realidades con un nivel trivial de relación. Además, tenemos buenas razones para pensar que cuando distintos pensadores a lo largo de la tradición han incurrido en usos disímiles del término 'utopía' no ha sido una casualidad donde espontáneamente su voluntad les haya dictado usar esa palabra para designar un contenido discursivo aleatorio.

La clase de homonimia que más parece emparentarse a la de 'utopía' es la segunda que es conjeturada en el pasaje antes citado: aquella que implica ya sea un origen o fin en común que, por lo menos parcialmente, explique el nombre compartido a pesar de la

divergencia. Como veremos posteriormente, cuando históricamente en la tradición se ha asimilado cierto contenido discursivo con ‘utopía’, es decir, se le han asignado esos llamados ‘enunciados de entidad’ al nombre, en general se ha hecho apelando a uno o ambos elementos de esta clase de homonimia. Por un lado, se hace referencia al origen del neologismo, a saber: la obra de Moro, del que emanarían las diversas variantes, incluyendo parónimos, de Utopía como ‘Utopismo’, ‘Utopista’ o ‘Utópico’ como emanaciones de un acto primigenio que da por inaugurado todo ese reino de conceptos. Por otro lado, se puede suele apelar a que cierta cosa es utopía en virtud de que tiende o se dirige a cierto principio compartido por las demás cosas que son utopías, sea este el principio de esperanza de Bloch (2004), la tendencia ideológica-teórica-espiritual de la que habla Karl Manheim en *Ideología y Utopía* (1993), el ideal de conformismo burgués a la manera en que Marx y Engels concibieron el socialismo utópico (2001), entre muchos.

Lo anterior ahonda en la diversidad homonímica de definiciones y abordajes de la utopía a lo largo de la tradición filosófica, pero aún no logra acercarnos a nuestra meta de atender hermenéuticamente el problema de su equivocidad para negociar casos posibles en los que cabe hablar de este término. Por fortuna, en la *Metafísica* aristotélica también encontramos cómo evitar la homonimia a partir de un origen común:

Por ‘tener un solo significado entiendo lo siguiente: si ‘hombre’ significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá (para él) el ser-hombre. (Por lo demás, nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que éstos sean limitados: bastaría, en efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados correspondientes. Quiero decir, por ejemplo, que, si no se afirma que ‘hombre’ tiene un solo significado, sino muchos, «animal bípedo» sería el enunciado de uno de ellos, y habría, además, otros muchos, pero limitados en número: bastaría con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados. Y si (el adversario) no los pusiera, sino que afirmara que sus significados son infinitos, es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. (IV, 4, 1006a 33)

En este pasaje hemos visto que si un nombre posee varios significados se puede evitar la homonimia imponiendo un nombre particular a cada concepto, de forma que se tiene un criterio de eliminación de la equivocidad. Tal criterio nos salvaría de una infinidad de significados que lleve a una homonimia irremediable donde el empleo del nombre no solo se priva de cualquier intercambio comunicativo con otro ser humano, ni siquiera es inteligible o significativo para uno mismo. Aristóteles logra aplicar el criterio de eliminación de la equivocidad al concepto de ‘ser’ ya que, efectivamente, en su caso hay una realidad última que determina todos los incidentes en los que se habla de ‘ser’, siendo estos últimos identificados con las categorías. No obstante, al atender nuestra investigación el caso de ‘utopía’ y no de ‘ser’, nos vemos en la situación un poco menos favorable de necesitar minimizar la ambigüedad del término. ‘Utopía’ no puede ser para nosotros objeto del criterio de eliminación de la equivocidad al nivel que lo es ‘ser’ para Aristóteles, pero sí puede darse un paso a una mayor clarificación o figuración de lo que cabe atribuirle si seguimos la noción básica de aquel ejercicio de reducción de ambigüedad. La propiedad homonímica de la palabra que aquí nos interesa es señal de que no hay un principio simple, único y universalmente válido del que se derive su empleo, pero tampoco es un caso irremediable donde no se pueda llegar a cierto grado de conciliación respecto a lo que cabe decir con ella. En el siguiente apartado se investigan tres teorías de la definición que serán de utilidad para el ejercicio de reducir la ambigüedad propia de un término homonímico.

2.2. Teoría aristotélica de la definición

Esta sección expone la teoría de la definición de Aristóteles. En un primer momento se hará una exposición de las características más generales que se atribuyen a la definición abordando estos puntos de vital importancia: de qué está compuesta una definición y cuál es su objeto. Estas características no aparecen reunidas por el Estagirita en un solo pasaje, sino que pueden ser reconstruidas a partir de diferentes obras del pensador, por lo que posteriormente se procederá a abordar a más detalle los aspectos de la teoría de la definición que pueden derivarse de las siguientes obras del *Corpus*: *Tópicos*, *Metafísica*, *Analíticos Segundos*, *Física* y *Sobre las Partes de los Animales*. Las ideas de cada obra sobre la definición serán atendidas en su respectivo apartado y hará alusión a ciertos puntos de *Categorías*, *Acerca del Alma* y *Analíticos Primeros* ahí donde sea necesario. Por último, se dedicará una sección a abordar el problema aristotélico de la *asápheia* entendida como oscuridad epistemológica y se explicará la relación que guarda con las definiciones y el riesgo que supone para ellas.

2.2.1. Generalidades de la definición en Aristóteles

Aristóteles es el iniciador de una cierta forma de concebir la definición de un término que prácticamente no sería alterada de manera significativa sino hasta el Siglo XX²². Su teoría de

²² Estos cambios se harán explícitos en el apartado que dedicaremos a Collier y Mahon, quienes son exponentes del cambio de paradigma en la lógica y la filosofía de lenguaje y presentan una forma de tratar los elementos de una definición que difiere de la aristotélica. Particularmente nos referimos al tratamiento del género y la diferencia específica al considerar cierta categoría de objetos.

la definición²³, como veremos, juega un papel fundamental en áreas como la ontología, la lógica y las teorías del conocimiento y la significación al ser una poderosa herramienta para ayudarnos a entender el mecanismo que existe detrás de construir un enunciado que englobe las características mínimas para que algo sea lo que es. Cuando cotidianamente nos encontramos en la necesidad de externar la definición de una palabra, ya sea para tratar de probar un punto en una discusión, para enseñar un término nuevo a alguien o para darle precisión a algo que hemos dicho, podemos intuir que de alguna forma estamos yendo un paso más allá de simplemente relacionar un predicado a un sujeto. Eso sería como cuando simplemente afirmamos que ‘el pan está mohoso’. De lo que definir se trata es de formular verbalmente cuáles son los rasgos para que cierto objeto pertenezca a una clase o categoría de cosas. Si una vez realizado este acto las características dan a entender un conjunto de cosas más reducido, excesivamente grande o para nada relacionado a lo que pretendíamos caracterizar, podemos darnos cuenta que nuestra definición ha fallado en su cometido. El cambio radical entre lo que puede darse a entender al usar tales o cuales palabras proviene de la relación de necesidad que debe existir entre las características *A*, *B* y *C* y el concepto que específicamente designan cuando se unen en una oración definitoria. Aristóteles es el primero en investigar sistemáticamente qué implica tal unión y cómo han de ordenarse esta serie de rasgos definitorios.

Además de estudiar la unión entre características en el enunciado, la atención del filósofo es puesta en otro tipo de unidad involucrada en la definición: la agrupación de una serie de objetos bajo la red conceptual que los hace pertenecer a un conjunto específico, por

²³ Aristóteles usa la palabra *horismos*, emparentada con *horos* que remite a un límite, una frontera o, más precisamente, a delimitar algo. (Marcio, 2020, p. 33)

lo que diversas instancias particulares pueden ser nombradas al unísono sin recurrir a referirnos a cada una en un pase de lista titánico o hasta interminable; como cuando la palabra ‘artrópodo’ engloba a las viudas negras, los escorpiones africanos, las catarinas, las moscas domésticas, los cangrejos ermitaños, etc. sin la necesidad de enunciar a todos y cada uno de sus miembros por separado. Así, en la teoría aristotélica sobre el *horismos* veremos cómo interactúan ambos tipos de unidad: por un lado, unidad de casos particulares y, por el otro, la unidad de los elementos de la definición misma. En esta interacción se disponen en un orden jerárquico los rasgos fundamentales de lo definido, como cuando se organizan las cualidades ‘animal’, ‘invertebrado’, ‘con esqueleto externo’ y ‘con apéndices articulados’ al interior del enunciado que define el filo de los artrópodos. Ambos tipos de unidad parten de un proceso de análisis y síntesis que evita que las condiciones para pertenecer al conjunto sean asignadas con arbitrariedad o sean producto de la improvisación o la experiencia aislada. El análisis se centra en las *merós*²⁴ (*Metafísica*, V, 25, 2023b), entendidas como las secciones en que un objeto inicialmente asumido como completo puede descomponerse; como cuando el taxónomo revisa cuidadosamente las secciones del cuerpo de un artrópodo y las compara con las de un miembro de otro filo de seres vivos. La síntesis que viene después busca la reconstrucción de esas partes en una estructura nueva que nos permita hacer inteligibles los rasgos necesarios para pertenecer a la categoría de cosas designadas por el concepto; a la manera en que el taxónomo ordena racionalmente las partes del artrópodo y llega a la conclusión de que las necesarias para pertenecer a este filo son la ausencia de un esqueleto interno, la presencia de un exoesqueleto y la presencia de apéndices articulados, ello subordinado a la característica general de ser un animal.

²⁴ Literalmente: ‘partes’.

Retomando la cuestión de las *merós*, recordemos que en el libro VII de la *Metafísica* ya se nos describe cómo tanto la definición como su objeto pueden descomponerse y analizarse en ellas: “[...] la definición es un enunciado y todo enunciado tiene partes, y en la misma relación del enunciado con su objeto está también la parte del enunciado con la parte del objeto.” (10, 1034b, 20). La definición, además de tener la conjunción que hemos descrito en su proceso, puede separarse en partes cuya función en el todo es analizable. A la par de esto, el objeto de la definición también es descomponible y al fijarnos en sus partes podemos distinguir cuáles serán esenciales y cuáles no. Esta definición descomponible a la manera de su objeto tiene aspectos internos que son explorados desde varias áreas del saber por Aristóteles y serán objeto de los apartados futuros.

Antes de pasar a la exposición de lo contenido en las diferentes obras aristotélicas, lo que aquí cabe resaltar sobre los rasgos generales de la definición está contenido en un pasaje que adelantamos igualmente de la *Metafísica*: “Además, la esencia, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa.” (V, 8, 1017b 23) Aquí buscamos hacer énfasis en dos cosas: la condición de la definición como *logos*²⁵ y el hecho de que expresa la *ousía*²⁶ de una cosa. El pensador griego habla del acto de definir bajo estos términos: consiste en elaborar un enunciado que expresa ‘qué es’ algo y, como veremos, lo hace refiriendo al género y la diferencia específica. Para no quedarnos con esta

²⁵ *Logos*, como hicimos alusión en el primer capítulo de este trabajo, posee múltiples posibilidades de traducción. Sin embargo, la que aquí nos es de provecho es su acepción como ‘enunciado’, es decir, como elaboración discursiva producto del discernimiento.

²⁶ *Ousía* es un concepto de difícil traducción por su transformación a lo largo de la historia de la filosofía. *Ousía* fue traducida al latín como *essentia* y de ahí al castellano es petrificada como ‘esencia’. Sin embargo, el sentido aristotélico de este término remite a aquello invariable y permanente que hace que algo sea lo que es (*Categorías*, V). *Ousía* es un sustantivo verbal derivado del verbo *einai*, el cual significa ‘ser’. Al igual que otros términos provenientes del griego antiguo, optaremos por hacer referencia al griego original en la medida de lo posible.

caracterización amplísima procedamos a revisar las ideas sobre la definición que pueden derivarse a lo largo del *Corpus* Aristotélico.

2.2.2. La Definición desde *Metafísica*

La importancia primaria de la *Metafísica* para la teoría de la definición estriba en que en esta obra es estipulado qué es aquello sobre lo que la definición versa fundamentalmente:

Además, la esencia, cuyo enunciado es definición [*horismos*], también ella se dice que es la sustancia de cada cosa [*ousía hekàstou*]. Sucede, por lo demás, que la sustancia se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último [*tò hipokeímenon éschaton*] que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo algo determinado [*tòde ti*], es también capaz de existencia separada [*chòriston*]. Y tal es la conformación [*morphè*], es decir, la forma específica [*eîdos*] de cada cosa. V, 8, 1017b 23

La definición es puesta como un cierto tipo de *logos* cuyo propósito es hacer explícita la *ousía*. Este pasaje incluso profundiza al mencionar al menos dos maneras en que esta *ousía* ha de entenderse en este contexto: el ‘sujeto último’ que ya no es predicable de otra cosa²⁷, y un algo determinado que revela lo que hace que cierta cosa sea, es decir lo *tò ti ên ênai*, y es susceptible de separación. Si bien en este pasaje encontramos de manera clara la caracterización más general del *horismos* hemos de tener en cuenta que Aristóteles no se contenta con ello y busca dar respuesta a dos grandes problemas que surgen a la hora de intentar situar la definición en el esquema de la *Metafísica*.

El primer problema se cierne a qué partes deben incluirse cuando se genera la definición de cierto objeto. Centrémonos en esta cita donde encontramos su planteamiento:

²⁷ Como también se nos enseña en *Categorías* V.

Puesto que la definición es un enunciado, y todo enunciado tiene partes, y en la misma relación del enunciado con su objeto está también la parte del enunciado con la parte del objeto, surge la duda de si el enunciado de las partes debe estar contenido en el enunciado del todo o no (*Metafísica*, VII, 10, 1034b, 20)

Además de afirmar que el *horismos* es divisible en partes al igual que el objeto que define, aquí se nos plantea la duda de si todas las *meré* de la cosa definida deben estar presentes en el enunciado a detalle. Lo interesante para Aristóteles será distinguir en qué sentido se dice que algo es parte de otra cosa y cuál de estas clases de *meré* es situable para incluirse en un *horismos*. Para entender esto veamos cómo prosigue el Estagirita:

En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, mientras que el de la sílaba sí que contiene el de las letras. Y, sin embargo, también el círculo se descompone en segmentos, del mismo modo que la sílaba en las letras [...] Y el bronce es una parte de la estatua como conjunto, pero no de la estatua enunciada como forma (pues se ha de enunciar la forma y cada cosa en tanto que tiene forma, mientras que lo material, por sí mismo, no ha de enunciarse en absoluto). Por ello, el enunciado del círculo no incluye el de los segmentos, mientras que el de la sílaba sí que incluye el de las letras, dado que las letras son partes del enunciado de la forma, y no materia, mientras que los segmentos son partes en tanto que materia en la cual se genera (el círculo). (VII, 10, 1035a 5)

Aquí nos han sido introducidos dos ejemplos que son perfectamente explicativos de cómo abordar el problema. Por un lado, podríamos hablar de las partes de la *ousía* que buscamos definir en el sentido en el que hablamos de las letras de una sílaba, mientras que por otro podríamos concebir las *meré* como los segmentos de un círculo. Si ensayamos la definición de la sílaba 'KA' necesariamente habría que incluir tanto la letra 'K' como la letra 'A' en nuestro enunciado. Pero no ocurre lo mismo si definimos un círculo, no tendría sentido nombrar el segmento A-B, luego el B-C, luego el C-D y así sucesivamente como partes fundamentales de la figura geométrica. ¿Por qué ocurre esto? El caso de la estatua nos lo clarifica, pues se asevera que tampoco cabe definir 'estatua' a través del bronce (o cualquier material que componga una estatua existente en el mundo) por sí solo. La mejor manera de concebir qué partes han de incluirse en el *horismos* está determinada por la *morphé*, por la

causa formal²⁸ de la cosa, que frente a la indeterminación de la *hylé* o causa material realmente es apta para indicarnos los componentes mínimos para que una serie de casos pertenezcan a un conjunto englobado por el concepto que es definido.

El segundo problema que aqueja al pensador griego es acerca del origen de la unidad de la definición frente a su posible multiplicidad. Pongamos nuestra atención en este pasaje donde el filósofo se pregunta:

[...] ¿por qué es uno aquello cuyo enunciado afirmamos que es una definición, por ejemplo, en el caso del hombre, ‘animal bípedo’? ¿Por qué esto es uno y no varios?: animal bípedo. Pues en el caso de ‘hombre’ y ‘blanco’, son varios cuando lo uno no está en lo otro, pero uno cuando sí está, y el sujeto, es decir el hombre, es afectado por algo (pues entonces se hace uno y es un ‘hombre blanco’). Pero allí lo uno no participaba de lo otro; pues el género no parece participar de las diferencias (si lo hiciera, participaría al mismo tiempo de los contrarios, ya que las diferencias por las que se diferencia el género son contrarias). [...] No será porque están en un género, ¿pues así de todas las cosas resultaría una sola [...] Es preciso que constituyan una unidad toda cosa incluida en la definición; la definición es un enunciado único y de una substancia, por lo cual tiene que ser enunciado único. (Metafísica, VII, 12, 1037b 9)

Esta cita nos pone ante dos casos donde al menos dos características están siendo unidas en un enunciado: ‘animal bípedo’ y ‘hombre blanco’. Sin embargo, ¿por qué el primer par es apto para incluirse en un *horismos* y el segundo no?, ¿por qué las *meré* ‘animal’ y ‘bípedo’ pueden encontrarse en unión si se expresa la definición de ‘hombre’? En la sección anterior hemos abordado rápidamente cómo definir implica integrar una diversidad de rasgos. Tal unión no puede ser arbitraria, sino que necesita responder a cierto orden de necesidad; las características para pertenecer a determinada categoría de cosas necesariamente deben poder predicarse de todos y cada uno de los miembros del conjunto. ‘Animal’ y ‘bípedo’

²⁸ La teoría de las causas es un tema fundamental de la filosofía aristotélica. A grandes rasgos pensemos en la causa formal como la configuración interna o el contenido de la *ousía*; esto es, aquella actualidad en virtud de la cual dicha sustancia es la que es. La causa material viene a ser el co-principio ontológico que permitiría a la *ousía* en cuestión interactuar con otras sustancias y recibir y producir cambios en ellas, siendo por sí misma indeterminada. (Metafísica I, 3, 983a 25–983b y V, 2, 1013a 20–1013b)

hipotéticamente²⁹ podrían predicarse de todo hombre como unas de sus características fundamentales, pues se presenta una unidad que descansa en la *morphé* de lo humano, la cual no es un elemento más de esa definición sino aquello que la ordena y jerarquiza. El ejemplo de ‘hombre blanco’ sirve para problematizar qué ocurre con las características accidentales al intentar darles la unidad reservada al *horismos*. Que un ser humano tenga la cualidad de ser de cierto color no lo liga a este rasgo necesariamente. Ahora bien, aprovechemos para tratar un tema que de aquí se desprende y tornemos nuestra atención al caso del concepto de color. Si tanto el blanco como el negro, que bajo cierta interpretación pueden considerarse contrarios, pertenecen a la categoría ‘color’ es porque la configuración formal de su *horismos* no les exige interactuar entre sí de manera mutuamente excluyente: no toma de uno el ser ‘presencia total de luz en el tono’ y al otro ser ‘ausencia total de luz en el tono’ sino que simplemente toma su *meré* de ser tonalidades cromáticas. La definición no es una generalización al azar que tome sin cuidado cualquier número de aspectos de las cosas agrupadas, sino que necesita disponerse según la *ousía* para unificarlas. ‘Artrópodo’ no es la suma de todos los aspectos que posiblemente se pueden percibir de un ciempiés, pero sí garantiza que todo ciempiés es un animal invertebrado, con exoesqueleto y apéndices móviles.

Ya expuesta la teoría de *Metafísica* de carácter más general sobre el *horismos*, pasemos a la caracterización de *Tópicos* para entrar en detalle sobre la distinción entre la *ousía* y lo ‘propio’.

²⁹ En el apartado sobre *Tópicos* abordaremos lo que ocurre con las características que son propias de un conjunto conceptual pero que al confrontarlas con la totalidad de casos realmente existentes parece haber excepciones a su aplicación. Ser bípedo en esta línea de pensamiento sería propio del ser humano, pero evidentemente existen miles de personas en el mundo que nacen sin una o ambas extremidades inferiores y no por ello es razonable excluirlas del concepto ‘humano’.

2.2.3. La Definición desde *Tópicos*

El programa de esta obra del *Órganon* incluye una sección en la que Aristóteles se pregunta por “a cuántas y cuáles cosas se refieren y de qué constan los enunciados” (*Tópicos*, I, 4, 101b 12). Después de afirmar que los argumentos³⁰ surgen de las proposiciones³¹ y que aquello sobre lo que versan los razonamientos³² son los problemas (101b 15), nos es expuesta una lista de las cuatro cosas a las que pueden hacer alusión ambos tipos de enunciados:

Toda proposición y todo problema indican, bien un género, bien un propio, bien un accidente (pues también la diferencia, al ser genérica, ha de ser colocada en el mismo lugar que el género); y, ya que entre lo propio lo hay que significa el qué es ser y lo hay que no, se ha de dividir lo propio en las dos partes ante dichas, y a una se la llamará definición, que significa el qué es ser, y a la otra, de acuerdo con la designación dada en común a ambas, se la llamará propio. Así, pues, es evidente, a partir de lo dicho, por qué, de acuerdo con la presente división, todo viene a reducirse a cuatro cosas: propio, definición, género o accidente. (I, 4, 101b 18)

Así, tenemos que los objetos de cualquier proposición dada pueden ser, ya sea la definición o expresión de la *ousía*, lo propio, el género o el accidente. El pensador prosigue detallando esta lista:

Definición es un enunciado que significa el qué es ser³³. O bien se da como explicación un enunciado en lugar de un nombre, o bien un enunciado en lugar de otro: hay que tener por definitoria también una expresión del tipo: Es bello lo que tiene prestancia. De manera semejante también la de si la sensación y el conocimiento son la misma cosa o cosas distintas. [...] Propio es lo que no indica el qué es ser, pero se da sólo en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación. V.g.: es propio del hombre el ser capaz de leer y escribir: pues, si es hombre, es capaz de leer y escribir, y, si es capaz de leer y escribir, es hombre. En efecto, nadie llama propio a, lo que puede darse en otra cosa. (I, 4, 102 a 1-23)

³⁰ Remite también a *logos* como enunciado.

³¹ *Protáseis*, las premisas de un argumento. Los juicios cuyo encadenamiento lleva a una conclusión.

³² Aquí el Estagirita se refiere al *Syllogismos*: un encadenamiento de juicios con fines conclusivos. Se busca que la conclusión se siga necesariamente de las premisas. (*Analíticos Primeros*)

³³ *Tó tí en einai*, posteriormente traducido por la Escolástica como la *Quidditas*, llegando al castellano como ‘quididad’. Lo que hace que algo sea lo que es.

Centramos la atención en dos de los ‘cuatro predicables’, como son tematizados por el autor en aquel capítulo. Primero tenemos la definición entendida a la manera en que la hemos expuesto en el apartado dedicado a *Metafísica*. Este enunciado que expresa la *ousía* en *Tópicos* tiene la cualidad de ser intercambiable por la palabra que designa, ya que si está bien construido refleja con facilidad las cualidades fundamentales y no hay incongruencia al emplearlo en el discurso. Además, en el último pasaje citado se nos da a entender que existe cierto rango de interpretación donde podemos constatar que una oración es definitoria a pesar de desviarse ligeramente de la norma en cuanto a cómo está redactada, así como en el caso de ‘Es bello lo que tiene prestancia’. Sin embargo, es el tratamiento de ‘lo propio’ lo que nos interesa analizar en mayor medida en este apartado. Lo propio comparte la cualidad de las definiciones para ser intercambiables por su sujeto en una premisa, pero a diferencia del *horismos* no expresa las *meré* esenciales de algo.

Lo propio es una clase de predicable que enuncia, valga la redundancia, aquello que está presente con propiedad en la cosa, pero no en el sentido de *Tó tí en einai*. No refleja lo que es indispensable y presente obligatoriamente en todos y cada uno de los miembros de una categoría, pero definitivamente tampoco es lo accidental ya que, de acuerdo con la división cuádruple de los predicables, los accidentes no son siquiera convertibles al sujeto. Lo propio no formula *ousía* pero sólo se da en cierta clase de objetos y en ninguna otra. Así, a todo ser humano le es propia la capacidad de aprender un nuevo idioma, es una posibilidad exclusiva de nuestra especie jamás encontrada en otra clase de seres vivientes. No obstante, es una capacidad subordinada a lo verdaderamente definitorio del *ántrophos* en la filosofía

aristotélica: ser animal con *logos*. Millones de personas jamás aprenderán un idioma diferente a su lengua madre, pero no por ello deja de ser propio de la categoría ‘humano’.

La diferencia entre lo propio y la *ousía* es algo indispensable para la teoría del *horismos* y requiere tenerse en cuenta en los apartados siguientes. Pasemos a explorar la relación entre demostración y definición en *Analíticos segundos*.

2.2.4. La Definición desde *Analíticos Segundos*

La utilidad que encuentra Aristóteles en tratar la definición en este pilar del *Órganon* consiste en dilucidar su relación con la demostración y la lógica silogística. Atendamos primero aquello que definición y demostración tienen en común y cómo una asiste a la otra en el desarrollo de la *episteme*³⁴. Tanto definición como demostración son capaces de reflejar *Tó tí en einai*. La primera lo hace clasificando objetos de acuerdo a sus propiedades de forma que crea un subconjunto B de un conjunto A donde cada miembro está unido por necesidad a su categoría en virtud de que posee los rasgos fundamentales. El *horismos* formula *ousía* a través de un *logos* haciendo explícitos el género y la diferencia específica (*Metafísica*, VII, 1028b 36), donde el género representa una clase de objetos que posee mayor extensión, pero menor intensidad que otra, a la que se denomina especie. La demostración parte de una cadena silogística donde el término medio³⁵ tiene un papel fundamental al proveer una relación

³⁴ A pesar de su traducción escolástica por *scientia* y su llegada al castellano como ‘ciencia’, la *episteme* de Aristóteles no ha de entenderse como un cuerpo de saberes ordenados como nuestra ‘biología molecular’ o nuestra ‘física cuántica’ contemporáneas. *Episteme* remite a un tipo de conocimiento universal que no es probable ni simple opinión, sino necesario. En la lógica aristotélica es obtenible a través de la silogística, donde dos proposiciones llevan a una conclusión a través de la unión que provee la inferencia.

³⁵ Elemento que aparece en tanto en la premisa menor como en la mayor, pero no en la conclusión de un razonamiento.

causal a todos los elementos del razonamiento (Analíticos Segundos, I, 23, 84b23-25). Más allá del valor de verdad o falsedad de las proposiciones que fungen como premisas, mientras el silogismo esté hilado por una inferencia válida será formalmente correcto.

La demostración es fundamental para la *episteme* al proveer de nexos necesarios entre diferentes juicios (II, 7, 90a 12), pero también es requerida para corroborar una definición, ya que es necesario demostrar que todas las *meré* enunciadas efectivamente sean cualidades indispensables de un conjunto, como cuando se razona que todo lo corpóreo es corruptible, todo animal es corpóreo y, por lo tanto, todo animal es corruptible. Lo anterior, si bien implica razonar deductivamente³⁶ debido a la naturaleza del silogismo, también requiere inducción³⁷ y abducción³⁸, pues, por ejemplo, es necesario analizar empíricamente con discernimiento la constitución y partes de un ser vivo para formular qué es lo que lo define y no tratarlo como un ente matemático para el que la aplicación de principios generales basta. A su vez, las definiciones son requeridas para realizar una demostración, ya que tenemos que saber qué son cada uno de los términos individuales de las premisas antes de relacionarlos lógicamente.

Como hemos visto definición y demostración tienen una gran utilidad la una para la otra. No obstante, el Estagirita se esfuerza en mostrar las diferencias que guardan entre sí. En primer lugar, mientras que la definición es fundamentalmente caracterizada como enunciado que versa sobre el ‘qué es’ (II, 7, 92b 5), la demostración se cierne al ‘por qué’ de algo, sólo indirectamente aprehende la *ousía*. En segundo lugar, la demostración con su forma silogística puede emplear tanto proposiciones universales afirmativas como universales

³⁶ Analizando casos particulares a la luz de principios generales.

³⁷ Acumulando conocimiento producto de casos particulares para progresivamente formular generalidades.

³⁸ Una vía que conjuga deducción e inducción al operar con hipótesis provisionales que son reforzadas o debilitadas al analizar casos.

negativas, singulares afirmativas y singulares negativas. La definición está restringida a las proposiciones del tipo universal afirmativo, ya que no tendría sentido aseverar que la definición de artrópodo equivale a ‘ningún artrópodo tiene concha’ o ‘mi cangrejo tiene caparazón’. Un *horismos* asevera que ‘todo X tiene las cualidades Y y Z’, donde ‘Y’ equivale a su género y ‘Z’ a su diferencia específica.

Si en *Analíticos segundos* hemos explorado la relación entre *episteme*, demostración y *horismos*, ahora pasemos a ver cómo en *Física* se tienen consideraciones sobre el proceso humano de conocimiento a través de la formación de los conceptos universales.

2.2.5. La Definición desde *Física*

Las ideas de la *Física* que resultan fructíferas para nuestros propósitos se avocan al proceso por el cuál surgen las definiciones a partir de un nombre y cómo el conocimiento se cierne a conocer los objetos compuestos para después descomponerlos en partes, proceso análogo a la definición. Para el Aristóteles de la *Física* las cosas se hacen cognoscibles de esta forma:

El camino natural lleva desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza. [...] para nosotros claros son los compuestos. Después, a partir de estos, son los elementos y los principios lo que se nos hace cognoscible. [...] El todo es más cognoscible para la percepción. Sucede con los nombres respecto a su definición. Éstos designan un todo y ello indiscriminadamente, mientras que la definición lo divide en partes. (I, 1, 184a 16)

Hay una distinción entre los objetos de conocimiento que son más aprehensibles en sí mismos y los que lo son para nosotros los seres humanos. En el orden de la totalidad de la *physis*³⁹, objeto de estudio de la *Física*, hay un rango de cosas cuya cognoscibilidad va más allá de los estándares y las capacidades humanas. Nuestra especie, desde luego, no inicia aprehendiendo este orden. Para nosotros resulta más fácil conocer, en primera instancia, los objetos compuestos y, posteriormente, sus partes. De manera similar, nos es más fácil primero conocer lo universal y después lo particular. ¿No está este orden en contradicción con lo estipulado en lugares del *Corpus* como la *Metafísica* (982b), donde lo universal no se conoce sino tras un arduo proceso donde la comprensión va de las sensaciones individuales a las formas racionales? Siguiendo a autores como Héctor Zagal (2002, p. 20) en *Física* se emplea ‘universal’ en un sentido ‘débil’ y no técnico al nivel de *Metafísica*, pues como veremos enseguida, a lo que se alude es tanto al nombre individual como al concepto compuesto de individuos.

De lo anterior tenemos que lo primero que nos es cognoscible es siempre ya un tipo de conjunto: una unión de partes en el individuo o una unión de individuos en un concepto. El conocimiento humano tiende a unificar. En *Acerca del Alma* son expuestas las facultades sensitiva e intelectual del ser humano que llevan a tal unificación. Aunque poseen su dominio específico, para ambas facultades es imprescindible separar las formas de la materia a través de la *apháiresis*⁴⁰. Tras separar, los elementos son reintegrados, por lo que implican ya cierta universalidad en el sentido ‘débil’ (*Acerca del Alma*, III, 8, 431b). De vuelta a la *Física*

³⁹ Proveniente de *phyo*, que alude a brotar o crecer, *physis* es vista por el Estagirita como el principio de cambio y movimiento de los entes y como la totalidad de los seres naturales, aquellos que poseen movimiento por cuenta propia.

⁴⁰ Remite a lo que entendemos por ‘abstracción’. *Apháiresis* está emparentada al término *phainerós*: claridad, que trataremos en el apartado sobre la *asápheia* u oscuridad.

tenemos dos maneras en las que podemos concebir el producto de aquel proceso de abstracción. Por un lado, se nos hace cognoscible un *holón*, un ‘todo’. Por el otro, aprehendemos un *kathólou*, un ‘universal’. La relación entre *holón* y *kathólou* es análoga a la que se da entre el simple nombre y la definición. Cuando se habla de un ‘todo’ (*holón*) en esta y otras obras (*Metafísica*, V, 26, 1023b) a lo que se alude es a la cosa individual, divisible en sus partes cualitativamente diferentes a la unidad, a la manera en que una casa puede descomponerse en tejas, vigas, tabiques, tuberías, etc. Cuando se aborda un ‘universal’ (*kathólou*) de lo que se habla es de los conceptos que se componen, en esta línea de pensamiento, de sus casos o miembros, como la categoría de ‘filósofos presocráticos’ en donde encontramos a Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides etc. Así, para representar discursivamente lo *holón* recurrimos a un nombre que, recordemos, es “sonido significativo por convención” (*Sobre la Interpretación*, 2, 16a 19), y para hacerlo del *kathólou* tenemos la definición. El nombre es simple generalización, incorpora las partes sin ordenar ni jerarquizar y no es explicativo de su contenido por sí mismo. Esta carencia provoca que tengamos que acudir al *horismos*, que sí que dispone las propiedades en un orden jerárquico y su forma es siempre explicativa.

Ya aclarada la distinción entre el simple nombre y la definición y el papel de la formación de universales en el proceso de conocimiento humano, cabe ahora adentrarnos a ciertas precisiones a la teoría del *horismos* que son hechas en *Sobre las Partes de los Animales*. Si bien lo encontrado en esta obra no tiene la centralidad de lo expuesto en *Metafísica*, sí representa acotaciones valiosas para la teoría de la definición.

2.2.6. La definición desde *Sobre las Partes de los Animales*

El tratado de zoología por excelencia de Aristóteles es *Sobre las Partes de los Animales*. En él encontraremos tres puntos interesantes: la insuficiencia del método de *diáresis*⁴¹ para llegar a definir algo, la sensibilidad que hemos de tener respecto al nivel de exigencia de rigurosidad dependiendo del área del saber desde la que estamos investigando y la importancia del *telos*⁴² de la cosa para ser definida.

En esta obra aristotélica se tiene principalmente el objetivo de dilucidar qué relación existe entre diversas especies de seres vivientes y los órganos, miembros y demás partes que los conforman. Así, se estudiarán las partes del cuerpo de diferentes géneros animales como las aletas de los peces o las alas de las aves (I, 3, 644a). El método para proceder con este estudio es lo que pone en problemas a Aristóteles, pues nota que:

[...] en una privación, en tanto que privación, no puede haber ninguna diferencia, pues no puede haber especies de lo que no es, por ejemplo, de la privación de pies o de alas, como las hay de la posesión de alas o de pies. Mas, es preciso que haya especies dentro de la diferencia general, si no, ¿en que se distinguiría la diferencia general de la particular? [...] Pues es preciso que cada diferencia pertenezca a un particular, y, por consiguiente, también la opuesta.

⁴¹ Alude a una ‘separación’ dicotómica, siendo un recurso ampliamente usado por Platón a lo largo de sus diálogos como en el caso de *El Sofista* (235b), donde el extraño eleático examina ilusiones, que consisten en palabras y ‘objetos visuales’. Al usar *diáresis*, divide los objetos visuales, por lo que queda claro que se refiere a obras de arte, en dos categorías: *eikastikē technē*, el arte de hacer semejanzas o *eikones*; y *phantastikē technē*, el arte de crear apariencias ilusorias.

⁴² Remite a la causa final, a la inclinación por naturaleza de las *ousíai* y la práctica a cuya existencia tiende. (*Metafísica I*, 3, 983a 25–983b y V, 2, 1013a 20–1013b)

El método de la *diaíresis* parece causar más embrollos de los que resuelve cuando se tiene en consideración que, de aplicarlo uniformemente partiendo de la generalidad de los animales resultaría en que cada especie se distinguiría por una sola cualidad de todas las demás que además resulta bastante trivial. El ejemplo propuesto es sumamente ilustrativo: intentar definir ciertas especies como aquellas que poseen alas llevaría a tener que definir otras especies solamente por la cualidad de no tenerlas.

Además de cuidarse de no caer en la ilusión de las divisiones dicotómicas para realizar definiciones en un área del saber, es necesario poseer cierta prudencia para saber qué constituye una definición clara y qué una definición oscura en el contexto de determinada disciplina (I, 4, 645a). En matemáticas una definición clara de triángulo ha de incluir que es una porción de plano delimitado por tres rectas cuyos ángulos suman 180° , sin embargo para llegar a este *horismos* no se requiere el componente de observación y razonamiento inductivo, abductivo y deductivo de un área como la zoología. En buena medida esto parte del objeto de los razonamientos matemáticos, donde no puede identificarse una causa final como en los seres vivos, que son en la filosofía aristotélica las *ousíai* por excelencia. Así como las partes de los animales pueden definirse de acuerdo a su función específica en el *holón* del ser vivo, otras categorías de cosas pueden definirse por su función y finalidad (II, 1, 646b). La definición clara, en este caso explicaría satisfactoriamente la relación entre las *meré* y sus operaciones acudiendo a su *telos*. Para abordar a más detalle la cuestión de la claridad (y su ausencia) en las definiciones pasemos al tratamiento de la *asápheia* y la *saphéneia* en Aristóteles.

2.2.7. *Asápheia*, *Saphéneia* y *Horismos*

A lo largo de estas secciones dedicadas al pensamiento aristotélico en torno al *horismos* hemos encontrado cómo se componen este tipo de enunciados, cuál es su objeto y cómo se diferencian de otra clase de enunciados. Sin embargo, al Estagirita también le preocupará el cómo puede distinguirse una buena definición de una deficiente. El peligro latente principal para cualquier definición es la oscuridad. Aristóteles tematiza esta cualidad, pero no en el sentido ambiguo o coloquial, sino en tanto *asápheia*. Este término remite a un sentido epistemológico, a un defecto del conocimiento, una privación. La *asápheia* es privación de *saphéneia*. El prefijo típicamente privativo en el griego: *a-* nos remite a la ausencia de algo. En *Metafísica* se nos detalla qué ocurre cuando hay privación: “Privación se dice, en un sentido, si un sujeto no tiene alguna de las cosas capaces por naturaleza a ser tenidas” (V, 22), de lo que tenemos que *asápheia* surge cuando un enunciado que pudo presentar *saphéneia* o claridad no lo hace. La claridad puede ser propia tanto de silogismos y definiciones como de entimemas y poesía, es una auténtica virtud del discurso. No obstante, donde la *saphéneia* resplandece por excelencia es en enunciados que se avocan al reino de la necesidad, como es el caso del *horismos* respecto a la relación que guardan sus *meré*. La claridad habilita que necesariamente se siga cierto sentido de lo dicho (*Tópicos*, VI) y se haga patente lo que se quiere expresar, lo que es indispensable para la investigación de las relaciones causales en tanto que necesitan partir siempre de lo más claro. Esta idea es explorada en el siguiente pasaje de *Sobre el Alma*:

Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es obscuro, pero más asequible, intentemos de nuevo, de acuerdo con esta práctica, continuar con nuestro estudio en torno al alma. El enunciado definitorio no debe limitarse, desde luego, a poner de manifiesto un hecho –esto es lo que expresan la mayoría de las definiciones–, sino que en él ha de ofrecerse también y patentizar la causa. (II, 2, 413a 11)

Aquí tenemos dos puntos de interés. Primero, se nos repite lo que hemos abordado en el apartado dedicado a *Física* sobre cómo el conocimiento se mueve de lo más claro para nosotros a lo más claro en sí. Segundo, se nos ha externado el cómo para el *horismos* no es suficiente mostrar hechos singulares, sino que es menester dar una explicación causal. Quienes no son capaces de articular aquella causalidad en el discurso y caen la ambigüedad dejan de ser claros. Cuando un *horismos* posee *saphéneia* el entendimiento capta adecuadamente la *ousía* y lo propio que se busca transmitir. Cuando una definición está privada de esta cualidad, no es comprensible qué necesidad existe entre las *merós*: las cualidades fundamentales para pertenecer a una categoría, y el *kathólou*: la totalidad del concepto.

La *asápheia* no se limita a un nivel lógico-formal, pues no es un defecto de la inferencia. Su uso está ligado a la pobreza explicativa en un sentido discursivo más amplio. Esta pobreza, para Aristóteles, proviene de dos grandes factores que evitan que los contenidos de un enunciado sean claros o suficientemente inteligibles para el que lo lee o escucha. Por una parte, el uso indebido de metáforas, por otro, la simple y llana deficiencia en la explicación. La insuficiencia de la metáfora para el *horismos* es tratada en *Tópicos*:

Si se ha dicho algo metafóricamente, v. gr., que el conocimiento es inquebrantable, o que la tierra es una nodriza, o que la templanza es una consonancia; pues todo lo que se dice en metáfora es obscuro. Cabe también que el que ha dicho la metáfora declare falsamente que ha hablado con propiedad: pues la definición enunciada no se ajustará, por ejemplo, a la templanza; en efecto, toda consonancia se da en los sonidos. Además, si la consonancia fuera el género de la templanza, la misma cosa estaría en dos géneros que no se engloban mutuamente: en efecto, ni la consonancia engloba a la virtud, ni la virtud a la consonancia” (VI, 2, 139b 33).

Como vemos, la oscuridad metafórica proviene del hecho de que su interpretación al pie de la letra no es realmente explicativa, pues su área predilecta es la poesía. A su vez, la deficiencia explicativa puede entenderse desde cinco errores comunes en cuando tratamos de establecer un *horismos*: El nombre definido no corresponde al enunciado, el género asignado no es correcto, no se captura la *ousía* sino lo accidental, las características dadas están en términos de uso no común y, por último, el *horismos* es redundante o se sobre- extiende (*Tópicos*, VI, 141b 12).

A manera de conclusión, notemos que el esquema de la definición aristotélico es desde la antigüedad una excelente herramienta para pensar qué es lo que hay detrás de ligar un enunciado a un nombre⁴³ de manera necesaria. La idea aristotélica de *ousía* vierte mucha luz sobre qué ha de considerarse realmente fundamental para pertenecer a una categoría de cosas. La presencia del género y la diferencia específica en una definición, en el orden estrictamente subordinado en el que se encuentran, es una característica imprescindible para prácticamente toda la historia de la lógica hasta el Siglo XX. Sin embargo, la naturaleza del objeto de estudio de este trabajo: la utopía, hace que se hagan patentes tanto virtudes como carencias puntuales (varias de las cuales notadas por el propio pensador) de la teoría del Estagirita sobre la definición. La teoría de ‘los propios’ nos será de gran ayuda con discurremos sobre cuáles características pueden estar presentes de manera esencial en las utopías, cuáles son accidentales y cuáles se encuentran en una especie de terreno intermedio que requiere un análisis caso por caso. Descartar las divisiones dicotómicas como metodología a favor de indagar las partes necesarias del conjunto ‘utopía’ a través del razonamiento inductivo y abductivo definitivamente es de gran provecho. Las

⁴³ O un definiens a un definiendum, como veremos con Copi.

consideraciones de *Sobre las Partes de los Animales* para tener en cuenta la funcionalidad y finalidad de las cosas en su definición nos ayudará cuando nos ocupemos de las distintas misiones que las utopías se han puesto interna o externamente. La mayor dificultad que implicaría quedarnos sólo con esta manera de concebir las definiciones estriba en la rígida relación entre género y especie, ya que en la diversidad de los casos que estudiaremos se descartarían de manera brusca casos a analizar que son sumamente fructíferos y nada soslayables. Lo que encontramos en la teoría de la definición de Aristóteles es una base sólida para aproximarnos a las cualidades de una definición, pero finalmente no resulta suficiente para analizar el concepto central para esta investigación, por lo que se hace necesario abordar una continuación más contemporánea de este esquema lógico clásico. Esto último se realiza en el siguiente apartado al adentrarnos en la teoría sobre la definición y los desacuerdos lógicos del americano Irving Copi.

2.3. Teoría de la definición de Irving Copi

Irving Copi recoge en su obra *Introducción a la Lógica* una exposición sistemática de los principales cimientos de la lógica clásica que, a nuestro juicio, constituye una recopilación sólida del estado de la cuestión de esta disciplina inaugurada por Aristóteles. Dentro de este compendio de conocimientos lógicos encontramos tres secciones que nos son de gran interés: *Definiciones y sus usos*, *Extensión, intensión y estructura de las definiciones* y *Desacuerdos y disputas*. Las razones por las que nos interesan tales apartados a efectos de esta investigación son las siguientes: primero, *Definiciones y sus usos* expone la perspectiva que

la lógica clásica tiene sobre el papel y características de una definición al interior de un argumento al clasificar estos enunciados de acuerdo a su función. Segundo, *Extensión, intensidad y estructura de las definiciones* aborda a más detalle cómo está estructuralmente compuesta una definición y propone una clasificación dada por las diferentes formas que puede adoptar en este respecto. Tercero, *Desacuerdos y disputas* hace un buen abordaje de qué implica un desacuerdo a nivel lógico y propone un listado de las distintas clases de disputa. Se dedicará un apartado a cada uno de estos capítulos del pensador americano y se utilizarán ideas del resto de la obra que resulten pertinentes para lo expuesto.

2.3.1. Definiciones clasificadas en torno a su función

En este apartado nos centraremos en los contenidos de *Definiciones y sus usos*. En una primera instancia aclaramos cuáles son los rasgos generales de la lógica clásica desde la que Copi opera. Tras ello hemos de revisar lo que el pensador americano elabora respecto a una teoría de la definición, partiendo de la clasificación de los tipos de definición de acuerdo a la función que cumplen.

La lógica que expone Copi lleva consigo los aportes nacidos en la antigüedad, teniendo los contenidos del *Órganon* aristotélico un lugar central⁴⁴. Sin embargo, el autor americano desde luego también incorpora los avances que se han dado en este campo con la

⁴⁴ Confróntese *Categorías* para la teoría aristotélica sobre la predicación, *Sobre la Interpretación* para el tratamiento de las distintas clases de proposiciones y sus relaciones como la contradicción, *Analíticos Primeros* para la teoría del silogismo, *Analíticos Segundos* para la relación entre el silogismo y la *episteme*, *Tópicos* para el abordaje de la construcción de argumentos válidos y la inferencia probable y *Refutaciones Sofísticas* para el tratamiento de las falacias lógicas.

llegada de la lógica moderna en el Siglo XX. Para Copi la lógica es el estudio de los principios y métodos utilizados para distinguir el razonamiento correcto del incorrecto (2013, p. 5). El argumento es tenido como objeto de estudio principal de esta disciplina, siendo este un conjunto estructurado de proposiciones que refleja una inferencia. La inferencia se asume como el proceso que puede ligar a un conjunto de proposiciones, que son afirmaciones de que algo es (o no) el caso (*Idem.*, p. 7). Así mismo, es aceptado que la lógica clásica trabaja principalmente con argumentos basados en las relaciones de clases de objetos entre sí (*Idem.* p. 213), los cuales son llamados proposiciones categóricas. Las relaciones que expresan las proposiciones categóricas pueden ser: la inclusión de todos los miembros de cierta clase 'A' en otra clase 'B', la inclusión parcial de algunos miembros de 'A' en 'B' y la exclusión o no pertenencia de ningún miembro de 'A' en 'B'. En el apartado que hemos dedicado a la teoría del *horismos* en *Analíticos Segundos* abordamos cómo para la lógica silogística aristotélica las proposiciones pueden pertenecer a una de estas clasificaciones: universales afirmativas, universales negativas, individuales afirmativas o individuales negativas. Estos tipos de proposiciones reflejan una de las relaciones posibles entre clases de objetos entre sí (inclusión total, inclusión parcial o exclusión), mas sólo hay uno que es adecuado para elaborar un enunciado definitorio: las proposiciones universales afirmativas. Una definición, como veremos, intenta aseverar que todo miembro de la clase 'X' necesariamente pertenece al conjunto de cosas que tienen la serie de características 'Z'. Afirmar esta clase de relación entre 'X' y 'Z' puede responder a diferentes finalidades dependiendo del contexto. Así mismo, la afirmación puede expresarse con distintas estrategias comunicativas con grados

variables de efectividad⁴⁵. A continuación, exploraremos cómo clasifica Copi las definiciones en virtud de su función.

En *Introducción a la lógica* encontramos la afirmación de que la tarea principal de una buena definición es apoyar el razonamiento correcto⁴⁶, pues al aclarar qué es cierta cosa es posible predicar con más propiedad algo respecto a ella (2013, p. 115). De lo anterior se desprende que su utilidad se extiende a eliminar posibles disputas verbales. Una definición, para Copi, le atribuye significado a un símbolo o, mejor dicho, será una interacción entre un conjunto de símbolos donde el *definiendum*, o símbolo a definir, emplea un *definiens*, que consiste en símbolos con un significado igual al primero. Las interacciones entre *definiendum* y *definiens* se pueden clasificar, en virtud de la función que se busca cumplir con ellas, en: definiciones estipulativas, definiciones lexicológicas, definiciones aclaratorias o precisadoras, definiciones teóricas y definiciones persuasivas (Idem., pp. 115-123).

Las definiciones estipulativas responden a un significado deliberadamente asignado a un símbolo. Estas son también llamadas nominales o verbales y consisten en la introducción de un *definiens* elegido para un *definiendum*. Esta clase de definición suele estar presente cuando alguien introduce un símbolo para el cual se requiere dotar un significado elegido a voluntad para cierto fin. Pensemos en cómo en las ciencias, por ejemplo, pueden idearse símbolos deliberadamente dotados de un cierto significado para facilitar la transmisión efectiva de información para evitar que un investigador sea distraído por la emotividad asociada a términos del lenguaje común o con fines pedagógicos o mnemotécnicos. Así, Copi destaca el caso del concepto ‘agujero negro’, que fue introducido en la jerga física para

⁴⁵ Esto dará paso a la clasificación de las definiciones en virtud de su estructura que será nuestro enfoque en el próximo apartado.

⁴⁶ Tema igualmente tratado en nuestra sección acerca de *Analíticos Segundos*.

denominar a las estrellas totalmente colapsadas gravitacionalmente a miras de despertar un mayor interés en el público y hacer más asequible la carga semántica de la expresión. Una definición de esta clase, por la naturaleza voluntaria de la asignación de significado, no se acopla a un criterio externo para determinar si es o no correcta, si se acopla o no a un uso informado⁴⁷ del término. Su función será más directiva o propositiva que informativa (idem. p. 116).

Las definiciones lexicológicas, por su parte, informan de un significado que ya posee el símbolo definido, responden a un uso ya establecido de un término en la colectividad de una comunidad de hablantes. Su función se asocia a explicar el uso común de un concepto o eliminar la ambigüedad cuando se emplea. A diferencia de una definición estipulativa, aquí sí nos encontramos ante la necesidad de apelar a un criterio externo al acto inmediato de efectuar la definición para evaluar si es adecuada o inadecuada. Así, una definición lexicológica de ave puede llevar consigo la noción de ‘vertebrado ovíparo de sangre caliente cubierto de plumas’ ya que así es como la generalidad de los hablantes de castellano la comprendería. Lo anterior aplica siempre que se tome en cuenta que la diversidad en el empleo de las palabras en una esfera cultural permite hablar de usos poco frecuentes pero válidos en tanto que su significación alternativa tiene resonancia con un número considerable de hablantes, pues siempre es relevante la mutación en el tiempo de una lengua viva.

Las definiciones aclaratorias se utilizan para eliminar la ambigüedad o vaguedad en el empleo de un término. En apartados pasados nos hemos acercado al problema de la polisemia de un término desde la teoría aristotélica. Esta clase de definiciones tienen por tarea aclarar cuál de los posibles significados de un término es relevante para un determinado

⁴⁷ O hermenéuticamente atento.

contexto. Una definición aclaratoria es diferente de una estipulativa al no incorporar un *definiendum* novedoso con un significado libremente asignado, tampoco equivale a una lexicológica al no consistir en reportar el uso establecido con más frecuencia. Lo que pretende resolver es una situación en la que no se sabe cuál acepción de un término vagamente empleado aplica en cierta situación. Por ejemplo, en la *Ley de Movilidad de la Ciudad de México* se aclara a través de la siguiente definición qué o quiénes son considerados ciclistas para aplicación, interpretación y efectos de la ley:

Ciclista: Conductor de un vehículo de tracción humana a través de pedales. Se considera ciclista a aquellos que conducen bicicletas asistidas por motores eléctricos, siempre y cuando ésta desarrolle velocidades de hasta 25 kilómetros por hora. Los menores de doce años a bordo de un vehículo no motorizado serán considerados peatones. (2014, Art. 9, XVI)

Esta definición aclaratoria evita la ambigüedad que pudiese llevar a considerar erróneamente como ciclistas tanto a personas a bordo de vehículos no motorizados sin pedales, a quienes se desplazan en bicicletas eléctricas de capacidad de más de 25 kilómetros por hora y a menores de doce años.

Las definiciones teóricas, como su nombre lo indica, buscan funcionar como la condensación de una producción discursiva teórica de alguna disciplina en un término. Consisten en la incorporación de un conocimiento teórico amplio en la explicación de un concepto que es útil para la comprensión general o para la práctica científica. Cuando existe un problema a resolver en diversas disciplinas en muchas ocasiones cierta terminología deja de ser apropiada debido a que no engloba o refleja los nuevos desarrollos o avances en el área. Lo que procede en ese caso es la elaboración de una definición que no es meramente estipulativa, sino que responde a los frutos teóricos de una nueva investigación o reflexión. Esta clase de definición es de aplicabilidad fehacientemente filosófica. En este sentido

encontramos una definición teórica cuando en *Ética demostrada según el orden geométrico* Spinoza afirma: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (1980, p.30). Este enunciado del filósofo de Ámsterdam es producto de sus investigaciones en materia metafísica y en su obra funciona para elaborar demostraciones de índole ética. Engloba la teoría spinozista sobre Dios, que a su vez se relaciona con nociones acerca de la substancia, los modos, la infinidad y otros elementos diversos del conocimiento filosófico.

Por último, las definiciones persuasivas están más ligadas a una función emotiva o directiva del lenguaje que informativa. Estas están destinadas a influenciar actitudes o provocar emociones. Así, tenemos la frase atribuida (aunque de forma apócrifa) a Lenin: “el fascismo es el capitalismo en descomposición” como un ejemplo de esta clase de definición, pues más que contener una exposición detallada de las características definitorias de ‘fascismo’ o ser una investigación profunda de su configuración histórica e ideológica busca transmitir cierto sentimiento antagónico tanto al fascismo como al capitalismo.

2.3.2. Definiciones clasificadas en torno a su estructura

Las definiciones no solo son diferenciadas por Copi en virtud de la función que buscan cumplir, sino que también se clasifican según la estructura que presentan (p.124). Para esta clasificación el autor se detiene en la explicación de la intensión y la extensión de los términos. La extensión es entendida como la colección de objetos a los que se aplica correctamente un término, como el listado de todos los artrópodos: langostas, viudas negras, saltamontes, chinches, etc., al que hemos aludido anteriormente. La intensión consiste en los

atributos compartidos por todos los objetos, y sólo esos objetos, a los que refiere un término; piénsese en ‘animal invertebrado con esqueleto externo y apéndices articulados’ como la intensión de ‘artrópodo’. El significado extensional o denotativo de un término es el conjunto de objetos que abarca conceptualmente un *definiens*. Por otro lado, el significado intencional o connotativo responde al conjunto de atributos compartidos por todos los objetos pertenecientes a una categoría de cosas. Los términos pueden tener diferentes intensiones y la misma extensión, pero términos con diferentes extensiones no pueden tener la misma intensión (p.126). Mientras más atributos se necesiten para pertenecer a una clase, el número de individuos que los presentan a cabalidad se reduce. La estructura de las definiciones puede estar dotada por su tratamiento de la extensión o la intensión del concepto.

Las definiciones denominadas ‘denotativas’ son aquellas basadas en la extensión del término (p. 126). Con frecuencia son imperfectas ya que no es posible enumerar todos los objetos de una clase, pero pueden ver una efectividad limitada; como en el caso de que definiéramos ‘Musas’ como ‘Calíope, Clío, Erató, Euterpe, Melpómene, Polimnia, Talía, Terpsícore y Urania’. Cuando una definición denotativa no busca nombrar todos los objetos de la extensión de un concepto, sino que busca señalarlos directamente a través de ademanes o señas físicas, se trata de una definición ostensiva (p. 127), como cuando rudimentariamente tratamos de definir ‘guitarra’ apuntando a uno de estos instrumentos con el dedo. Por otro lado, si se complementan estas señas con ciertas frases descriptiva mínimas estamos ante una definición cuasi ostensiva, como al enunciar ‘esto es un piano’ mientras hacemos un ademán señalándolo.

Las definiciones ‘intencionales’, por su lado, parten de tres sentidos diferentes de intensión: intensión subjetiva, objetiva y convencional (p. 128). La intensión subjetiva es el

conjunto de características que un individuo concreto piensa que se atribuyen a una clase de cosas; como si alguien asumiera que los atributos necesarios para ser una zanahoria consisten en ‘ser una verdura’, ‘crecer bajo tierra’ y ‘poseer coloración anaranjada’. La intensión objetiva es el conjunto total de todas las características atribuibles posibles en la extensión de cierta palabra, como si ensayáramos una detallada lista de las cualidades de un galeón como ‘ser un navío, ser una variante de menor tamaño de una galera, tener una eslora del triple de tamaño que la manga, tener una manga del doble de tamaño que el puntal, poseer un camarote, poseer una vela de gavia, poseer una verga de gavia, poseer una vela mayor, poseer una verga mayor, poseer un mástil de trinquete, poseer una vela de trinquete, poseer una popa, poseer una proa...’ y así continuando con una serie inmensa de todas cualidades posiblemente atribuibles a este tipo de embarcación. Por otro lado, la intensión convencional es dada por la unificación de criterios por una comunidad de hablantes, como en el caso de la comunidad científica en la biología que tras diversos desarrollos, investigaciones, deliberaciones y observaciones formula la definición del filo ‘artrópodo’ en los términos de ‘animal invertebrado, con exoesqueleto y apéndices articulados’.

Ahora bien, las definiciones intensionales se clasifican en definiciones sinónimas, definiciones operacionales y definiciones por género y diferencia (p. 130). Las definiciones sinónimas definen una palabra con otra que el oyente ya comprende con un significado afín, como cuando ciertos diccionarios definen ‘tertulia’ como ‘reunión’, de forma que la efectividad de transmitir el significado depende de lo bien que una persona comprenda el sinónimo ‘reunión’. Una definición operacional se da cuando se define un término limitando su uso a las situaciones donde determinadas operaciones conducen a resultados específicos, como cuando en la física se define la velocidad como una ‘cantidad vectorial que mide el

desplazamiento sobre el cambio por el tiempo' a través de la ecuación ' $r=d/t$ '. Por último, el tipo de definición intencional por antonomasia y que hemos expuesto en la sección sobre Aristóteles es la definición por género y diferencia. Cualquier clase de cosas con miembros es divisible en subclases. La clase cuyo número de miembros es dividido es el género y cada subclase equivale a su especie. El diagnóstico aristotélico sobre el *horismos* como enunciado que expresa la *ousía* a través de un género y una diferencia específica sigue vigente en la medida que esta manera de definir resulta realmente ser la más efectiva y precisa para abarcar los atributos mínimos para que algo pertenezca a cierta clase de cosas.

A este listado de clases de estructuras de definición es pertinente agregar las propuestas por Gerardo Sierra (2009) quien procede de manera estadística reuniendo datos de programas computacionales de extracción automática de texto y distingue por lo menos cuatro tipos de definición en función de su diferenciación en contextos definitorios en textos y en virtud de la presencia o ausencia del género próximo y la diferencia específica en su contenido. El primer tipo es la definición analítica o aristotélica, que se da cuando la predicación verbal introduce de manera explícita tanto el género próximo como la diferencia específica, esta equivale a la definición por género y diferencia que expone Copi. El género próximo puede ser representado en forma de frase nominal, mientras que la diferencia específica puede expresarse en forma de algún tipo de frase (prepositiva, adjetiva o adverbial), o de oración subordinada introducida por alguna partícula de relativo (que/la cual/el cual/cuyo, quien, etc.), como en el caso de 'un algoritmo es un conjunto de instrucciones para resolver un problema en una unidad computacional'. Posteriormente se habla de la definición sinonímica, que se da cuando la predicación introduce una definición que únicamente hace explícito el género próximo, sin considerar ningún tipo de diferencia

específica, por lo que se establece una equivalencia conceptual con el término que es definido, por ejemplo ‘un maremoto equivale a un tsunami’. La tercera clase es la definición funcional, que se da cuando se reconoce únicamente la presencia explícita de la diferencia específica, la cual describe como rasgo distintivo de un objeto su función en un contexto dado, como en el caso de ‘una computadora sirve para procesar problemas y resultados matemáticos y estadísticos’. Por último, Sierra habla de la definición extensional, que se presenta cuando la predicación introduce una definición en donde se explicita la diferencia específica (sin mencionar el género próximo), como si se enuncia que ‘una computadora cuenta con software, hardware y una serie de unidades periféricas’. La clase de información conceptual asociada a estas definiciones puede ser de dos tipos: por un lado, enumeración de las partes o componentes que integran un objeto y, por otro, un listado de todos aquellos objetos que conforman un conjunto. Una vez que hemos expuesto dos maneras de clasificar las definiciones: por su función y por su estructura, cabe analizar el fenómeno que ocurre cuando en el discurso y el diálogo se opera implícita o explícitamente con definiciones con contenidos incompatibles: el desacuerdo lógico.

2.3.3. Teoría del desacuerdo lógico

Existen dos niveles desde los que Copi clasificará los posibles desacuerdos en el discurso a nivel lógico. La primera distinción es entre ‘desacuerdos de actitud’ y ‘desacuerdos de creencia’. La segunda es entre ‘disputas obviamente genuinas’, ‘disputas meramente verbales’ y ‘disputas aparentemente verbales pero genuinas’. Atendamos la primera de ellas.

La distinción entre desacuerdos de actitud y desacuerdos de creencia parte de la teoría de las funciones del lenguaje del propio Copi (p. 129). En esta, el sentido literal que goza cierta expresión no impide que también exista un sentido emotivo que pueda derivarse de ella por lo que, a pesar de partir de las mismas palabras, resultan dos esferas independientes en buena medida la una de la otra. Al hacer una escisión entre el sentido literal y emotivo de términos o expresiones también se crea un esquema bajo el cual una confrontación de posturas puede darse en una dimensión o en la otra, es decir, existirán disputas que giran en torno al contenido literal y otras que lo hacen en torno a la afectividad que brota de determinado enunciado. Concretamente, Copi (p. 131) tipifica las primeras, las que se avocan a la literalidad, como desacuerdos de creencia. Las segundas, las que se encuentran en el marco de los efectos emocionales, serán llamadas desacuerdos de actitud. No es igual diferir con una persona sobre si acaso Plutón es o no un planeta que diferir sobre si la obligatoriedad de la Ley Sharía en algunos países es ‘aberrante’ o no. Dado que los significados literales y emotivos se encuentran con relativa independencia entre sí, es totalmente posible que las partes enfrentadas en una discusión sobre algún tema controversial entren en disputa sobre cuáles son verdaderamente los ‘hechos’ o un estado de cosas; mientras que simultáneamente, pero a otro nivel, se encuentren frente a otra disputa en torno a sus sentimientos sobre tales hechos o estados de cosas. Siguiendo lo anterior, puede decirse que es posible diferenciar lógicamente, por un lado, cuando dos o más partes están discutiendo genuinamente sobre lo que creen o piensan que es el caso frente a, por el otro, cuando estas partes simplemente mantienen una querrela basada en sus actitudes o valoraciones afectivas ante un asunto.

De la anterior clasificación parte directamente el siguiente esquema de desacuerdos, donde las disputas a nivel lógico pueden dividirse de esta manera: ‘disputas obviamente

genuinas', 'disputas meramente verbales' y 'disputas aparentemente verbales pero genuinas'. Para Copi las pertenecientes a la primera categoría, las obviamente genuinas, consisten en un desacuerdo entre dos o más agentes donde difieren inequívocamente en creencia o actitud (pp. 108-109); como si cierta persona 'A' externara que Picasso es su artista favorito mientras que 'B' replica que el suyo es Caravaggio, en el caso de disputas de actitud; o como si 'A' afirmara que Uzbekistán se encuentra al norte de Kazajstán y 'B' replicara que se encuentra al sur, en el caso de disputas de creencia. En ninguno de ambos casos encontramos una disputa de tal naturaleza que una aclaración lingüística pueda resolver la cuestión central, pues lo que está en juego no es un uso adecuado o no de los términos sino una cuestión de gusto o apreciación artística particular, en el caso de la discusión sobre artistas, y un dato corroborable en un mapa, en el caso de la discusión sobre la ubicación de exrepúblicas soviéticas. La segunda categoría, la de las disputas meramente verbales, agrupa a conflictos causados por el empleo distinto de una palabra por dos o más personas en torno a un punto central, pero que no implican un desacuerdo fundamental genuino (ibid. p.110). Aquí existe una diferencia en lo entendido por cierto término inserto en un juicio o una ambigüedad en la formulación de las creencias de un debatiente, mas no juicios enfrentados en torno a la misma realidad designada lingüísticamente. Ambos debatientes pueden estar haciendo uso de un sentido aceptable bajo ciertas circunstancias del término clave, pero el problema reside, justamente, en que al momento de la disputa no se presentan los requisitos para dar aplicabilidad a ambas nociones. Las partes no se oponen realmente entre sí, sino que defienden diferentes proposiciones usando la misma palabra o la misma proposición empleando diferentes palabras. Copi evoca un ejemplo sumamente ilustrativo (idem., p.109) en una discusión narrada por William James donde dos amigos se encontraban en la disputa sobre si un hombre 'anda alrededor' de una ardilla o no. La ardilla en cuestión se encontraba

sobre un árbol y el hombre, en su intento de verla directamente, daba vueltas alrededor del tronco sin éxito, pues el roedor lo evadía compensando sus movimientos y situando siempre el árbol entre ambos. En el caso de entender ‘andar alrededor’ como pasar sucesivamente de estar al norte de la ardilla, luego al este, después al sur, al oeste y nuevamente al norte entonces, efectivamente, el hombre hacía tal cosa. Sin embargo, bajo una acepción alternativa de ‘andar alrededor’ donde este acto implica pasar del frente de la ardilla a su derecha, luego detrás, a su izquierda y finalmente al frente se hace evidente que el hombre no realizaba tal cosa. Este tipo de desacuerdo puede aclararse siempre que se logre hacer explícita la distinción entre los distintos sentidos de un término clave, para ello suele ser de gran importancia presentar definiciones claras.

Por último, las ‘disputas aparentemente verbales pero genuinas’ o ‘de criterio’ hacen referencia a desacuerdos reales subyacentes a lo que se creía como simples diferencias sobre los criterios de aplicación de un término. Estas controversias podrán implicar malentendidos sobre el sentido de palabras o frases, pero una vez resuelto el malentendido lingüístico se revela que la disputa iba más allá de ello. Estas disputas también son llamadas ‘de criterio’ en virtud de que constituyen desacuerdos sobre los criterios de aplicación de un término clave. Un ejemplo de ello puede imaginarse como una situación donde A y B discuten en torno al tópico de lo que suele etiquetarse como ‘música comercial’. Para ‘A’ cualquier agrupación o artista musical que cuente con amplia presencia mediática, grandes campañas y equipos de marketing y una alta influencia de los productores en el proceso creativo entra en la categoría de ‘música comercial’ y por lo tanto deja el aspecto artístico de la música en segundo plano para centrarse en la lógica de producción de ganancias económicas. ‘B’, por su lado se rehúsa a aplicar esta etiqueta, pues sostiene que los artistas que recurren a estas

prácticas lo hacen de forma totalmente válida, que son músicos como cualquier otro y que incluso las agrupaciones locales y de bajo reconocimiento mediático recurren a la venta de mercancía para sostener sus gastos, pues es parte de dedicarse profesionalmente a una actividad artística. ‘A’ y ‘B’ difieren sobre lo que implica el término ‘música comercial’, pero incluso tras disolver la ambigüedad lingüística puede subyacer una apreciación radicalmente diferente de ambas partes sobre los artistas de amplia popularidad y ventas. Lo que aquí queda es un desacuerdo más profundo entre ambos en torno a si acaso la música atravesada por ciertas prácticas mercantiles ha de considerarse ‘arte’ o no; sobre si aquellos músicos son propiamente ‘artistas’ o no. En cualquier disputa que se nos presente es prudente preguntar primero si existe alguna ambigüedad que pueda eliminarse. De ser así cabe preguntarse si acaso aclarar este problema lingüístico resuelve el desacuerdo general. Si no es el caso estamos ante una disputa aparentemente verbal pero genuina.

Hasta ahora hemos abordado una actualización más contemporánea de los asuntos problematizados por Aristóteles en la filosofía de Irving Copi, particularmente atendiendo su teoría de la definición y el desacuerdo lógico. Copi mantiene en gran medida la concepción aristotélica de cómo está compuesta una categoría de objetos y cómo opera lógicamente en relación a otras. La exposición que el pensador americano lleva a cabo en *Introducción a la lógica* es de gran utilidad para ayudarnos a entender lo que podemos caracterizar como ‘categorías clásicas’⁴⁸. El rasgo principal que reluce de esta forma de pensar las categorías es la forma en que se mantiene operando la estructura donde se tiene un género y una diferencia específica en una relación de subordinación. El conjunto de ambos elementos, como hemos expuesto, da como resultado una extensión y una intensión del término categorial. Es de ese

⁴⁸ Frente a maneras alternativas de pensar las categorías, como la que abordaremos en el apartado siguiente.

punto de donde se despliega la taxonomía del lógico americano respecto a la variedad de operaciones que pueden catalogarse bajo el acto de ‘definir’. Bajo esta lógica clásica de corte aristotélico resulta natural pensar que mientras más aumente la intensión, las características necesarias para pertenecer a un conjunto de cosas, menor resultará la extensión, el número de objetos que efectivamente cumplen con los atributos. Sin embargo, esta noción es problematizada por lógicos contemporáneos tales como David Collier y James Mahon con su tratamiento de lo que asimilan como ‘categorías radiales’, las cuales de cierta forma funcionan como maneras más flexibles de contemplar las relaciones entre las clases de objetos y sus atributos, lo cual trae beneficios cuando se realiza un análisis de casos. A continuación veremos en qué consiste esta réplica a la manera tradicional de pensar las categorías y su utilidad.

2.4. Categorías clásicas y categorías radiales

Hasta ahora hemos revisado teorías de la definición que, a nivel lógico, operan con categorías clásicas, aquellas expuestas en la sección dedicada a Aristóteles y que continúan vigentes en Copi. Este tipo de categorías supone una relación determinada entre el género y la diferencia específica que puede resultar restrictiva cuando se trabajan con conceptos en diferentes áreas del saber, incluida la filosofía. En el presente apartado se expone la teoría de Collier y Mahon que cuestiona y reformula la relación entre estos elementos de las categorías, abarcando las llamadas ‘Categorías radiales’. Comenzaremos explorando la raíz de la problemática que lleva a ambos autores a abordar las maneras alternativas de tratar las categorías: la teoría del *conceptual stretching* del politólogo Giovanni Sartori. Tras ello, pasamos propiamente a

exponer en qué consisten las categorías radiales y sus nociones afines como la de ‘parecido de familia’ y reflexionaremos en torno a la utilidad que tienen para el análisis de casos en tanto que resultan sensibles al contexto de sus objetos de estudio.

2.4.1. Teoría del *conceptual stretching* de Giovanni Sartori

David Collier y James Mahon revisarán en su trabajo *Conceptual Stretching Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis* la propuesta del politólogo Giovanni Sartori respecto a las nociones de ‘*conceptual traveling*’ y de ‘*conceptual stretching*’. Sartori había propuesto estos dos conceptos para nombrar un problema que surge en los análisis comparativos en humanidades, ciencias sociales y otras disciplinas: hay ocasiones en las que se efectúa un análisis de ciertos casos bajo la luz de cierto concepto, pero al introducir más casos a determinado estudio resulta que el concepto, así como está configurado inicialmente, deja de ser suficiente para aplicarse a los nuevos datos; para ser una categoría fructífera de análisis. En estos casos, para Sartori, se suele emplear un acomodo conceptual por parte de los investigadores donde se sustituye el concepto original por otro que requiera menos características para que algo sea contenido en él (es reducida la intensidad) para que, a la par, más casos puedan ser analizados bajo su óptica (es aumentada la extensión). Por ejemplo, Collier y Mahon rescatan el caso de la teoría del politólogo español Juan Linz (1975), quien esboza dos características definitorias del autoritarismo: pluralismo limitado y un centro unitario de poder ideológicamente fundamentado. Si un investigador decide emplear la categoría de autoritarismo, desde las premisas de Linz, para analizar el caso concreto de cierto régimen existente, es posible que encuentre problemas cuando se tope con

características que no son contempladas por la primera definición pero que son fuertemente operantes en el caso real estudiado. Este sería el caso de un régimen con un centro unitario de poder, pero que además presentara una movilización substancial de la clase trabajadora y la clase media. Para Sartori, en esta circunstancia, los investigadores recurrirían a un acomodo conceptual donde, para efectuar el análisis del régimen en cuestión, se tenga que dejar de hablar de ‘autoritarismo’ para sustituirlo por la categoría más reducida de ‘autoritarismo populista’; con una mayor intensidad y una menor extensión pues el compromiso requerido contextualmente para adoptar este nuevo término excluye la posibilidad de aplicarlo a todos los otros casos de regímenes que no presentan el atributo recién agregado. No obstante, si el investigador decide tornar su atención a otro caso de estudio diferente, donde ahora se presenta la característica de una alianza entre tecnócratas, militares y el capital transnacional en contra de las clases populares, ya no tendrá la posibilidad de emplear satisfactoriamente, ni solo la categoría de ‘autoritarismo’, ni la de ‘autoritarismo populista’; ahora se hace necesario aún otro acomodo conceptual en detrimento del anterior que de cómo resultado interpretar la cuestión como un ‘autoritarismo burocrático’. Este mecanismo opera, a un nivel básico, bajo las premisas aristotélicas que hemos tematizado en el apartado acerca de la homonimia en *Categorías*. Recordemos que la solución de Aristóteles ante una homonimia consiste en especificar, utilizando un nombre adicional, de qué ‘clase’ es el término homónimo en cada caso. Aquí estaría incluido agregar, como cuando existe *conceptual stretching*, un adjetivo adicional al concepto en boga como lo son ‘burocrático’ o ‘populista’

A juicio de Collier y Mahon, la perspectiva de Sartori es limitada en la medida que sigue empleando una concepción clásica de las categorías y la definición de los términos.

Este politólogo opera en gran medida con los presupuestos que encontramos en Aristóteles y Copi respecto a la jerarquía taxonómica que se asume como determinante de la relación entre el género y la diferencia específica; de esta forma la diferencia es una subclase de la gran clase que supone el género y, por lo tanto, presenta una mayor intensión a la par que una menor extensión. Además, una característica fundamental de este esquema clásico es el hecho de que cada categoría posee límites claramente delimitados y, sobre todo, atributos compartidos por todos y cada uno de los miembros de la clase⁴⁹. Esta exigencia para las categorías clásicas, la de necesariamente cumplir con una lista fija de características, constituye una problemática cuando nos enfrentamos a casos que poseen quizás uno o dos atributos requeridos pero, además, contienen atributos adicionales originalmente no contemplados y que no pueden desdeñarse como simples accidentes, como en el caso del régimen que poseía la característica originalmente no contemplada por el investigador. Otro escenario que causa cierto caos en el empleo de categorías clásicas es cuando se asume una lista de varios atributos indispensables pero la investigación posterior alumbró casos donde se tienen a veces algunos de ellos, a veces otros, pero no se cumple la lista a cabalidad. Veamos ahora cómo pueden concebirse esquemas categoriales alternativos que pueden contemplar estas áreas grises.

⁴⁹ Con esto nos remitimos a lo abordado en el apartado sobre la teoría aristotélica de la definición, donde analizamos como la unidad y estructura jerárquico-taxonómica en el *horismos* es una garantía a nivel lógico de que toda cosa designada por cierta categoría de cosas posee, como atributos de su *ousía*, exactamente los mismos atributos que todas las otras de la misma clase. De hecho, como hemos visto en el apartado sobre la definición en *Analíticos segundos*, la definición puede servir de la demostración para corroborar que existe un nexo lógico entre *horismos* y *meré*. Esto último, para el Estagirita, no impide que existan atributos accidentales o atributos que existan en capacidad de ‘propios’ pero no formen parte de la *ousía*. A pesar de ello en el esquema clásico encontramos definiciones rígidas que pueden encontrar problemas al confrontarse con casos similares a los que habitualmente designan, pero con ciertos atributos faltantes o sobrantes. En el contexto de investigaciones en humanidades, ciencias sociales y otros rubros estos casos con atributos problemáticos no pueden desecharse como meros accidentes. Es esta justamente la preocupación, compartida por Sartori, Collier y Mahon, de concebir disciplinas capaces de analizar fenómenos concretos en la variabilidad y diversidad con la que existen en la vida real.

2.4.2. Categorías radiales y parecido de familia

El aporte de Collier y Mahon para el desarrollo contemporáneo reciente de la lógica consiste en diferenciar las categorías clásicamente entendidas, las presentes en la teoría de Sartori, respecto de las categorías con esquemas alternativos para concebir los atributos que las componen. Para ello ambos autores se centraron en las llamadas ‘categorías radiales’ y las categorías que se encuentran en un llamado ‘parentesco de familia’. Ambos casos relajan la exigencia de la delimitación de rasgos fijos, claros y aplicables a todos los miembros, aunque con diferencias sutiles. Examinemos el caso del parentesco de familia.

En una serie de objetos que se encuentran en la relación de *family resemblance* no existe ningún atributo que sea compartido por todos y cada uno de los miembros. Aplicado a los ámbitos del saber antes mencionados, este fenómeno puede darse cuando una categoría definida de cierta manera aplica a un rango de casos razonablemente bien, pero tras examinarse más de cerca se hace patente que en la mayoría de casos la aplicación no es perfecta; aún si para el investigador las cosas en común que se dan no dejan de ser analíticamente importantes. ¿Qué pasaría si aplicáramos el *conceptual stretching* de Sartori a un caso de parecido de familia? Piénsese en un segundo investigador que usa la categoría de ‘animismo’ para analizar las creencias religiosas de seis tribus diferentes en Oceanía. Este investigador posee una noción previa de una serie fija de características que toda religión animista tiene en común: la atribución de movimiento a elementos materiales, atribución de vida a elementos materiales, atribución de conciencia y voluntad a elementos materiales, creencia en la relación entre la agencia de todo elemento material, atribución de una presencia espiritual a palabras y actos y un sistema de ofrenda y comunicación con las fuerzas

espirituales. Ahora bien, piénsese que la primera tribu presenta los primeros cinco atributos, pero no un sistema definido de ofrenda y comunicación; tras ello la segunda tribu presenta todos excepto atribución de vida espiritual a palabras y actos y así sucesivamente. Cada tribu posee una combinación diferente de los atributos, pero nunca todos ellos. Al seguir la idea de Sartori en categorías con *family resemblance* encontramos el siguiente problema: ya que los miembros de las clases comparten la mayoría de los rasgos, pero no hay ninguno compartido por todos en común, el investigador se vería obligado ya desde el segundo caso analizado a tener que emplear una categoría más general a la esperada para abanicar la realidad de la espiritualidad de las primeras dos tribus; luego otra categoría todavía más general con la incorporación de la tercera y así hasta prácticamente necesitar una categoría que no contenga ninguna de las seis características iniciales del animismo. Esto probablemente lo haría abandonar prematuramente esta categoría de análisis. Cada que se aplicase la teoría del *conceptual stretching* a una categoría clásica, reduciendo la intensión para aumentar la extensión, se tendría que terminar descartando todas las características de pertenencia a la categoría después de analizar caso por caso y, en última instancia, deshacerse de conceptos realmente útiles por considerarlos débiles explicativamente. Sin embargo, Collier y Mahon precisamente rescatan el parecido de familia para argumentar a favor de una aproximación que sea '*system-specific*', es decir, que sea sensible a la diversidad de sistemas que contemplan las diferentes disciplinas y al contexto específico del fenómeno estudiado. Esto da como resultado que en diversos ámbitos diferentes atributos pueden usarse como propiedades definitorias de la misma categoría (p. 848).

Para comprender plenamente a que refieren ambos autores con una aproximación *system-specific* es necesario abordar el otro tipo de categorías que problematiza el paradigma de la

relación entre género, diferencia específica, intensidad y extensión: las categorías radiales. Al igual que con el parecido de familia, en una categoría radial es enteramente posible que dos miembros de la misma categoría no compartan uno o varios atributos. Sin embargo, aquí no solo tenemos esta flexibilidad respecto a las características contenidas en la intensidad; la peculiaridad de este tipo de categorías reside en que están compuestas de subcategorías bajo una lógica o estructura distinta a la del binomio clásico de género-diferencia. El significado general de la categoría radial gira en torno a una subcategoría central que corresponde a un *best case* o caso ideal de esa clase de objetos, pero simultáneamente existen subcategorías no centrales que son variantes de la principal. Las subcategorías no centrales ni siquiera necesitan compartir rasgos la una con la otra; basta con que lo hagan con la subcategoría central. De ahí el término ‘radial’ que describe esta estructura. Un ejemplo usado por Collier y Mahon para representar las categorías radiales es ‘madre’ (p.849). Hacer el ejercicio de pensar ‘madre’ como una categoría radial lleva consigo preguntarse por cómo construir conceptualmente su subcategoría central. Esta última, según los autores, corresponde a un individuo que presente los siguientes atributos: que sea mujer, contribuya con la mitad de la constitución genética de un hijo, críe al hijo, sea la esposa del padre y eduque al hijo. Las subcategorías no centrales, de esta forma, surgirían cuando uno, dos o más componentes de esta lista converjan. Así, una madre que sea mujer, críe al hijo y lo eduque, pero no haya aportado la mitad de la constitución genética ni necesariamente sea la esposa del padre puede acoplarse a la subcategoría, ahora radial y no excluyente, de ‘madre adoptiva’. Posteriores combinaciones podrán dar como resultado otras subcategorías como ‘madre genética’, ‘madre de nacimiento’, ‘madrastra’, etc. Las variantes que se desprenden de una categoría radial podrían verse como simples categorías más pequeñas, pero su funcionamiento y estructura difiere mucho del de las categorías clásicas. En las categorías clásicas el género

engloba una porción más general y menos determinada de objetos, por lo que posee siempre más miembros que las especies que lo componen y que análogamente serían sus subcategorías. No obstante, lo inverso ocurre en las categorías radiales. En estas la subcategoría central, que es un caso ideal donde convergen todos los atributos anticipados, termina teniendo menos miembros que sus subcategorías no-centrales o radiales. Esto es fácilmente explicable cuando se tiene en cuenta que es más fácil que existan objetos emparentados por ciertos atributos importantes, pero con características faltantes respecto a su caso ideal, que objetos que cumplan cabalmente todos los requisitos; por ello las categorías radiales reportan una relación entre intensión y extensión inversa a la de las categorías clásicas.

A manera de conclusión, hemos podido ver como la manera aristotélica clásica de concebir la relación entre los componentes internos de una categoría de cosas, que después de todo no es sino aquello que todo buen *horismos* buscaría delimitar con *saphéneia* o claridad, para nada es la única forma de operar lógicamente⁵⁰ con las categorías. Dar cuenta de aquellas categorizaciones alternativas, a saber: el parecido de familia y, aún más, las categorías radiales, abre la posibilidad para varias disciplinas de poder efectuar análisis menos restringidos y más ricos de sus objetos de estudio. Esta restricción comúnmente presente es fundamentalmente de índole conceptual, cernida al orden del discurso; consiste en tener herramientas de análisis excesivamente rígidas. El rango de cosas sobre lo que tales herramientas pueden decir algo interesante o fructífero se ve obligado a mantenerse reducido. Cualquier tesis valiosa de explorar le pide demasiados atributos a las realidades diversas que busca tratar; ellas contienen una extensión que desborda la intensión de muchos moldes

⁵⁰ Y luego discursivamente en ámbitos como la filosofía.

definicionales clásicos. Más adelante veremos cómo esto mismo ocurre con el abanico de realidades que colectivamente terminan relacionándose a lo utópico tanto desde un sentido coloquial como en ámbitos académicos a la manera de los llamados ‘estudios utópicos’. De ello resulta que tener en cuenta ambas formas generales de pensar las categorías: clásicas y radiales, es indispensable para analizar en qué casos podemos estar frente a unas o frente a otras en los discursos que giran en torno al término central de esta investigación: utopía. En el siguiente capítulo retomaremos los esquemas de definición abordados hasta aquí para preguntarnos si acaso existen casos en la tradición discursiva que reflejen alguno o varios de ellos respecto a cómo conciben aquello que es ‘utopía’.

Capítulo III

3.1. Clases de definición operantes alrededor de utopía

Hasta ahora nos hemos acercado a dos detalles complejos pero imprescindibles que determinan el enfoque requerido para abordar las diversas acepciones del término utopía. En el primer capítulo se expusieron los cimientos para entender la utopía como una realidad interpretable inserta en una tradición históricamente constituida; realidad lingüística que, además, es un homónimo en términos aristotélicos. Ello implica que no se trata de un término con un sentido único u objetivamente corroborable, sino que está atravesado por múltiples posibles sentidos que se encuentran en actualización constante. En el segundo capítulo se ofrecieron ideas que apuntan a entender la utopía como una categoría lógica constituida a

través de la definición. Sin embargo, debido a las propiedades homonímicas del término y a la diversidad de circunstancias históricas en las que se construye su sentido, esta definición tampoco es única e inamovible. La teoría de Irving Copi, heredera de la teoría aristotélica del *horismos*, nos ofrece una clasificación de las estructuras y funciones que pueden seguir las diversas definiciones de utopía. El presente capítulo busca precisamente explorar los casos donde estas variadas clases de definición son aplicadas a utopía; las circunstancias donde la utopía ha sido definida de forma estipulativa, aclaratoria, teórica, etcétera. Esto lleva consigo tener en consideración los contextos históricos donde aparece en el discurso una diversidad de ámbitos permeados por lo utópico. La tarea requerirá hacer frente a un problema central: estos casos del empleo de ‘utopía’ presentan una variabilidad de características que ha hecho difícil a lo largo de los siglos llegar al concilio en torno a una acepción universalmente válida de ella. Ello, a fin de cuentas, implica un problema entorno al sentido de un término históricamente operante. La tarea hermenéutica está estrechamente relacionada con el hecho de que la discursividad humana encuentra su realización virtuosa en el intercambio entre semejantes para entablar una deliberación que conduce a la comunidad a lo deseable⁵¹. Por otro lado, lo que gira alrededor de la utopía versa de manera predilecta sobre lo deseable. Es por ello que se hace necesario, en estas dos dimensiones, hacer una aproximación cuidadosa a esta realidad interpretativa; cuidado que resalta como gesto interpretativo prudencial. Aquí, esta prudencia, toma forma de buscar aprehender la diversidad de sentidos de un término homonímico; sentidos que tienen como vehículo la definición. En fin, se pretende explorar ‘utopía’ más allá de su definición despectiva más habitual en nuestros tiempos. Esta, desde luego, constituye un juicio previo que atraviesa de manera importante nuestra relación de

⁵¹ Y, como veremos, que la aleja de lo indeseable también.

comprensión con aquel término, pero esto no quita que resulte excesivamente limitada tomada solo por sí misma. Hemos de optar por examinar, sin pretender ser exhaustivos, las circunstancias en la que se gestan las definiciones alternativas a la habitual más representativas en la historia, en este caso clasificándolas según la taxonomía de Copi.

La aproximación a las diversas definiciones de utopía no guardará un orden cronológico, sino que la estructura estará dada por los diversos tipos de definiciones⁵² que operan implícita o explícitamente alrededor del término ‘utopía’. Así, en los siguientes apartados se exploran casos donde se presentan las diferentes clases lógicas de definición presentes en *Introducción a la Lógica*. Habrá que tener en cuenta que, al igual que un término como ‘utopía’, estas clases de definición: estipulativa, aclaratoria, teórica, persuasiva y lexicológica son, a su vez, categorías; son conjuntos lógicos que agrupan una clase de definición con ciertos atributos. El tratamiento que en lo posterior se les dará las considera categorías radiales. Esto ayuda a tener un manejo relativamente flexible de estas clases de definición que nos permita aplicarlas a un rango más amplio de casos.

3.1.1. Definiciones estipulativas de utopía

Para llevar a cabo la tarea de indagar por las clases de definición que operan en los discursos en torno a la utopía es prudente comenzar preguntándonos por la presencia de definiciones estipulativas, también llamadas nominales o verbales. Una definición estipulativa, recordemos, es toda aquella que involucra la asignación de un significado a un término de

⁵² Intensionales o extensionales y, después, estipulativas, teóricas o persuasivas.

forma deliberada; es decir, sin restringirse a un sentido ya previamente aceptado, o cuando menos común, en una comunidad de hablantes. Este término, por tanto, supone inevitablemente cierta novedad. Si bien no se trata de un acto de creación *ex nihilo*, estipular una definición es un acto que permite un rango relativamente amplio de libertad para dotar de determinado sentido a una voz. Para la mayoría de las palabras empleadas en lo cotidiano resulta difícil, cuando no imposible a efectos prácticos, hacer un rastreo definitivo de la circunstancia precisa de su aparición y consolidación en la lengua que las acoge; de ahí lo monumental de la tarea de filólogos y lingüistas. Sin embargo, resulta más asequible pensar en el momento en que comienza a aparecer aquello que consideraríamos un neologismo; como lo fue en su momento el término utopía.

Por su naturaleza, los neologismos estarían cercanamente ligados al ámbito de las definiciones estipulativas, quizás solo seguidas por las definiciones de orden teórico. Toda aparición en un idioma de un término novedoso que posteriormente cobra relevancia, creciente consenso, aceptación y uso común tuvo tras de sí un momento histórico donde el acto de asociar libremente un *definiens* y un *definiendum* fue llevado a cabo por alguien. Para varios casos puede ser tema de controversia a través de diferentes campos del saber el cuándo, cómo, dónde y por quién es acuñado un neologismo. Sin embargo, para el caso de la utopía, este tópico es uno de los pocos donde críticos y especialistas parecen coincidir sin mucho reparo.

De esta forma, sabemos que la primera aparición de este término es, sin lugar a duda, como parte del título de la más célebre obra del humanista y Lord Canciller inglés del siglo XVI Tomás Moro. ‘*Librillo verdaderamente dorado, no menos beneficioso que entretenido, sobre el mejor estado de una república y sobre la nueva isla de Utopía*’ será el nombre

completo bajo el que fue ideada la creación por la que el Canciller Moro se situaría como un referente indispensable en la historia del pensamiento. En una de las tantas cartas que intercambiaron Moro y el cercano amigo suyo Erasmo de Rotterdam podemos constatar que el neologismo originalmente ideado para nombrar la isla, aquella sobre la que se planeaba centrar el relato, era la voz latina '*Nusquam*' también castellanizada como '*Nusquema*' (Poch, en Moro, 1996, p. L). Sin embargo, es en 1515 durante una estancia diplomática en Flandes cuando el autor se dedica de lleno a la redacción del libro y termina decantándose por emplear lo que sería el equivalente griego al juego de palabras que supone *Nusquam*. Moro se las ingenia para conjugar la doble alusión a un 'no-lugar' y a un 'buen-lugar' en el término 'utopía', teniendo su raíz en *ou-topos* y *eu-topos* respectivamente.

La aristocracia europea culta, que sería la consumidora principal del libro al tiempo de su publicación, tenía una susceptibilidad a los juegos creativos con voces grecorromanas y rápidamente prestó gran interés. Las ideas novedosas del Canciller, así como la presentación altamente imaginativa y sin llaneza del discurso hicieron rápidamente de *Utopía* un clásico en el continente. El libro, además, resultó pertinente al escribirse en una época atravesada por tres grandes acontecimientos. En primer lugar, el reciente contacto entablado entre el Viejo y el Nuevo Mundo había alimentado un espíritu de aventura imaginativa. Este espíritu estaba dispuesto a poner en perspectiva la organización de todo aspecto de la vida colectiva propio de ciudades como Londres frente al existente en tierras lejanas; desconocidas hasta hace poco por esa porción de la humanidad o, aún mejor, frente al de tierras ficticias limitadas en sus maravillas solo por la razón y la imaginación. Tal ímpetu no se agota en la mera curiosidad o el simple relucir pasajero de lo exótico. Como Moro bien ejemplifica, se trata, en cambio, de la oportunidad de explorar modos de vida genuinamente

alternativos a lo conocido -y sufrido- hasta ese entonces en la Cristiandad. En segundo lugar, esa imagen alternativa a la realidad que está presente en el segundo libro de *Utopía*, donde se tiene una existencia virtuosa, libre de carencias y feliz, es complementada con la discusión del primer libro, donde se presenta una crítica certera a los males de una sociedad que presenciaba el surgimiento del capitalismo mercantilista. Moro expone abiertamente la injusticia que supuso, entre otras cosas, el desplazamiento de los campesinos de sus tierras para favorecer a terratenientes y nobles avariciosos. Aquello había orillado a cientos de desposeídos al crimen como último recurso de supervivencia; fomentando la violencia, la extorsión, el engaño, la usura y, en última instancia, la sobrepoblación de las prisiones y la aplicación cotidiana de la pena de muerte. En tercer lugar, *Utopía* se escribe en el contexto de la Reforma Protestante y sus ramificaciones políticas en la Inglaterra bajo control Tudor. Enrique VIII había instaurado la supremacía de su poder regio por encima de cualquier corte y se había declarado líder espiritual de la nueva Iglesia Anglicana; gobernando, de esta forma, como un monarca absoluto y separado de la Iglesia Católica Romana que, a ojos de Moro, Erasmo y tantos otros católicos de su tiempo, era la única continuación legítima de la fundada por el apóstol Pedro, por muchas modificaciones substanciales que requiriese. En este sentido *Utopía* es un texto que forma parte de la tradición intelectual antiabsolutista (Poch, en Moro, 2014, p. LVI). Moro denuncia los abusos de una corona que buscaba financiar guerras sin sentido a coste de la miseria de sus súbditos. Esta tiranía, para el Lord Canciller, tenía un claro origen en la corrupción moral que situaba el provecho personal y la excentricidad individualista⁵³ por encima de la caridad y el amor al prójimo; de ahí que en la obra se

⁵³ Es, de hecho, la ferviente oposición de Moro a las intenciones de Enrique VIII de disolver su matrimonio con Catalina de Aragón para casarse con Ana Bolena, abusando así de su separación del catolicismo, la que le cuesta la vida al Lord Canciller por órdenes del Monarca.

experimente constantemente con la idea de los utopenses como gobernantes virtuosos y como súbditos felizmente obedientes en sintonía a ello.

De forma implícita Moro asimila en su *opus magnum* un orden comunitario óptimo para todo ser humano a la isla ficticia de Utopía; entrando en una detallada descripción de cómo sus habitantes, sus gobernantes, sus costumbres, sus leyes, su organización económica e incluso su geografía se unen en la armonía virtuosa propia de un buen-lugar que bien respondería a lo que Aristóteles identifica con la adecuada realización de las disposiciones del hombre en tanto que *zoón politikón*. Adicionalmente, la asimilación se da entre esta república óptima y un lugar intangible. El carácter de no-lugar proviene de que es una isla lejana más allá de todo mapa conocido y situada en un espacio fantástico; sin que por ello sean menos reales las enseñanzas que se pueden derivar de ella. No gratuitamente el emblemático final de la obra reza:

Entretanto, igual que no puedo asentir a todo lo dicho por un hombre, de otra manera, sin discusión, muy erudito y muy sabedor a la vez de las cosas humanas, así confieso fácilmente que hay muchísimas cosas en la república utopense que, a la verdad, en nuestras ciudades, más estaría yo en desear que en esperar. (Moro, 1996, p. 133)

Este pasaje, por un lado, funciona para aclarar que hay costumbres de los utopenses que el propio Moro (al menos a ojos de cualquier autoridad eclesiástica) no suscribe personalmente, aún si puede reconocer su virtud.⁵⁴ Por otro, sirve para externar el deseo del Canciller por ver esta bondad del orden utopense encarnada en el orden realmente existente de la Europa que estaba presenciando el nacimiento del capitalismo mercantilista, con todos

⁵⁴ Especialistas como Poch (1996) han notado que Moro está aludiendo a su (disimulado) desacuerdo con la amplia libertad de credo de los utopenses, siendo que la mayoría de estos profería diversas creencias locales de la isla y no el cristianismo.

los males de origen moral⁵⁵ que esto trajo consigo, aún si admite dificultades para esperar realmente su advenimiento.

La estipulación de esta definición primigenia de utopía no se hace de forma explícita. No está sintetizada en un enunciado claro y distinto como si estuviera escrita en la sección de definiciones de la *Ética* de Spinoza. Vimos con Aristóteles que el *horismos* que cumple de forma satisfactoria con su función idealmente es una *apófansis* bien estructurada y delimitada que expresa el género y la diferencia específica de su objeto, formulando así una categoría clásicamente entendida. No obstante, la primera definición nominal de utopía de la que nos ocupamos aquí, no puede abstraerse de una sola *apófansis* aislada, sino de todo un entramaje de ellas.

El sentido que Moro, de aquí en adelante, imprimirá a la utopía prácticamente está contenido en todo lo que podemos delimitar como la trama de este '*Libro sobre la nueva isla de Utopía*'. De ahí que, como veremos más adelante, una sección considerable de la tradición haya gravitado a una definición de la utopía con base a su existencia como género literario⁵⁶; siendo tal género inaugurado en nombre por el Lord Canciller, pero usualmente aceptado como existente ya desde Platón. Si la definición estipulativa moreana escapa en este aspecto los lineamientos aristotélicos sobre la unicidad del *horismos* en un solo enunciado, ¿qué ocurre con las características de su intención en el sentido revisado con Copi y Sierra?, ¿lo hace también respecto a los lineamientos de las categorías clásicas?

⁵⁵ La codicia, la soberbia, la envidia y la falta de amor al prójimo son constantemente enunciadas por Moro como la fuente auténtica de todo mal social; siendo la miseria, el crimen y la hambruna consecuencias de estos pecados internos y no su causa.

⁵⁶ Esto es, en virtud de su forma frente a concebirla en virtud de su contenido o su función. Esta triple distinción será abordada a más detalle en apartado sobre las definiciones teóricas.

Recordemos que nuestra catalogación del caso de Tomás Moro como una definición estipulativa responde a las ideas de *Introducción a la lógica* de Copi respecto a la clasificación de las definiciones de acuerdo a su función. Sin embargo, este último esquema no es el único a tomar en cuenta; tanto el lógico americano como Sierra aceptan una clasificación adicional, esta vez dada en virtud de la estructura de las definiciones. Aquí ha de insertarse lo abordado en el capítulo anterior sobre la división primaria entre definiciones intensionales y extensionales; posterior a ello cabe pensar qué subclase de definición intensional o extensional opera en la estipulación por parte del autor de *Utopía*. Aquí nuestra postura se decanta a afirmar que hay dos posibles maneras de apreciar la estructura de la peculiar manera en que Moro estipula la relación entre *definiens* y *definiendum* de utopía a través de todo un relato fantástico que entra en detalle sobre qué es eso que se vive colectivamente en aquel ‘mejor-lugar-inexistente’. Por una parte se acopla a una definición de tipo extensional. Hay que pensar que en los capítulos del segundo libro de *Utopía* se nos presenta una descripción ingeniosamente ordenada de diversos ámbitos del orden social virtuoso de esta república. La pluma de Moro, elogiada por el ya mencionado Erasmo y varios de sus contemporáneos, puede disimular el hecho de que quien lee *Utopía* se encuentra, a final de cuentas, frente a un listado de ejecuciones virtuosas del *nomos* de la unidad política de la isla ficticia. Recordemos que una definición extensional puede operar ya sea reportando las partes divisibles de lo que se compone algo individual o reportando los miembros de los que se compone un conjunto⁵⁷. Siguiendo esta línea de razonamiento, la obra de 1516 puede ajustarse a ser una definición extensional que informa de las partes de las que se compone el orden colectivo óptimo de los utopenses. Una visión alternativa de la estructura de la

⁵⁷ Recuérdese cómo Aristóteles ya había notado en su *Física* estas dos vías para concebir las *meré* o partes de un algo.

definición estipulativa moreana consistiría, no ya en el listado de partes del *nomos* utopense, sino en la atención a las tesis repartidas a lo largo de la obra que van configurando implícitamente el contenido de la intensión de eso que es simultáneamente buen-lugar y no-lugar; lo que sería decir que se trata de una definición intensional. Las definiciones intensionales pueden operar desde tres sentidos de intensión: subjetiva, objetiva y convencional. La definición del Canciller, al ser estipulativa, ya se desliga desde el inicio de una intensión convencional, pues el proceso en la tradición bajo el cual se reflexiona lo utópico y se hacen y deshacen convenciones sobre su sentido es posterior históricamente a este momento. Queda así mismo descartada la apelación a una intensión objetiva, pues ello implicaría que las tesis del libro aludieran a la totalidad absoluta de enunciados atribuibles a eso que es una utopía; tarea interminable como puede dar a entender la redacción de este trabajo y de todos aquellos situados en el marco de los estudios utópicos⁵⁸. Por ello es patente que la intensión operante en la estipulación de Moro es subjetiva; sin por ello pretender decir, contra las premisas gadamerianas del primer capítulo, que se dio en un vacío sin la interpelación de la tradición y diversos interlocutores. Que se presente una intensión subjetiva simplemente indica que, en este punto de la historia, la intensión de esta definición como acto discursivo descansa de manera exclusiva en lo que Moro desde sí mismo asocia a lo *eu-topos/ou-topos*.

⁵⁸ Término que comenzó a designar en la década de 1960 al campo académico dedicado al estudio de temas afines a la utopía y el utopismo. Promovido inicialmente en países de habla inglesa, gana popularidad y designa en la actualidad de manera retroactiva a obras anteriores al siglo XX. Se distingue de la categoría del ‘pensamiento utópico’ en que bajo esta última solo cabe situar obras y visiones favorables sobre la utopía o, en casos tales como *Historia del Pensamiento Utópico* de Joyce Hertzler, obras pertenecientes al género literario utópico. Por su parte los estudios utópicos pueden comprender obras con toda clase de posturas sobre la utopía mientras la tengan por objeto de estudio; además de que sus escritos no se asumen como utopías sino como discursos en torno a la utopía.

Ahora bien, respecto a la taxonomía que nos ofrecen Copi y Sierra de las definiciones intensionales de acuerdo a su estructura, el caso moriano puede ser cercano a ser del tipo por género y diferencia. Si bien la república de los utopenses es única en cuanto a las costumbres y organización que la rigen, Moro después de todo la sitúa en la categoría más amplia de las repúblicas; aún si para él es la única que cumple el designio de tal nombre. Rafael Hitlodeo, el personaje que efectúa el relato de la isla dentro de la obra, alude a ella ante sus interlocutores del primer libro como perteneciente al género de las repúblicas del mundo (Moro, 1996, p. 10) antes de pasar a la narración por la que es conocida *Utopía*; será ya trabajo del segundo libro elaborar las diferencias específicas que presenta aquella unidad política y que la determinan como lugar deseable. Los utopenses son imaginados como viviendo completamente insertos en el auténtico ‘asunto público’; sumergidos en un *ethos* de respeto a leyes que son genuinamente justas. Las ramificaciones de esto serán el contenido definitorio que Moro estipula para su complejo *horismos*. Todos los enunciados sobre la religión, la organización doméstica, la distribución del trabajo, la relación con la riqueza, la guerra, el reducido pero justo punitivismo, la efectividad de las leyes y demás cuestiones relatadas por Rafael Hitlodeo van entretejiendo implícitamente la intensión de lo que constituye esa utopía para el Lord Canciller, aún si este no la concibe como un sustantivo común a la manera en que lo hace esta investigación. De todo lo anterior podemos inferir que lo que está operando en la estipulación de Tomás Moro respecto al término ‘utopía’ se comporta, en este sentido, como una categoría clásica.

Ahora bien, si defendemos que Moro define estipulativamente utopía por medio del contenido general de su obra, resultará sensato asumir que todas aquellas obras inspiradas en la estructura de esta también pueden interpretarse como definiciones estipulativas. A pesar

del hecho de que cualquier estipulación de utopía cronológicamente posterior a Moro no constituye el origen del empleo del término en el sentido general de buen-lugar/no-lugar, cada obra de la tradición literaria utópica puede entenderse como la asignación relativamente original de un *definiens* a un *definiendum* por parte de sus autores; reiterando que ha de entenderse el *definiens* no como un único enunciado sino como un conjunto interconectado de estos. Es la trama de los diversos relatos utópicos la que refleja aquello que ha de entenderse por el buen-lugar/no-lugar en cada caso.

De esta forma podemos mencionar de manera no exhaustiva los modelos más representativos de buen-lugar-no-lugar en la tradición literaria Occidental⁵⁹ agrupados en función de su periodo de aparición siguiendo el listado que ofrece Raymond Trousson en su *Historia de la Literatura Utópica* (1979). En los años del siglo XVI posteriores a la *Utopía* de Moro encontramos utopías⁶⁰ como Wolfaria de Eberlin, el Reloj de Príncipes de Guevara, la Abadía de Thélème de Rabelais, el Mundo de los Locos de Doni, la República de Evandria de Zuccolo, la República de los Buenos Espíritus de Stiblin, Cristianopolis de Andreae, la Tierra Austral de Hall, la Nueva Utopía de Burton, la Ciudad del Sol de Campanella y la Nueva Atlántida de Bacon. En el siglo XVII tenemos el Reino de Macaria de Hartlib, Nova Solyma de Gott, Oceana de Harrington, Olbia de Sadler, la continuación de la Nueva Atlántida de Glanvill, las Repúblicas de la Luna de Godwin y Cyrano de Bergerac, el Mundo de las Llamas de Cavendish y Gerania de Barnes. En el Siglo de las Luces podemos situar la

⁵⁹ Aunque, desde luego, no puede negarse la existencia de relatos de este estilo en otras esferas culturales, como *La Ciudad Ideal* de Al-Farabi.

⁶⁰ Se hace referencia aquí al nombre la ciudad, república, nación o territorio ficticios centrales para cada relato en lugar del nombre de cada obra, por lo que se mantendrán sin cursiva. La razón de esto es que, si bien varios de estos modelos de orden social virtuoso están contenidos en una novela del mismo nombre, muchos otros se encuentran relatados al interior de otras obras o compendios. Por ejemplo, Rabelais no posee una obra dedicada íntegramente a narrar una visita a la Abadía de Thélème; la descripción de este espacio es apenas un pasaje de su célebre novela *La muy Horripilante Vida del Gran Gargantúa*.

República de los Gigantes Patagones de Coyer, la Ciudad Global de Saint-Pierre, el Mundo Subterráneo de Holberg, El Dorado de Voltaire, Basilade de Morelly, la Isla de Tamoe del Marqués de Sade, la Paris futurista de Mercier y el Monte Inaccesible de Restif de la Bretonne. En el periodo de 1800 a 1850 tenemos la Ciudad de la Expiación de Ballanche, el Mundo del Tercer Milenio de Souvestre e Icaria de Cabet. De 1850 a 1914 destacan el Mundo del año 7860 de Le Hon, la República Geniocrática de Tarde, el Mundo de la Era de Cristal de Hudson, la Tierra Libre de Grave, Erewhon de Butler, la Columna de César de Donnelly, el Boston Futurista de Bellamy, la Inglaterra del siglo XXII de Morris y Freiland de Hertzka. De 1914 al presente podemos mencionar la Utopía Moderna de Wells, Herland de Perkins, la Estrella de los Nonatos de Werfel, la Sociedad de los Blokken de Bordewik, la Isla de Rossum de Capek y la Tierra del año 5,000,000 de Haldane. Tema ligeramente más controvertido podría ser el de descripciones de *polis* o comunidades reducidas ideales en la Antigüedad. Aquí figurarían desde el cínico Antístenes, maestro de Diógenes, hasta los urbanistas Faleas de Calcedonia e Hipodamo de Mileto, referidos por Aristóteles en el segundo libro de su *Política*; sin pasar por alto a Platón⁶¹ y al comerciante y literato Yámbulo. Aún si es patente que estos personajes operan sin el referente previo del término utopía, es posible considerarlos retroactivamente utopistas o proto-utopistas apelando a la similitud general de las estructuras de sus descripciones a la de Moro; gesto prácticamente compartido por toda la tradición discursiva sobre la utopía, especialmente con Platón (Levitas, 2010, p. 20).

⁶¹ En el caso de Platón queda por discutir en el siguiente capítulo la cuestión de la sinceridad con la que se presenta como ideal la legislación presente en *República* y *Leyes*. Pasa lo mismo con varios otros autores que hemos tratado aquí como utopistas.

En conclusión, si nos restringiéramos a la primera definición estipulativa moriana y atendiéramos a una cuestión estrictamente etimológica para aproximarnos a aclarar hermenéuticamente el sentido de ‘utopía’, sería suficiente recalcar el hecho de que es acuñada por Tomás Moro como neologismo griego: ‘*ou-topos/eu-topos*’, que reemplaza a ‘*Nusquam*’ latino como título de su más reconocible obra y nombre la enigmática isla-estado sobre la que versa el relato. Si, además, la analizáramos sólo dentro de los confines del contenido de la obra misma de Moro, concibiendo un binomio inamovible de título-trama sin salir de él, la cuestión se resolvería en fijarnos cómo -el personaje de Rafael Hitlodeo narra su travesía a ese reluciente ‘no-lugar’ irremediabilmente presentado como ‘lugar-feliz’ por excelencia a los oídos de sus escuchas, quienes no pueden sino asombrarse al comparar nomos tan virtuoso con el azote de las injusticias- que sufre la sociedad descrita en el libro primero. Si permaneciéramos en estos niveles para la presente investigación podríamos concluir, a lo mucho, que la utopía es un caso de deliberación exitosa por parte del Rey Utopo donde un cúmulo de juicios han sido emitidos a los utopenses y se han transmitido hasta el personaje de un Lord Canciller inglés que aprende sobre lo que podría ser deseable para su *polis*.

No obstante, veremos por qué delimitar así nuestros resultados resultaría problemático. Quedarse con un análisis que se acabara en lo estrictamente etimológico evitaría que fuésemos perceptivos de otras dimensiones que atraviesan el término utopía¹⁵; especialmente todos los sentidos posteriormente asociados a ella en la historia y que desbordan ampliamente los confines de esta obra del siglo XVI, los elementos a los que se llama ‘utopía’ rebasan estas dos interpretaciones literales extraídas del empleo del griego por el autor. Adherirse al binomio título-trama que hemos mencionado fallaría, en primer lugar, en atender el cómo debería llamarse entonces a otras obras literarias donde también se

presentan relatos fantásticos sobre viajes a islas donde existen ordenes sociales alternativos y deseables. En segundo lugar, no ilumina el por qué se habla en diversas disciplinas de ‘literatura utópica’ como género, si se está asumiendo que estamos abordando un objeto particular donde se daría la conjunción entre el nombre de la obra y lo que ocurre en ella. En tercer lugar, no explica cómo es que a otros variados productos culturales, fenómenos y autores distintos a Tomás Moro, como el caso del transhumanismo, las comunas anarquistas de los años 70 o las obras de Henri de Saint-Simon, se les ha categorizado como utopías, utópicos o utopistas aun cuando ni siquiera son relatos de viajes fantásticos en un sentido estricto o ni siquiera han escrito una obra de ficción.

A esto sumémosle algo en sumo grado relevante: mantener ambas visiones limitadas, la etimológica y la del binomio título-trama, fallaría el precepto gadameriano con el que hemos lidiado en el apartado anterior, al pretender que ‘utopía’ es una sola obra y que su nombre solo puede entenderse desde sí misma. Las alternativas expuestas están en contraposición a aceptar ‘utopía’ como parte de una tradición con multitud de empleos distintos y a tenerla como una realidad interpretable atravesada por múltiples agentes históricos y sobre la que se debe llegar a un acuerdo, en este caso, en torno al alcance de su definición.

3.1.2. Definiciones lexicológicas de utopía

Una definición lexicológica no posee el mismo carácter propositivo que una definición estipulativa. Mientras que la estipulativa involucra una asociación relativamente libre entre

un *definiens* y un *definiendum*, las definiciones lexicológicas operan siempre determinadas por los sentidos previos de un término, es decir, ya convenidos en cierta comunidad de hablantes. Desde luego que, así como toda realidad histórica, esta convención entre seres lingüísticos está imposibilitada para ser absoluta y definitiva al encontrarse en una constante actualización. El valor hermenéutico de las definiciones de este tipo reside en que se presentan históricamente como un esfuerzo de concatenar en enunciados lo que a fin de cuentas son los juicios previos de una comunidad en torno al sentido de cierta unidad discursiva. Así, la definición lexicológica reúne de la mejor forma que puede todo eso que se interpreta cuando se escucha o lee un término en una época y una esfera cultural delimitadas.

Los casos donde individuos han realizado el esfuerzo lexicológico por concatenar los usos comunes de ‘utopía’, si bien predominan en diccionarios, pueden ser encontrados en fuentes diversas. La aparición de estas publicaciones, como veremos, implicó el paso paulatino de utopía de ser un sustantivo propio a un sustantivo común. De esta forma, la primera definición lexicográfica de utopía en castellano aparece cuando Francisco de Quevedo traduce y publica la obra de Moro en la Córdoba de 1637⁶². Es concretamente en el prólogo a aquella primera edición, titulado *Noticia, Juicio y Recomendación de la Utopia y de Tomas Moro*, donde el poeta español escribe lo siguiente:

La vida mortal de Tomás Moro escribió en nuestra lengua Fernando de Herrera, varón docto y de juicio severo; su segunda vida escribió con su sangre su muerte, coronada de virtuoso martirio; fue su ingenio admirable, su erudición rara, su constancia santa, su vida exemplar, su muerte gloriosa, docto en lengua latina y griega. Celebraronle en su tiempo Erasmo de Roterodamo y Guillelmo Budeo, como se lee en dos cartas suyas, impresas en el texto de esta

⁶² Si bien Gerónimo Antonio de Medinilla había hecho su propia traducción meses antes en 1637, siendo esta propiamente la primera en imprimirse en el Imperio Español, se trata de una versión deliberadamente incompleta y reducida de la obra. Además de centrarse exclusivamente en el segundo libro de *Utopía*, al que le son hechas múltiples intervenciones y adaptaciones, la obra es introducida brevísimamente por el traductor, apenas dejándonos con estas palabras: “Deseé hacer común a toda suerte de gentes lo que en mayor volumen pudiera ser de pocos. El que lo cotejare con el original latino reconocerá el trabajo que me ha costado” (De Medinilla, 1637, p. 1). De ahí que no podamos identificar en esta auténtica primera traducción castellana una definición lexicológica.

Obra: llamóla Utopia, voz griega, cuyo significado es, no hay tal lugar. Vivió en tiempo y Reyno, que le fué forzoso para reprehender el gobierno que padecía, fingir el conveniente. Yo me persuado, que fabricó aquella política contra la tiranía de Ynglaterra, y por eso hizo isla su idea, y juntamente reprehendió los desordenes de los más de los Príncipes de su edad. (Quevedo, 1637, p.2)

Este fragmento del prólogo es notorio por dos cosas. Primero, Quevedo introduce al Lord Canciller ante el lector como un erudito caballero cristiano que, habiendo hecho frente a Enrique XVIII, a todas luces visto como enemigo del catolicismo, llega al martirio y paga con su vida; no sin antes legar una obra que es tanto una reprimenda del orden social injusto y viciado que padeció, como una simulación o ejercicio imaginativo del orden óptimamente conveniente para la vida colectiva humana. Ahora bien, Quevedo también se centra de forma más específica en lo que alude el nombre de la obra, operando así desde el terreno del *horismos*. En este pasaje definitivamente se hace énfasis en la acepción de utopía como ‘no hay tal lugar’, por lo tanto, centrándose en la raíz etimológica ‘*ou-topos*’. El poeta madrileño esboza una recuperación del sentido que previamente Moro ya se había encargado de asimilar a aquel término y lo hace a través de esta definición intensional bastante compacta. Su referencia directa a Moro y sus contemporáneos nos habla de que opera ahí una intensión convencional más que propiamente subjetiva. Así mismo, lo limitado de esta definición hace que se sitúe en la case de las definiciones funcionales o por diferencia específica; pues recordemos en estas los enunciados solo refieren a uno o varios rasgos peculiares de lo que está siendo definido sin presentar el género más amplio de cosas al que pertenece.

Si bien el esfuerzo lexicológico de Quevedo pone la utopía bajo una luz favorable, sobre todo por el acto de virtud cristiana que implicó la redacción de la obra, esto no ocurrirá de la misma manera con definiciones lexicológicas posteriores. Durante más de tres siglos después de su surgimiento la utopía siguió siendo asimilada como el nombre propio ‘Utopía’,

que en ocasiones servía para un realizar un símil. Las elites cultas que conocían el referente de Moro comenzaban a interpretarla como algo de imposible realización, aunque tal vez excelente como concepción ideal. Especialistas como Juan Pro (2018, p. 8) han resaltado el hecho de que ‘utopía’ es empleada como sustantivo común por primera vez en el idioma francés con Rabelais. Tras ello, el término se integra en el vocabulario político del siglo XVIII en diversos idiomas; designa el plan de un gobierno imaginario, frecuentemente asociado a la imagen de la *polis* de la *República* de Platón.

Solo a partir de la década de 1820 se empezó a usar también en castellano como sustantivo común de significado afín al nombre propio. A lo largo del siglo XIX se esbozan nuevamente definiciones lexicológicas que buscan afianzar el empleo que los hablantes le habían dado hasta ese momento. Aquí se insertarían casos como el de Eduardo Chao en su *Diccionario enciclopédico de la lengua española: con todas las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y las Américas españolas, en el lenguaje común antiguo y moderno* de 1872 donde, por una lado, se nos define utopía de la siguiente manera: “Se dice de cualquier idea que es aceptable en teoría, aunque imposible de realizar”(p. 1263) y, por otro, se nos define utopista como “Aquel que formula o sostiene ideas y pensamientos, al parecer irrealizables” (p. 1263). También cabe traer a colación la definición de Rafael María de Baralt en el *Diccionario de galicismos: o sea de las voces, locuciones y frases de la lengua francesa que se han introducido en el habla castellana moderna* (1855), donde utopía es un “Sistema que principalmente se funda en lucubraciones sin fundamento real en la historia, en las costumbres, o en las propensiones humanas, si bien formadas con el buen deseo de mejorar la condición del hombre y el estado de los pueblos”. Así mismo, en la 11ª edición del *Diccionario Usual de la Lengua Castellana* de la Real Academia Española (1869) se

incluye la definición de utopía como “Plan, proyecto, sistema o doctrina que halaga en teoría, pero cuya práctica es imposible”. Al estar plasmadas estas definiciones propiamente en diccionarios estas se alinean a la catalogación copiana de definiciones por género y diferencia, siendo su intensión claramente convencional. Si bien este es el caso respecto a su estructura, también pueden observarse en estos tres casos al menos dos grandes desarrollos respecto a la definición operante en Quevedo en términos de su contenido.

Primero, es notorio que se consolida un sentido que devendrá despectivo en el uso coloquial ya en nuestros días. Tanto Chao como De Baralt y la Real Academia Española ofrecen una catalogación de la utopía como algo ilusorio, de difícil o imposible realización⁶³. La definición de Chao y de la RAE resultan casi idénticas en la forma en que postulan lo irrealizable a manera de la diferencia específica de utopía. En el *Diccionario usual de la lengua castellana* encontramos una variedad mayor de géneros para el *horismos* en la forma de ‘plan, proyecto, sistema o doctrina’ a diferencia de proponer, como hace Chao, la utopía como simple ‘idea’. Ahora bien, el *Diccionario de Galicismos* ahonda en el carácter de inadecuación a lo real: este es resultado de pasar por alto la historia, costumbres o propensiones que rigen al ser humano. Por lo tanto, el utópico idearía sistemas que nunca podrán rendir cuentas a los seres que busca beneficiar, pues se asume que estos poseen una virtud o bondad general mayor a la que realmente ejercen. Más allá de las variaciones que guardan entre sí, estas tres fuentes castellanas reflejan bien el momento histórico de la España del siglo XIX donde las ideas socialistas comienzan a adquirir fuerza y organización, provocando una intensa reacción por parte de sectores conservadores de la sociedad que no

⁶³ En el próximo apartado, dedicado a las definiciones teóricas de utopía, profundizaremos en cómo el hecho de que se comenzara a asimilar este término a algo irrealizable está íntimamente relacionado con la historia del socialismo, pues la expansión y reacción ante este último resultaría en el surgimiento de una suerte de binomio retórico en la forma de la ‘utopía socialista’ y el ‘socialismo utópico’.

tardarían en usar el calificativo de ‘utópico’ para atacar aquellos proyectos de crítica social y emancipación (Pro, 2018, p. 8). Esta asociación acusadora se hará más patente cuando abordemos definiciones teóricas y persuasivas, pero por lo pronto sirva este dato para explicar en parte la razón por la que estas definiciones lexicológicas, que uno podría pensar más imparciales, se decantan por dejar implícitos juicios de valor sobre la utopía cuyos efectos se solidificarán en la recepción de este término en el presente.

El segundo desarrollo de estas definiciones en castellano consiste en la consolidación de otro de los sentidos imprescindibles para la utopía, en particular desde el campo de los llamados ‘estudios utópicos’, a saber: la utopía como plan, proyecto, programa o idea de lo deseable. Es esta segunda noción, menos sombría que la simple irrealización, la que creará las condiciones a futuro para que lo utópico deje de ser pensado solo en términos un lugar lejano-inexistente, como Moro había dado a imaginar con el nombre para su obra original, y pueda concebirse como existente en un tiempo-futuro. A pesar de que, como vimos, estas fuentes hispanas usan el calificativo de ‘irrealizable’, también admiten la aceptabilidad o atractivo genuino de las ideas o sistemas derivados de una utopía. De Baralt da el paso ulterior de afirmar que aquellas se idean con el deseo de la mejora de la condición humana y el estado de los pueblos. Esta modesta concesión a la utopía será tomada y expandida por los utopistas a partir de este siglo XIX para formular que, ya que la utopía implica pensar en algo realmente deseable para la condición humana y su vida en colectividad, es prudente o incluso imperativo tomar acción para llegar a su realización; incluso si no es una realización total y la utopía es tomada más como una guía general o una fuerza de inspiración para el cambio. De esta forma la utopía podrá apreciarse, contra el diagnóstico de los que la toman por imposible, como un plan a llevar a cabo a través la acción en el tiempo, pactándose así como

un orden que aún no existe pero que con esfuerzo, paciencia, diligencia, esperanza, inteligencia, bondad y, en varios casos, violencia puede llegar a ser.

En cuanto a definiciones lexicológicas más contemporáneas es curiosa la gran similitud que guardan respecto a los tres ejemplos del siglo XIX. La Real Academia Española, pero ahora en su 23ª edición del *Diccionario de la lengua española* publicada en el 2014, ofrece dos acepciones de utopía. La primera como “Plan, proyecto, doctrina o sistema ideales que parecen de muy difícil realización” y la segunda como “Representación imaginativa de una sociedad futura de características favorecedoras del bien humano”. Como puede observarse la RAE ha mantenido intacto su listado de géneros al que pertenece la utopía desde 1869, siendo esta ya sea un plan, un proyecto, una doctrina o un sistema. A estos se les agrega el adjetivo ‘ideal’, remarcando una vez más el carácter de irrealidad. La segunda acepción resulta un poco más interesante al reflejar también el sentido temporal aportado por los utopistas, es decir, aquel que asocia utopía a algo imaginado o planificado en el futuro para efectos de la mejora de la condición del ser humano. Por su parte, el diccionario virtual *Larousse* en lengua francesa propone también dos acepciones. Utopía aparece definida como “Construcción imaginaria y rigurosa de una sociedad, que constituye, en relación con quien la realiza, un ideal o un contra-ideal” y como “Proyecto cuya realización es imposible, concepción imaginaria”. Aquí la segunda acepción, incluso viniendo de una fuente no castellana, cumple la norma de Chao y sus contemporáneos y directamente resalta la imposibilidad de realizar cualquier proyecto utópico. La primera acepción sitúa la utopía fundamentalmente como una construcción imaginaria. Añade entonces el adjetivo ‘rigurosa’, creando el requerimiento de un cierto nivel de detalle o reflexión que probablemente dejaría

fuera de las utopías a ciertos casos dudosos como los poemas antiguos⁶⁴ que describen espacios idílicos de abundancia natural. Adicionalmente, el diccionario *Larousse* roza levemente en esta descripción un tópico indispensable en las discusiones en torno a la utopía: su relación con la distopía, las utopías corruptas y, en general, las utopías que son usadas para encarnar ‘contra-ideales’. Esta otra cara de utopismo fue explorada en la obra de autores como Huxley, Orwell, Bradbury y muchos otros a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. Si bien ahora mismo no cabe ahondar en tan extenso tema⁶⁵, es remarcable cómo concepciones más escépticas y críticas respecto a lo utópico también han dejado su influencia en la tradición de este término al grado de merecer una alusión, aunque breve y sutil, en fuentes las fuentes lexicológicas de nuestros días.

3.1.3. Definiciones teóricas de utopía

Para el caso del término utopía en ciertas ocasiones puede ser difusa la línea divisoria entre las definiciones teóricas y las aclaratorias. Esto debido a que una parte importante de los desarrollos teóricos en torno a la utopía se avocan, precisamente, a realizar trabajos de catalogación de las diversas configuraciones de lo utópico, como en el caso de obras como *Utopía: contribución al estudio de un concepto* de Graciela Fernández o *The concept of Utopia* de Ruth Levitas. Sin embargo, será más fructífero abordar propuestas de este tipo en el apartado siguiente para centrarnos aquí en aquellas producciones teóricas sobre la utopía cuyo objetivo no sea primordialmente clasificatorio y, por tanto, no operen explícita o

⁶⁴ Estos casos se abordarán a detalle en apartados posteriores.

⁶⁵ La contraposición entre lo utópico y lo distópico es explorada en el apartado sobre desacuerdos en torno a la utopía.

implícitamente como una definición aclaratoria. Incluso con esta restricción parcial el reino de las definiciones teóricas sobre el término presenta una gran amplitud, por lo que convendrá efectuar el análisis priorizando los casos más representativos.

¿Cuáles son históricamente las primeras definiciones teóricas sobre utopía? Para responder esto cabría preguntar antes qué sería razonable aceptar como un ejemplo de definición teórica en torno a este término. Nos decantamos a aceptar que podemos interpretar esta como todo aquel desarrollo discursivo dado en la tradición desde cierto cuerpo de conocimientos disciplinares en sentido amplio: artísticos, académicos, ingenieriles, etcétera. De esta forma no sólo se incluyen discursos, tematizaciones, abordajes o teorizaciones surgidos de la filosofía, sino también aquellos que vienen de la historia, el periodismo, la teoría literaria, la sociología, la arquitectura, el urbanismo o la teoría política. Establecido lo anterior, recordemos que se ha defendido en el apartado dedicado a las definiciones estipulativas de utopía que todas aquellas obras que podemos asociar con el género literario utópico⁶⁶ pueden ser interpretadas más como estipulaciones que como desarrollos teóricos propiamente dichos. Esto, desde luego, parte de la distinción que se hará entre obras que son utopías y obras que discursan sobre la utopía⁶⁷. Ahora bien, cabría preguntar ¿cuándo comienzan a surgir obras del segundo tipo?

Los primeros tratados que abordan de forma sistemática o por lo menos detallada la utopía comienzan a aparecer a inicios del siglo XIX. Su tematización en esta época está

⁶⁶ Es decir, entendiendo la utopía en tanto género literario; enmarcando así libros como *Utopía* de Tomás Moro, *La Ciudad del Sol* de Campanella y *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon, entre muchos otros.

⁶⁷ No por ello aseverando que lo utópico se reduzca, a fin de cuentas, solo a obras escritas. En apartados posteriores se abordará cómo diferentes clases de cosas como comunidades experimentales, movimientos sociales u obras artísticas no escritas también pueden, bajo cierta acepción, ser consideradas ya sea utopías o elaboraciones sobre lo utópico.

principalmente motivada por analizar la relación de la utopía con el socialismo, que comenzó a expandirse de forma substancial y ganar tanto adeptos como opositores (Pro, 2018, p. 6). Es en la tercera década de este siglo que precisamente se comienza a designar con el término ‘socialismo’ a las ideas de todos aquellos teóricos y activistas preocupados por la ‘cuestión social’ desde un punto de vista crítico hacia el orden económico capitalista y al orden sociopolítico liberal que había ganado hegemonía en Occidente tras el triunfo de las revoluciones en Europa y América. Ya desde 1787 podemos apreciar en una carta del teórico político François-Noël Babeuf, uno de los precursores indiscutidos del socialismo, un ambiente intelectual preocupado por cuestiones de fuertes tintes utópicos, como en qué medida sería asequible la igualdad perfecta en una sociedad:

¿Cuál sería el estado de un pueblo cuyas instituciones fuesen tales que reinara indistintamente entre cada uno de sus miembros individuales la más perfecta igualdad; que el suelo que habitara no fuese de nadie, sino que perteneciera a todos; en definitiva, que todo fuese común, hasta el producto de todos los tipos de industrias? ¿Serían autorizadas tales instituciones por la ley natural? ¿Sería posible que esta sociedad subsistiese, e incluso que fuesen practicables los medios para conseguir una distribución absolutamente igual? (1984, p. 256-258)

Justamente estas interrogantes ligadas a la deseabilidad y viabilidad de modos de vida colectivos en armonía con ideales ilustrados como la libertad, la reforma racional de las instituciones o la igualdad son las que nos dan indicios de la importancia que supone la utopía para la discusión política en este punto de la Modernidad. La conjugación teórica entre utopía y socialismo dio como resultado tres grandes posturas. Por un lado estuvieron quienes veían en la utopía un auténtico motor para la liberación humana de las cadenas cimentadas en la explotación, la desigualdad, la humillación y la injusticia; no solo reivindicando en espíritu las obras utópicas del pasado sino instando a teorizar un mundo mejor para aquel presente. Por otro, tenemos a los que, enemistados por diversas razones con el socialismo,

instrumentalizaron el aspecto irrealizable, inviable o hasta engañoso de la utopía para atacar y desprestigiar los movimientos políticos que surgieron de aquel. Por último, podemos identificar a aquellos que promueven un escepticismo y rechazo respecto a la utopía siendo ellos mismos socialistas, es decir, niegan que esta pueda funcionar para generar un programa tangible de emancipación de las clases desfavorecidas o afirman que directamente es un detrimento para esta causa.

Los pertenecientes al primer grupo fueron nombrados por primera vez como ‘socialistas utópicos’ por Adolphe-Jerôme Blanqui en su *Historia de la Economía Política en Europa* de 1837, nombre retomado de manera célebre por Marx y Engels (1848). Aquí podemos situar a teóricos socialistas como Henri de Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourier, Étienne Cabet⁶⁸, Flora Tristán y Wilhelm Weitling. A pesar de las grandes diferencias que guardan entre sí las propuestas de estos autores, la etiqueta de Blanqui provee un panorama que relaciona acertadamente sus concepciones alrededor del abordaje utópico de los problemas de la sociedad capitalista decimonónica. Todos ellos construyen un modelo alternativo de vida colectiva, incluso cuando difieren en los motivos y medios para su advenimiento. Este modelo, no obstante, no está estructurado a la manera de las obras que anteriormente hemos entendido como suscritas a una definición estipulativa. En sus visiones también quedan resueltos los problemas que respectivamente identifican como producto de la disarmonía, la desigualdad, la improductividad, las costumbres viciadas, las leyes injustas, la dinámica entre clases sociales, la moralidad conservadora, la explotación o incluso la naturaleza, pero esta resolución no aparece como ya existente en cierto espacio y tiempo

⁶⁸ Cabet probablemente es el único de esta agrupación que puede situarse también en el marco de la una definición estipulativa, pues además de reconocerse sus tratados políticos es célebre por su obra *La Nueva Icaria*, perteneciendo esta a lo que entendemos como género literario utópico. Como veremos, es precisamente el prólogo de esta obra el que contiene buena parte de sus ideas teóricas.

ficticios como en la *Utopía* de Moro. Los socialistas utópicos, en general, hacen uso de estructuras como el tratado político y el manifiesto, lo que hace que su concepción de utopía se incline decisivamente al reino de la discursividad teórica en el sentido manejado en este apartado. Analicemos ahora qué contenido otorga cada uno.

Saint-Simon, Owen, Fourier y Cabet, a diferencia de Tristán, Weitling y otros socialistas posteriores, no conciben la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado como la justificación primordial para dotar de una definición teórica a la utopía, así como tampoco verán en la revolución violenta el medio para llevar a la realidad aquellos contenidos teóricos. Saint-Simon construye su aporte de sentido al término primordialmente en su obra *El Nuevo Cristianismo* de 1825, donde, como sugiere el título, esboza un modelo de reforma a la religión cristiana que la habilita para satisfacer las necesidades de emancipación y progreso tanto de la burguesía industrial como del proletariado. Lo anterior haría frente a los vestigios del orden feudal encarnados en la nobleza, el clero, el ejército y la casta jurídica. Como afirma el pensador:

En el Nuevo Cristianismo, toda la moral será deducida directamente de este principio: los hombres deben comportarse como hermanos los unos con los otros; y este principio, que pertenece al Cristianismo primitivo, experimentará una transfiguración tras la que se presentará hoy como la meta de todos los trabajos religiosos. Ese principio regenerado se presentará de la manera siguiente: La religión debe dirigir a la sociedad hacia el gran objetivo de la mejora más rápida posible de la clase más pobre. (1825, p. 3-4)

De aquí tenemos que esta nueva religión racional sería la columna vertebral de un programa más amplio para la transformación virtuosa de la sociedad, donde los grandes propietarios colaborarán con sus obreros y se servirán de la tecnología en pos del bienestar generalizado. Así, lo que Saint-Simon asimila teóricamente a la utopía, a aquel buen-lugar devenido orden

ideal, es un estado tecnocrático capaz de resolver tanto el hambre de los desfavorecidos como las restricciones que el viejo orden impone a los burgueses y los hombres de ciencia.

En el caso de Robert Owen la utopía construida teóricamente pretende ser una respuesta a la falta de cohesión y empatía entre los trabajadores del mundo. Su solución para los problemas derivados de esto: la pobreza, la explotación, el estancamiento tecnocientífico, etc., es de carácter decididamente cooperativista frente a posturas individualistas, es decir, contempla la cooperación entre unidades organizacionales de varios tamaños en la sociedad como una alternativa superior a la competencia estéril entre individuos. Estas unidades, al construirse colectivamente a través de mecanismos como asambleas sindicales, funcionarían a su vez como pequeñas utopías. El contenido impreso para el *definiendum* consiste en una sociedad nueva donde los trabajadores se han organizado para crear cooperativas con un grado tal de eficiencia y justicia que no solo dejaría obsoletas a las industrias convencionales, sino que también serviría de ejemplo e inspiración para el resto de la humanidad que voluntariamente adoptaría este orden virtuoso. Tales unidades organizacionales cooperativas descansarían en principios como el apoyo mutuo, la responsabilidad, la democracia directa, la igualdad en deberes y derechos, la distribución equitativa de la riqueza y la solidaridad generalizada. La definición owenista también destaca por su valoración de la educación como catalizadora de la transformación de la vida comunitaria, pues asume que esta es esencial para generar el ambiente propicio para la formación de personas sanas, racionales y empáticas. Así, al servirse de lo que Owen tomaba por una capacidad ilimitada de la razón, la sociedad podría asimilar aquella teorización utópica y en palabras del pensador “[...] podría existir sin delitos, sin pobreza, con una condición sanitaria mejor, sin ser infeliz o estar afligida por penas, y con una felicidad centuplicada.” (1976, p. 236). Owen propone una

confianza tal en los modelos de organización como el suyo que llega a afirmar que “[...] ningún obstáculo, aparte de la ignorancia, se opone a ello en la actualidad, ni impide que tal estado social se convierta en universal.” (1976, p. 236).

Charles Fourier sintetiza un *horismos* de utopía que la posiciona como un remedio para los males de la moral cristiana, el nihilismo, la ineficiencia económica del capitalismo, el conservadurismo, el orden familiar monogámico tradicional y la represión de las pasiones. En obras como *El Nuevo Mundo Industrial y Societario* de 1829 Fourier llegará a la conclusión de que, si ha de pensarse tal cosa como un orden ideal para la vida colectiva, este no solo habrá de ocuparse de las carencias económicas y materiales de la humanidad, sino que habrá de atender también los deseos humanos en un sentido más amplio; la búsqueda de cultivo espiritual y de placer. En el sistema de Fourier el desenvolvimiento de las actividades productivas como la industria, la artesanía o la agricultura se llevarían a cabo de manera eficiente y justa con la liberación de la pasión de sus reprimidas fundamentadas en la moralidad conservadora. A esta teoría bautiza como “labor atractiva” (1989, p. 43). Esta consiste en asumir que si al conjunto de individuos que componen la colectividad se les permite realizar libremente sus inclinaciones y deseos aquello resultaría en un estado de armonía que sería reflejado en el bienestar generalizado en todo ámbito social. Parte de la satisfacción pasional humana implica la libre asociación, pues aquello revierte el azar con el que naturalmente alguien queda relacionado en su vida con su nacimiento en el seno de una familia. Fourier envisions, frente a la organización de la sociedad en familias nucleares de seno cristiano, la unidad del ‘falansterio’. Cada uno de estos estaría constituido de 400 familias o unos 1600 individuos voluntariamente congregados, incluyendo a personas de toda raza, nivel de solvencia, sexo, inclinación sexo-afectiva y religión. Cada habitante recibiría

una retribución exacta correspondiente a lo que aporta, cumpliendo una función asignada según sus facultades, pero flexible según sus preferencias. El resultado buscado es la satisfacción de las necesidades básicas para el mantenimiento de la vida, pero también de las necesidades del placer y los sentidos. A fin de cuentas, Fourier teoriza un orden colectivo donde cada persona, actividad y objeto tiene su lugar y su papel, y donde cualquier inclinación subjetiva está prevista.

La teoría de Étienne Cabet respecto a la utopía puede encontrarse tanto en el prólogo de su célebre *Viaje por Icaria* como en la tercera parte de esta obra de 1842. Este pensador francés comienza su libro aseverando que:

Si consideramos las riquezas de que ha colmado al género humano la naturaleza bienhechora, y la inteligencia o la razón con que le ha dotado para servirle de instrumento y de guía, es imposible admitir que el hombre esté destinado a ser infeliz sobre la tierra; y sí, por otra parte, vemos que es esencialmente asociable, y por consiguiente simpático y afectuoso, tampoco podremos admitir que sea naturalmente malo. (1848, p. 6)

Estas líneas reflejan bien al menos dos de sus desarrollos teóricos más relevantes. Primero, se destaca la importancia fundamental de pensar utopías sirviéndose del hecho de que el género humano no está condenado a la infelicidad, sino por lo contrario está dotado de una inteligencia que le funciona de instrumento y guía para hacerse de una existencia deseable. Segundo, justifica la viabilidad de la realización de la utopía en el mundo al afirmar la bondad natural de los hombres, sin la cual todo quedaría en quimeras estériles por la incapacidad para la cooperación y la empatía duraderas. Si bien el ser humano tiene estos factores a su favor, a lo largo de la historia se ha visto sumido en la miseria primordialmente debido a la desigualdad producto de la mala organización de su vida política. La solución a ello se encuentra en un programa que Cabet caracteriza de esta forma:

La doctrina, pues, de la igualdad y de la fraternidad o de la democracia es, en nuestros días, la conquista intelectual de la humanidad: la realización de esta doctrina es el fin a que se dirigen todos los esfuerzos, todas las luchas y todos los combates sobre la tierra. Mas al penetrar seria y ardientemente en la cuestión de saber cómo podría la sociedad organizarse en democracia, es decir, sobre las bases de la igualdad y de la fraternidad, se llega a conocer que esta organización exige y trae consigo necesariamente la comunidad de bienes. (1848, p. 7)

Es así como quedan ligados en este caso los anhelos ilustrados de igualdad, fraternidad y democracia con el medio para obtenerlos encarnado en la noción de comunidad de bienes.

A diferencia de socialistas utópicos hasta ahora tratados, Flora Tristán y Wilhelm Weitling descartan puntos como la transición pacífica de la sociedad de su estado realmente existente en forma de capitalismo industrial a un modo de organización comunista, la cooperación entre capitalistas y obreros y el objetivo de liberar a toda la humanidad con su doctrina, pues concebirán al proletariado como el verdadero sujeto de liberación. El contenido asimilado a la utopía incluirá en ambos casos un programa revolucionario a un gran nivel de detalle. La obra más representativa de los esfuerzos teóricos de Weitling alrededor la utopía es *La humanidad tal como está y como debería estar*, donde esboza un sistema arquetípico para la concientización del proletariado mundial sobre la opresión que lo atraviesa y las medidas revolucionarias que ha de tomar para liberarse. Una vez que los trabajadores se hicieran del poder, logro que para el socialista alemán requeriría entre otras cosas de un ejército de unos 40,000 exconvictos armados (1838, p. 44), correspondería el surgimiento de un orden que elimine la propiedad privada; una comunidad inocente, de bienes comunes, fraternidad y armonía social inspirada en el cristianismo primitivo y las ideas mesiánicas de grupos revolucionarios como los Anabaptistas de Münster del siglo XVI. Tristán por su parte propone en *Unión Obrera* de 1843 todo un “Plan de unión universal de los obreros y obreras” (2018, p. 81) minuciosamente dividido en ámbitos como la formación

de las uniones de solidaridad entre trabajadores, la operación de estas uniones desde un punto de vista material, las operaciones desde un punto de vista intelectual, el empleo de sus fondos, la construcción de unidades organizativas que bautiza como ‘palacios’, las condiciones para la admisión de residentes a estos palacios y la división del trabajo en su interior, las reformas a la educación necesarias para dar nacimiento a la nueva sociedad y las medidas que han de tomarse para defender la revolución.

Estos pensadores veían la causa socialista como algo que cabía conjugar teóricamente⁶⁹ con la utopía para su beneficio y realización; lo que incluía tener un programa reformista o revolucionario claramente delimitado que movilizara a las masas para actuar en pos de su propia liberación. A pesar de que estos socialistas utópicos lograron ganar cierto terreno modesto, no se hicieron esperar fuertes críticas provenientes tanto de sectores socialistas como adversos al socialismo. Estas críticas incluyeron sus propias definiciones donde utopía y socialismo quedan ligados, ya no de forma complementaria, útil o virtuosa, sino de manera claramente despectiva, ineficiente o directamente monstruosa y. Cabe decir que en este contexto las definiciones por parte de sectores conservadores, liberales y en general antisocialistas gravitan más hacia la definición persuasiva⁷⁰; mientras que las definiciones de socialistas antiutópicos, si bien poseen componentes retóricos, son de orden más teórico.

Si las definiciones de utopía de los opositores al socialismo engloban el binomio de ‘utopía socialista’, las definiciones por parte de socialistas como Marx y Engels estarán atravesadas por el binomio ‘socialismo utópico’. Es con ese nombre que los autores del

⁶⁹ Aunque desde luego también prácticamente.

⁷⁰ De ahí que en esta investigación su tratamiento se deje al apartado correspondiente a definiciones persuasivas.

Manifiesto del Partido Comunista se refieren críticamente al pensamiento de Saint-Simon, Owen y Fourier en el tercer capítulo de esa obra. Marx y Engels defienden que “La importancia del socialismo y comunismo crítico-utópico es inversamente proporcional al desarrollo histórico [...]. Sueñan todavía en la realización, a modo de ensayo, de sus utopías sociales [...]” (2001. p. 82). El argumento operante tanto en el *Manifiesto* como en el texto de Engels *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico* estriba en relacionar el término ‘utopía’ a las ideas de todos aquellos personajes preocupados por la crítica a las injusticias del modo de producción capitalista, pero de manera ingenua; tomando sus programas de reforma social como modelos bienintencionados, pero en última instancia burgueses, condenados al fracaso, mal enfocados, imprácticos e ingenuos. ‘Socialismo utópico’ pasa a ser un término con una marcada carga peyorativa que implica lo anticuado e inútil que sería intentar emplear la utopía como catalizador de las fuerzas de transformación emancipatoria. El pensar en esos ‘buenos lugares que aún no llegan’ es visto como un proyecto meramente imaginativo que disipa las tensiones entre el proletariado y sus opresores y retrasa la revolución. Esta etiqueta, desde luego, también funciona para destacar por contraste el carácter ‘científico’ que el socialismo marxista pretendía mantener; su objetivo, a diferencia de los utópicos, era el estudio de las leyes que rigen el devenir histórico y no el estudio de cuáles serían las formas ideales de existencia para el orden que rige la vida humana en comunidad.

Después de Marx y Engels la utopía no volvería a ser tratada teóricamente con gran detenimiento ni a gran escala hasta la década de 1930, aunque existen algunos textos intermedios de gran influencia. Ruth Levitas esboza en *The Concept of Utopia* una catalogación de los tres tipos más frecuentes de producciones teóricas sobre la utopía a partir

de finales del siglo XIX hasta el presente en virtud de su estructura y objetivo general. Así mismo, es importante notar que Levitas defiende que las definiciones de utopía operantes en todas las obras dentro de este periodo de producción teórica pueden ser clasificadas en definiciones por forma, definiciones por contenido y definiciones por función (2010. p. 36); suscribiendo las obras a continuación analizadas una o dos de estas clases de definición habitualmente. Estas dos divisiones de las formas en que estos pensadores delimitan su objeto de estudio y estructuran su reflexión resultará sumamente reveladora a efectos de nutrir el panorama de discursos en el contexto del campo de los ‘estudios utópicos’ que se consolida en aquellos años. Será provechoso tener ambas en cuenta para comprender los rasgos compartidos y las diferencias que presentan estos tratamientos teóricos más contemporáneos de la utopía.

El primer tipo de estructura general considerado por Levitas consiste en bibliografía dedicada a tratar el complejo de tema de las definiciones adecuadas e inadecuadas de utopía. El segundo comprende una serie de trabajos encargados de argumentar en torno a un punto específico acerca de ellas. El tercer tipo está compuesto de lo que Levitas entiende como ‘estudios extendidos’ o ‘*extended studies*’ (2010, p. 12). Hemos adelantado ya que aquellos textos que versan primordialmente sobre clarificaciones de acepciones del término utopía o discusiones sobre su polisemia serán objeto del apartado dedicado a las definiciones aclarativas, por lo que aquí cabe centrarse en las dos últimas.

En la segunda clase propuesta por Levitas, es decir, en los textos dedicados a argumentar respecto a un punto específico sobre la utopía podemos situar obras como *Utopías* de Mortiz Kaufmann de 1879, *La Historia de las Utopías* de Lewis Mumford de 1922, *Historia del Pensamiento Utópico* de Joyce Hertzler de 1923, *Utopías Antiguas y*

Nuevas de Harry Ross de 1938, *Viaje por Utopía* de Marie Berneri de 1950, *Caminos de Utopía* de Martin Buber de 1950, *La Utopía Inglesa* de Arthur Morton de 1952, *Socialismo: La Utopía Activa* de Zygmunt Bauman de 1976, *La Política de Utopía* de Barbara Goodwin de 1982, *Utopías Ecológicas* de Marius de Geus de 1999 y *Utopismo: Una Breve Introducción* de Lyman Tower Sargent del 2010. A pesar de su diversidad estas obras poseen formas de disponer la argumentación que resultan similares. Habitualmente los autores mencionados efectúan un análisis de uno o varios ejemplos de obras literarias, tratados políticos, comunidades intencionales⁷¹ o fenómenos culturales que consideran ‘utopías’ en orden cronológico con el fin de sustentar una tesis. Esta idea está generalmente alineada a algún tópico común de discusión en el campo de los mencionados estudios utópicos o ‘utopian studies’; puede ser acerca de algún problema que la tradición utópica buscó solucionar, sobre algún aspecto específico del orden social imaginado como la educación o la comunidad de bienes, sobre el riesgo o provecho que supone determinada lectura de las utopías, la relación entre cierto hecho histórico y la crítica que realiza cierta utopía, etcétera. Esta estructura cronológica pero dispuesta en última instancia a defender cierto argumento hace que Levitas también emplee el calificativo ‘*daisy-chain*⁷² *approach*’ para referirse a esta sección de los estudios utópicos.

⁷¹ El término ‘comunidad intencional’ o ‘*intentional community*’ surge en la década de 1960 para designar a cualquier grupo de personas que ha elegido vivir en determinado inmueble o parcela de territorio bajo una forma de organización colectiva voluntariamente aceptada para todos los miembros y delimitada claramente en su operación (Andersen, 1993). Habitualmente se trata de grupos congregados por ideales de índole filosófico, religioso o político. Aspectos como la organización laboral o la aceptación de nuevos habitantes están siempre bajo el control compartido de la comunidad. Su posible consideración como utopías será abordada por nuestra parte en el siguiente capítulo.

⁷² En inglés ‘*daisy chain*’ o ‘cadena margarita’ hace referencia a un esquema de cableado en la ingeniería eléctrica donde se tiene una sucesión de enlaces donde un punto ‘A’ se conecta a un punto ‘B’, el ‘B’ se conecta al ‘C’ y así sucesivamente sin formar una red que interconecte los puntos fuera de su orden lineal.

Así, habrá entre estos pensadores quienes recurren a definir teóricamente la utopía de forma exclusiva por su forma, lo que suele equivaler a que sea asumida como ‘relato’, ‘imagen’ o ‘narración’ de un orden social perfecto. Ross, Berneri y Sargent comparten esta visión, aunque Sargent va un paso más allá y añade las comunidades experimentales inspiradas en ideales utópicos como una forma, alterativa a la textual, igualmente representativa (Fenell, 2011, p. 21). Mumford, Bauman y De Geus por su parte se centran solo en la función de la utopía. Esta será la posibilidad de repensar la aplicación del socialismo para Bauman (Jacobsen, 2006, p. 5) y repensar las formas en que la humanidad puede desarrollarse sana y plenamente en relación al medio ambiente para De Geus (Graybosch, 1999, p. 2). Mumford teoriza dos clases de utopía: una dañina en tanto que meramente ilusoria o ‘de escape’ y otra útil para la transformación social o ‘de reconstrucción’, cada una con su respectiva función (2013, p. 26). Hertzler, Morton y Goodwin definen la utopía tanto por cierta forma como por cierta función, ligando ambas en su argumentación. Hertzler y Goodwin siguen un esquema parecido donde la utopía es una imagen de orden colectivo deseable que puede transformarse en una auténtica teoría política, incluso superior a otras, siempre que cumpla con ciertos requisitos como darle valor a la voluntad humana, tener proyectos realistas sustentados en la ciencia y abarcar en su óptica tantos aspectos de la vida comunitaria como sea posible (Levitas, 2010, p. 25). Morton destaca por tener una postura más flexible: su forma o ‘imagen’ incluye también tópicos del folklóre encarnados en poemas como la *Tierra de Jauja*⁷³ y su función no se queda en la mera

⁷³ La ‘Tierra de Jauja’ o, en inglés, ‘Land of Cockaygne’ hace alusión a una tierra mítica presente en el folklóre medieval europeo a partir de mediados del siglo XIV. El poema *The Land of Cockaygne* escrito en un dialecto irlandés del inglés medio, es la primera referencia conocida a este mito. El poema relata satíricamente la vida de un grupo de mojes que habitan en una tierra ficticia llena de placeres, abundantes recursos y libertad respecto a las convenciones sociales medievales.

utilidad pragmática y calculada para la transformación hipotética de la sociedad, sino que se contenta con la expresión genuina de los deseos más básicos de una vida mejor (Levitas, 2010, p. 27). Kaufmann y Buber son los únicos en esta lista en desarrollar una definición por contenido, aunque en ambos casos esta se combina con otra clase. Kaufmann, en el fondo escéptico de las consideraciones ideales frente a las prácticas, tiene a la obra de Moro como el arquetipo de toda utopía, piensa esta siempre como el relato de una isla feliz totalmente inalcanzable con instituciones característicamente morianas como la comunidad de bienes, la educación virtuosa de los habitantes, las leyes reducidas pero justas o la construcción matemáticamente planeada de las ciudades (Levitas, 2010, p. 13). Buber representa un optimismo respecto al contenido teorizado por los socialistas utópicos frente a las críticas marxistas, proponiendo que el saint-simonismo, el owenismo, el fourierismo y posturas afines son grandes representantes de mundos mejores que pueden cumplir la función de encaminar la lucha contra la injusticia y la opresión (1958, p. 5).

Ahora bien, en la tercera categoría estructural de Levitas, la de los ‘*extended studies*’ pueden situarse obras de la tradición como *Ideología y Utopía* de Karl Mannheim de 1929, *El Principio de Esperanza* de Ernst Bloch de 1954, *El Pensamiento Utópico en el Mundo Occidental* de Frank Manuel y Fritzie Manuel de 1979 y *Utopía y la Sociedad Ideal* de James Davis de 1981. La estructura de estas investigaciones presenta una complejidad que proviene de la constante interconexión entre los ejes temáticos abordados en sus diferentes secciones. Más que la revisión cronológica de utopías que lleva a la defensa de una tesis central, los estudios extendidos incorporan consideraciones y perspectivas de múltiples disciplinas humanistas, artísticas o científicas para atender cierto campo de problemas anexos a la utopía;

esbozando múltiples argumentos que dan respuesta o abren la posibilidad de profundizar aún más sobre estas áreas turbulentas.

Mannheim a grandes rasgos se preocupa, como el título de su libro sugiere, por explorar dos elementos fuertemente influyentes, pero difícilmente distinguibles en la sociedad humana: la ideología y la utopía. Tras refutar la equivalencia que a primera vista podrían presentar, el pensador se dedica a analizar a detalle las características operantes de cada una y la diferencia en la función social que cumplen. La idea general es que tanto utopías como ideologías se encuentran en el orden de las ideas; trascienden la realidad material de la sociedad en la que ocurren y se refieren a objetos más allá de la situación existente. No obstante, y he aquí la definición teórica de Mannheim, las ideologías se caracterizan por mantener el *statu quo* mientras que las utopías necesariamente cumplen la función de transformar el orden de la vida en comunidad (2019, p. 55). Esta capacidad para la transformación reside en el extrañamiento, la puesta en perspectiva, la ejemplificación y la actitud crítica que las utopías evocan en la conciencia colectiva de las masas. En esta obra es rechazada explícitamente cualquier definición de utopía que se sirva del contenido o la forma, pues estas son inevitablemente variables por la diversidad de contextos sociohistóricos donde pueden pensarse mundos mejores. Concebir la utopía como cualquier imagen de una sociedad o modo de vida ideal fallaría en tener en cuenta que estos modelos pueden servir para mantener el orden de los grupos en el poder, como el Reino de los Cielos en la Edad Media, en lugar de cuestionarlo y subvertirlo, como el caso del Milenarismo revolucionario de los Anabaptistas en el siglo XVI.

En *El Principio de Esperanza* Ernst Bloch emprende la monumental y polémica tarea de conciliar marxismo y utopismo. Como Mannheim (2019), Bloch defiende la capacidad de

la utopía para la movilización de los oprimidos y la transformación de la sociedad. Sin embargo, lo substancial de su aporte pasa por analizar extensamente cómo la utopía puede reconfigurar todo aspecto de la vida colectiva tanto a un nivel subjetivo en la conciencia de los individuos, como a un nivel objetivo en las posibilidades materiales de lo que puede llegar a ser. La definición teórica blochiana de utopía está explícitamente determinada por la función. Esta se encuentra dispuesta primordialmente hacia el objetivo de lograr que el ser humano se percate del carácter abierto e inacabado de su existencia histórica, lo que permitiría no solo imaginar sino realizar un mundo más justo fuera de las imposiciones que los poderosos ejercen sobre la vida y el deseo de los desfavorecidos (Bloch, 2004, p. 28). La utopía rebasa por mucho cualquier contenido normado, el género literario e incluso la forma general del relato o la descripción. Bloch, entre los teóricos hasta ahora analizados, es el que abarca la mayor diversidad de ámbitos distintos en su extensión del término utopía, pues además de los textos canónicos como los de Platón, Moro, Bacon, Cabet o Perkins el pensador alemán considera también a obras de teatro, mitos antiguos, poesía fantástica, arquitectura, música, la filosofía misma y, notablemente, las fantasías más cotidianas de los seres humanos como inscritas en el seno de lo utópico. De esta forma, la utopía sería esa pulsión humana que, usando múltiples expresiones culturales como vehículo, anticipa una realidad alternativa deseable que aún no ha llegado pero que puede llegar a ser.

El Pensamiento Utópico en el Mundo Occidental representa un esfuerzo por agrupar una amplia lista de material en ‘constelaciones’ determinadas en gran medida por el contexto histórico. Sin embargo, más que un simple trabajo de clasificación espacio-temporal, en el libro del matrimonio Manuel se pretende efectuar una lectura psicoanalista de corte jungiano sobre las utopías, la sociedad donde se producen y el origen que tienen en la constitución

psíquica de sus autores. Aludiendo constantemente a nociones jungianas como el ‘inconsciente colectivo’, los historiadores estadounidenses sostendrán que la generación de mundos utópicos es un fenómeno de regresión psicológica donde un individuo anhela un retorno simbólico al útero, siendo el fenómeno sociocultural de la producción de utopías una búsqueda colectiva de renovación psicológica (Levitas, 2010, p. 201). En este sentido, como Mannheim y Bloch, los autores se aproximan a una definición teórica de utopía por función.

Finalmente tenemos la obra de Davis. *Utopía y la Sociedad Ideal* está pensada como un análisis extenso de las maneras en que los diferentes modelos de sociedades ideales a lo largo de la historia, incluidas las utopías como subcategoría, han buscado solucionar la brecha entre las necesidades del ser humano y el estado de satisfacción de estas necesidades. Davis llama ‘*scarcity gap*’ a esta separación. El historiador británico distingue cinco tipos de sociedades ideales: Tierra de Jauja, Arcadia⁷⁴, mancomunidad moral perfecta, *Millennium*⁷⁵ y Utopía (Levitas, 2010, p. 205). Las primeras cuatro son vistas como poco realistas en su propuesta para aliviar la escasez, pues requieren elementos sobrenaturales o sobrehumanos para su consecución: la existencia de recursos ilimitados, la existencia de personas capaces de moderar absolutamente su deseo o directamente la intervención divina. Solo la utopía, definida en este caso por su forma, es capaz de aproximarse o apuntar a la solución de la *scarcity gap*. En lugar de recurrir a elementos como el milagro, la moralidad angelical o el cumplimiento de la profecía bíblica, la utopía se distingue por resolver los problemas humanos a través del poder de la organización.

⁷⁴ Davis hace referencia al nombre que se utilizaba para referirse en la mitología griega a la región del Peloponeso central donde se decía que Hermes y Pan habitaban. En la poesía bucólica griega y romana era representada con un carácter paradisiaco debido a su aislamiento y carácter pastoral.

⁷⁵ El milenio en el que, según el *Apocalipsis* del *Nuevo Testamento*, Jesucristo retornaría a la Tierra en su segunda venida y reinaría por un periodo exacto de mil años.

Finalmente puede hacerse una mención especial de *Utopías y Heterotopías* y *El Cuerpo Utópico* de Michel Foucault de 1966. Estas dos conferencias radiofónicas, si bien difícilmente podrían ser situadas en los límites convencionales de los estudios utópicos, incluyen interesantes definiciones teóricas. *Utopías y Heterotopías* abre con este pasaje:

Hay pues países sin lugar alguno e historias sin cronología. Ciudades, planetas, continentes, universos cuya traza es imposible de ubicar en un mapa o de identificar en cielo alguno, simplemente porque no pertenecen a ningún espacio. No cabe duda de que esas ciudades, esos continentes, esos planetas fueron concebidos en la cabeza de los hombres, o a decir verdad en el intersticio de sus palabras, en la espesura de sus relatos, o bien en el lugar sin lugar de sus sueños, en el vacío de su corazón; me refiero, en suma, a la dulzura de las utopías. (2008, p. 2)

Foucault parece centrarse en la mitad del origen etimológico del término. Aquí se resalta el prefijo ‘ou’ de utopía más que el ‘eu’. Existe una asimilación entre utopía y todo aquel lugar sin espacio real; imaginado, relatado o soñado, pero no ubicado en ninguna parte. La excepción a esta regla de no espacialidad y atemporalidad son una clase peculiar de utopías: las heterotopías. Estas, por su parte, se caracterizan como: “[...] utopías que tienen un lugar preciso y real, un lugar que podemos situar en un mapa, utopías que tienen un lugar determinado, un tiempo que podemos fijar y medir de acuerdo al calendario de todos los días”(2008, pp. 2-3) y como “[...] espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos”(2008, p. 3). Foucault no solo evita definir la utopía, a la manera tantos otros teóricos, como una narración centrada en el orden social óptimo o como una especie de pulsión crítico-transformadora; su aporte también consiste en formular la heterotopía como un giro novedoso sobre el término para referirse a ciertos ‘lugares totalmente otros’ en forma de espacios culturales, institucionales y discursivos que resultan disruptivos, perturbadores, reflejantes, aislados, intensos, incompatibles,

contradictorios o transformadores respecto al resto de lugares socialmente delimitados y normados (2008, p. 4-10).

Si en *Utopías y Heterotopías* tenemos la utopía como el no-lugar por excelencia, en *El Cuerpo Utópico* Foucault sitúa el cuerpo como su opuesto: la ‘implacable topía’. El cuerpo es aquel pequeño lugar absoluto que “siempre estará allí donde yo estoy; siempre está irremediabilmente aquí, jamás en otro lado” (2008, p.11). Esta relación antagónica entre utopía y cuerpo no es casualidad. De hecho, Foucault, al menos en este primer momento de la conferencia, explora la idea de que la utopía, definida en este caso por su función, surge como el intento supremo para negar el cuerpo y sus imperfecciones. Como el pensador de Poitiers nota:

La utopía es un lugar fuera de todo lugar, pero es un lugar en donde habré de tener un cuerpo sin cuerpo; un cuerpo que será bello, límpido, transparente, luminoso, veloz, de una potencia colosal, con duración infinita, desatado, protegido, siempre transfigurado. (2008, p.12)

Con esta aseveración, que a nivel literario bien pudiera resonar con el relato de *La Isla del Sol* de Yambulo⁷⁶, se reafirma la aespacialidad de la utopía y se profundiza en el correlato idealizador del cuerpo que esta característica implica. Foucault propone como ejemplos de desubicación corporal utópica a los cuentos de hadas, los relatos de tierras fantásticas, las máscaras funerarias, la momificación y, sobre todos ellos, el mito de la existencia del alma. Finalmente, la conferencia cierra explorando una idea alternativa: que la utopía no existe sólo como negación del cuerpo sino simultáneamente como producto y potenciadora de este; tan originada en él como latente en sus posibilidades de transformación y resignificación.

⁷⁶ Yambulo habla de los habitantes de esta isla como seres con cuerpos altos, lampiños, resistentes, flexibles, bellos y bien proporcionados. Además, eran naturalmente longevos y poseían una lengua bífida que les permitía hablar con las aves y mantener dos conversaciones simultáneas.

Ejemplo de ello serían los tatuajes, las máscaras y el maquillaje que, a juicio del filósofo francés, sitúan al cuerpo en lugares fuera de todo lugar y lo atraviesan con un lenguaje enigmático que puede evocar incluso lo divino (2008, p. 15-16).

Es así que, a grandes rasgos, se presenta la plétora de definiciones teóricas de utopía. Siguiendo el ya mencionado esquema de Levitas, que divide estas en contenido, forma y función, es posible notar algunas tendencias en cuanto a su estructura. Aquellas definiciones que atienden el contenido suelen recurrir preeminentemente a la definición por extensión, es decir, enumeran los elementos concretos que suponen pertenecientes al arquetipo utópico como pueden ser, por ejemplo, determinadas instituciones centradas en la repartición de riqueza, leyes concernientes al castigo justo de los crímenes, costumbres de la vida familiar o propensiones para la obediencia y la solidaridad de los habitantes de la unidad política ideal; de ahí que Levitas le asocie a esta forma de definir utopía un carácter normativo (2010, p. 135). Por su parte, las definiciones centradas en la forma suelen ser las que más se apegan a una estructura intensional por género y diferencia o de tipo aristotélico para emplear el término de Sierra (2009, p. 21); siendo, para Levitas, la clase de definición de utopía más íntegramente descriptiva de las tres (2010, p. 140). Ya sea que la definición por forma en cuestión proponga el género al que pertenece la utopía como una imagen, un género literario o un relato en general, lo hará buscando exponer qué especificidades separan la utopía de otras imágenes, géneros literarios o relatos; es aquí cuando habitualmente se habla de la caracterización de comunidades, sociedades o unidades políticas perfectas, ideales o virtuosas. Finalmente, las definiciones por función, que también tienden a ser de estructura intensional, se debaten entre ser aristotélicas o funcionales⁷⁷. Por un lado, las aristotélicas

⁷⁷ Ha de recordarse que son aquellas que operan centrándose en las diferencias específicas pero no en el género.

abordan la utopía como un plan, una tendencia humana o un modelo que en última instancia responde a fines tales como la liberación, la formación de la conciencia crítica, la satisfacción de los deseos-necesidades, la catarsis o el escapismo. Por otro lado, las funcionales consideran un rango tan amplio de cosas como capaz de ser llamadas utopías que evitan confinarlas a cierto género, centrando en cambio la argumentación en aquello para lo que la utopía puede funcionar; es por ello que Levitas las califica como analíticas (2010, p. 142).

3.1.4. Definiciones persuasivas de utopía

Una definición es persuasiva cuando busca producir un efecto sobre la actitud de alguien respecto al *definiendum*. Su función está más ligada a convencer que a informar sobre el uso convenido o teóricamente sustentado de un término. No ha de descartarse que la compleja red de enunciados que da paso a las definiciones estipulativas, teóricas e inclusive lexicológicas de utopía tenga dentro de sí componentes retóricos. Sin embargo, en los ejemplos a continuación explorados el componente retórico reluce por sobre todo lo demás.

Situémonos de vuelta en la primera mitad del siglo XIX donde Owen, Fourier, Tristán y compañía han expuesto sus teorías con grados variables de éxito. Además de la reacción y crítica ya abordada por parte de Marx y Engels surgen sectores fehacientemente contrarios a las ideas socialistas que buscaron denostar públicamente las posturas de sus rivales. Personajes con posiciones tanto tradicionalistas como liberales popularizan la formulación ‘utopía socialista’ en el sentido de una amalgama de ambiciones ideológicas igualitarias sin ningún sustento en cómo son los hombres y su naturaleza; por lo tanto resultando una empresa tan impráctica como irrealizable, engañosa y dañina (Pro, 2018, p. 8). En su

Discurso sobre la devolución de los bienes al clero de 1845 Nicomedes Pastor Díaz, escritor, periodista y ministro de asuntos exteriores del Reino de España se expresa de esta manera: “[...] si hubiera un rincón en el mundo donde se realizara la república de Platón, o alguna de esas brillantes utopías socialistas que han soñado ciertos novadores de nuestros días, el derecho de propiedad para aquellos asociados no existiría.” (1996, p.339-340). Para Pastor Díaz esta privación básica de la propiedad individual no sería el único de los problemas para los hipotéticos habitantes de aquellas repúblicas ideales, pues también sostendrá en su discurso sobre *Los problemas del socialismo* que para ellos “[...] desaparece enteramente toda personalidad, toda libertad, toda garantía” (1848, p. 21); encontrándose esas víctimas de la utopía socialista en un estado “[...] que consistía en el despotismo de todos, y en la seguridad de ninguno” (1848, p. 36). De manera similar, el historiador, periodista y presidente del Congreso de los Diputados de España Emilio Castelar relata así un episodio del Sexenio Revolucionario en el contexto del inicio de la Restauración Borbónica en el *Diario de sesiones de las Cortes constituyentes de la República española* de 1874:

Más tarde vino la lucha que ahora también nos separa, y en aquel gran debate, mientras unos republicanos se encontraban de parte de la utopía socialista, que prometía no sé qué edenes que no han podido traer a la tierra, yo me encontraba de parte de los individualistas. (1874, 2.510-2.511)

Castelar pone distancia entre el sector de los republicanos más conservadores y de doctrinas ‘individualistas’, al que él mismo pertenece, y aquel de los republicanos de tendencias socialistas que habían fracasado en traer a la vida sus elucubraciones de seno comúnmente fourierista o saint-simonista. Así, a pesar de encontrarse en posturas enfrentadas respecto al monarquismo, tanto Pastor Díaz como Emilio Castelar representan la tendencia escéptica y crítica respecto a los programas utópicos socialistas. Como hemos visto su principal herramienta retórica consiste en asociar de forma absoluta utopía y socialismo, configurando

sentidos claramente negativos tanto para un término como para el otro en esta relación indisoluble.

En talante similar podemos situar a Emile Cioran con frases como: “Quien ha rozado el infierno, la desgracia planificada, encontrará su terrible paralelo en la ciudad ideal, lugar de felicidad para todos, y que resulta repugnante para quien mucho ha sufrido” (1988, p. 139). Aquí el filósofo rumano hace una comparación directa entre las sociedades imaginadas en las utopías y la ‘desgracia planificada’ vivida en las naciones europeas socialistas bajo influencia de la Unión Soviética.

Existen, por otro lado, también casos de definiciones persuasivas de utopía que la ponen en una luz favorable. Víctor Hugo llega a afirmar que: “[...] las utopías de hoy serán las realidades del mañana” (2013, p. 711), Alphonse de Lamartine que: “Las utopías no son en muchos casos sino verdades prematuras” (Citado en Ortega, 2013, p. 2168.), Oscar Wilde que “El progreso es la realización de las utopías” (2019, p. 67) y Carlos Fuentes que “Fuimos fundados por la utopía, la utopía es nuestro destino” (2010, p. 43).

3.1.5. Definiciones aclaratorias de utopía

Finalmente tenemos las definiciones aclaratorias. Recordemos que estas funcionan principalmente para distinguir cuál de los *definiens* asignados a un *definiendum* cobra relevancia o es apropiado interpretar en determinado contexto. En este sentido funcionan como un criterio para disipar la confusión que puede llevar al desacuerdo verbal. Algunos de los autores tratados en la sección de definiciones teóricas también incluyen fragmentos en sus obras que pueden interpretarse como definiciones aclaratorias. Así tenemos en Mumford,

Ross y Bloch secciones dedicadas a distinguir más de un sentido en que puede entenderse utopía; aún si después centran su investigación en el que consideran más fructífero.

Mumford establece desde la introducción de *Historia de las Utopías* una distinción entre utopías entendidas como escape y como reconstrucción (2013, p. 7). Las utopías de escape son todas aquellas figuraciones cuya función es evadir los aspectos tediosos, peligrosos, sufribles y en general indeseables de la vida. Habitualmente se presentan en forma de las fantasías cotidianas de proeza social, riqueza, conquista amorosa o sexual y realización individual, aunque varias obras del género literario utópico también pueden ser leídas como cercanas a esta evasión por su carácter ingenuo o meramente catártico. A diferencia de ello las utopías de reconstrucción contienen elementos críticos y propositivos capaces de dar paso al mejoramiento del orden colectivo. Bloch posee una distinción similar en *El Principio de Esperanza* entre utopía abstracta y concreta. La primera abarca todos aquellos sueños diurnos que involucran banales fantasías de poder, conquista, abundancia, placer, etc., mientras que la segunda tiene tras de sí el desarrollo de la conciencia anticipadora de un mundo justo donde no existan oprimidos, miserables ni humillados. Si la utopía abstracta representa el optimismo ingenuo o escapista, la concreta representa la esperanza razonable, apasionante y movilizadora (2004, p. 135). La diferencia entre las propuestas de ambos pensadores estriba, además del nivel de detalle con que opera la argumentación, en que Bloch considera la utopía concreta como la única que propiamente puede llamarse utopía mientras Mumford queda cómodo con la doble acepción del término siempre que se tenga en cuenta cuáles utopías pertenecen a una u otra categoría.

Ross hace la distinción entre la utopía entendida en virtud de su forma, es decir, ampliamente como la imagen o relato de un orden social ideal, y entendida en virtud de su

contenido. Este contenido serían una serie de instituciones en esencia invariables que, a juicio de Ross, son tenidas por varios marxistas como protosocialistas o socialistas: la propiedad colectiva de la tierra y la infraestructura, la educación universal, la distribución equitativa de la riqueza y el trabajo, la uniformidad de la vivienda, la disolución o alteración de la estructura familiar tradicional, etcétera (Levitas, 2010, p. 156). Este autor considera que la acepción por contenido es sumamente limitada y suele propiciar que se descarte que puedan existir utopías que no estén construidas por esos ideales igualitarios; como el caso de una utopía fascista o darwinista social. Aunque es tenida por débil explicativamente Ross acepta que es una manera de definir utopía aún en circulación en círculos intelectuales (Levitas, 2010, p. 161). Claro que esto no impide que en buena medida la ignore para centrarse en su investigación en la utopía como forma.

Más allá de estos tres autores podemos encontrar definiciones aclaratorias en *Patrones de Orden y Utopía* de Dorothy Donnelly de 1998, *El Concepto de Utopía* de Ruth Levitas del 2009 y *Sobre la Utopía en el Socialismo* de Juan Pro del 2018. *Patrones de Orden y Utopía* se ocupa de diferenciar al menos tres formas en que la utopía se ha encontrado definida históricamente. Estas acepciones surgen y predominan en épocas diferentes, lo que no significa que desaparezcan por completo una tras otra o nunca hayan sido vigentes al mismo tiempo. Primero Donnelly presta atención al llamado ‘utopismo clásico’. Argumenta que este opera bajo el presupuesto de que la utopía es una esquematización de la buena vida como producto de la continuidad entre el inamovible orden cosmológico o divino y las instituciones terrenales (1998, p. 30); incluyendo, según su criterio, la *República* de Platón y obras de autores medievales tardíos como *De Monarchia* de Dante y *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Tras ello existiría una acepción renacentista o de transición donde figura

Moro. La utopía aún se define como adscrita a la realización de un orden fijo y estable pero el origen divino de este pierde importancia frente al aspecto terrenal y humano de su realización (1998, p. 55). Finalmente tendríamos la definición propiamente moderna de utopía cuyo surgimiento se atribuye a Bacon. Aquí, por un lado, desaparece la concepción de un orden inamovible para dar paso al progreso continuo como meta última y, por otro, se asume que aquel orden cambiante tiene un origen plenamente artificial; es visto como un reflejo del hombre resolviendo sus carencias a través de la razón (1998, p. 79).

La obra de Levitas posiblemente es la que mejor encapsula la estructura de la definición aclaratoria. Esta incluye una extensa discusión sobre las maneras en que buena parte de los principales comentaristas y teóricos de la utopía⁷⁸ han tratado de definir su objeto de estudio; dejando espacio para discutir el uso coloquial. Levitas emplea la ya mencionada triple división de contenido, forma y función para generar una taxonomía de las acepciones diversas bajo las que opera una amplia selección de autores. La socióloga norteamericana defiende que cada manera de esbozar la definición del '*utopian object*' tiene tras de sí un tipo diferente de aproximación. Las definiciones por contenido generalmente tienen una intención normativa, las definiciones por forma una descriptiva y las definiciones por función una analítica (2010, p. 168). Tras exponer las deficiencias que cada una de estas aproximaciones presenta por sí sola Levitas resalta la importancia de tener la utopía como algo que ha de definirse flexiblemente incorporando diversas visiones.

Al igual que la obra de Donnelly, *Sobre la Utopía en el Socialismo* de Juan Pro es una aproximación a las acepciones históricas de utopía. No obstante, el enfoque bajo el que se perfilan las diversas definiciones no es la relación entre utopía y orden sino las asimilaciones

⁷⁸ Aunque centrándose preeminentemente en la esfera angloparlante.

bilaterales entre utopía y socialismo. De esta forma, Pro distingue entre una acepción original etimológica moreana, algunas acepciones recogidas por diccionarios del siglo XIX, una acepción socialista utópica, una acepción socialista científica, una acepción antisocialista y algunas acepciones socialistas académicas del siglo XX al presente. Como puede inferirse por la exposición realizada en el apartado sobre definiciones teóricas, algunas de estas acepciones son claramente despectivas, como las lexicológicas, la socialista científica y la antisocialista; otras ponen a la utopía en una luz positiva como las socialistas utópicas y las socialistas académicas contemporáneas.

Se ha realizado aquí una primera clasificación de las acepciones del término homónimo utopía. Esta se ha pensado alrededor de las clases copianas de definición que presentan a nivel estructural. Esta clasificación situaría la acepción de Tomás Moro, aquella que acuña propiamente el vocablo ‘utopía’ por primera vez, en el reino de las definiciones estipulativas al lado de las obras que se consideran pertenecientes al género literario utópico. Ello implica que se trata de definiciones construidas a través de un contenido que tácitamente llena el molde de un buen-lugar/no-lugar con las instituciones, leyes, costumbres y coincidencias afortunadas que sus autores idearon, aún si lo hicieron en mediación con la tradición utópica que los precedía. Se ha dirigido la atención también hacia definiciones lexicológicas de utopía como aquellas que pueden encontrarse en los diccionarios de lenguas como el castellano desde hace casi cuatro siglos; teniendo en cuenta la transición que se dio de un sustantivo propio a uno común y de una simple referencia a la obra literaria de Moro a una valoración negativa o cuando menos cautelosa de utopía. Las definiciones teóricas varían inmensamente en la valoración y descripción que hacen de la utopía. Desde el socialismo utópico y sus detractores hasta los abordajes académicos relativamente recientes existe un

interés por condensar diversas teorías alrededor de tópicos tales como lo deseable, lo indeseable, el papel de los mitos y la imaginación en las dinámicas sociales, la esperanza, el cuerpo o el progreso en distintos *definiens*. Las definiciones persuasivas parten de tópicos y juicios similares a las teóricas pero su estructura está fundamentalmente encomendada al convencimiento a través de la emotividad, priorizando este por encima de cualquier abordaje más detenido y teóricamente reflexionado. Por último, las definiciones aclaratorias presentan una serie de acepciones de utopía que resultan más propicias en ciertos contextos que otras; analizando, a su vez, estos contextos.

En general, esta primera clasificación logra esclarecer ámbitos importantes en los que el término utopía se despliega en el contexto de la tradición discursiva asociada a ella. Sin embargo, la dependencia que este primer ensayo guarda respecto a la estructura lógica de las definiciones analizadas lo limita para cumplir con dos metas. En primer, no aborda suficientemente una tipificación de la diversidad de posturas sobre la utopía y cómo es que tales posturas llevan a la variedad de acepciones del término. En segundo lugar, no ahonda en los desacuerdos entre las posturas ya mencionadas. A manera de buscar un remedio para estas impericias se hace necesario recurrir al desarrollo de una segunda clasificación de las definiciones de utopía.

Capítulo IV

4.1. Clasificación tentativa de las acepciones de utopía

El capítulo anterior sirvió para explorar las diferentes clases copianas de definición que operan explícita o implícitamente alrededor del término utopía. Fueron diversas las circunstancias en las que, en la tradición discursiva, surgieron definiciones estipulativas, lexicológicas, aclaratorias, teóricas y persuasivas de utopía. Esto constituyó una primera clasificación de sus sentidos en virtud de la estructura del *horismos* que propició su acunamiento histórico. Sin embargo, en el presente capítulo es propicio reflexionar cómo puede componerse una segunda clasificación de las acepciones del término que no resulte limitada por cuestiones de índole estructural en las definiciones. Tener la taxonomía de Copi como guía resultó útil para la aproximación a la generalidad de la tradición utópica, pero esta tradición desborda la forma de las cinco clases de definición que fueron analizadas. En lo posterior se presenta una clasificación tentativa de las acepciones de utopía que tiene como punto de partida los lugares comunes más destacables en el discurso alrededor del término.

4.1.1. La utopía en sentido coloquial

La primer gran acepción que cabe abordar es aquella que resulta más cotidiana en la generalidad de la esfera cultural occidental: la acepción coloquial de utopía. Este sentido coloquial apunta a cualquier idea o proyecto cuya realización, ya sea total o parcial, resulta

imposible o excesivamente difícil y cuya anticipación genuina resulta ingenua, por lo que, para emplear la terminología de Levitas (2010) podemos decir que se avoca a ser una definición por forma. Se ha indicado en el capítulo anterior que ‘utopía’ comienza a emplearse como un sustantivo común en el idioma castellano en las primeras décadas del siglo XIX (Pro, 2018, p. 8). Las fuentes lexicológicas revelan el uso coloquial a partir de este punto como decididamente cauteloso, si no es que directamente escéptico, respecto al provecho que supone mantener la esperanza en el advenimiento de cierta utopía, se encuentre esta a nivel individual o colectivo. La interpretación del neologismo de Moro: *eu-topía/ou-topía*, se decanta en este caso por tomar la negación de la existencia del lugar idílico como el aspecto más determinante.

Quien tiene esta acepción como parte de los juicios previos que determinan su comprensión de la vida política o privada puede hacer concesiones respecto a lo bien intencionado que resulta imaginar una sociedad sin injusticias, sin conflicto interno, sin carencias y racionalmente planificada hasta el último detalle; o bien, lo genuinamente agradable que resulta fantasear con el cumplimiento de los deseos y caprichos personales. Sin embargo, estas atribuidas buenas intenciones serán tenidas por insuficientes. Los motivos y las consecuencias atribuidas a esta insuficiencia suelen encontrarse en al menos dos modalidades principales. Por un lado, está la tendencia a simplemente equiparar ‘utopía’ a ‘quimera’, de forma que esperar algo considerado excesivamente optimista simplemente es tomado por un autoengaño o una proyección poco precisa de posibilidades reales. Este sentido está presente en la anteriormente citada definición de Eduardo Chao en su *Diccionario Enciclopédico de la Lengua Española* (1872) y en las ediciones de 1869 y 2014 del *Diccionario Usual de la Lengua Castellana* de la RAE. El efecto que se espera para

aquellos que deciden seguir el sueño de estos castillos en el aire suele ser la simple decepción. Por otro lado, puede recurrirse a hacer acusaciones más severas que están ligadas a la inadecuación de la utopía a la historia, costumbres, propensiones o naturaleza humana. No se trata ya aquí al utopista como alguien ingenuo sino más bien como alguien ignorante o autoindulgente. A la utopía no le espera la simple decepción sino el fracaso, pues cualquier planificación ceñida a ella se encuentra sin cimientos firmes. Definiciones como la de Rafael María de Baralt (1855) son cercanas a esta segunda tendencia.

Es esta acepción cotidiana despectiva, principalmente en su dimensión de aspiración individual, la que inspira a autores como Lewis Mumford (2013) y Ernst Bloch (2004) a formular, respectivamente, la utopía de escape y la utopía abstracta. Estas formulaciones parten de lo que Chao, De Baralt o la RAE asumen como contenido de utopías: la fantasía privada, la ambición ingenua, los planes poco realistas, etc. A pesar de su valoración poco alentadora de la utopía de escape, Mumford considera esta acepción como auténticamente utópica, aún si la utopía de reconstrucción resulta más fructífera para el estado de la vida en comunidad (2013, p. 12); el desacuerdo que existe entre el núcleo de su argumentación en *Historia de las Utopías* y la acepción coloquial es de actitud más que de creencia. Bloch, por su parte, rechaza la idea de que la utopía abstracta sea una buena representación del espíritu utópico; menos aún de su principio de esperanza. Aquí sí se hace patente un desacuerdo de creencia. La utopía abstracta es vista como un elemento inevitablemente presente en la vida psíquica de los seres humanos, que son innatamente deseantes. Para Bloch los anhelos que van de las necesidades más básicas, como el alimento y el techo, hasta los más intrincados, como los que apuntan a una mercancía novedosa en el mercado o a cierta proeza en la jerarquía social, son una parte indisoluble de la experiencia humana (2004, p. 36). Sin

embargo, los deseos suelen estar fuertemente influidos por la superestructura del modo de producción capitalista. La burguesía busca controlar constantemente qué está permitido anhelar para la clase trabajadora; pues produce estándares de belleza, fetichiza la mercancía, maneja la industria del arte, entre otras cosas. Bloch considera parte fundamental de la revolución contra el orden capitalista el que el proletariado adquiera la conciencia la posibilidad latente de apropiarse de sus deseos y canalizar en sus sueños diurnos el anhelo de un mundo sin desfavorecidos ni humillados; mundo por el que cabe luchar (2004, p. 110). En este sentido la utopía abstracta es una fase indispensable en el proceso donde se toma conciencia de que un mundo más justo es posible, pero la utopía concreta es la que representa por excelencia el verdadero espíritu utópico a juicio de Bloch.

4.1.2. La utopía como modelo genuino de organización colectiva

Un gran porcentaje de las veces en las que se hace alusión a la utopía en la tradición discursiva occidental se hace entendiéndola a la manera de un modelo o programa de transformación de la totalidad de la vida colectiva en el que se cree de forma genuina. Esta definición está principalmente regida por una preponderancia del contenido. Esta acepción está ligada al prejuicio de que existe un conjunto de instituciones, legislaciones, costumbres, reformas, proyectos tecnocientíficos y otra serie de elementos que son indispensables para la resolución de todos o la mayoría de los problemas que aquejan la forma en que nuestras sociedades se organizan. Esto desde luego implica que el contenido que se imprime como constitutivo del programa utópico está determinado por la forma en que son delimitadas aquellas

problemáticas de la vida en colectividad. La teoría de Davis en *Utopía y la Sociedad Ideal* sobre la 'scarcity gap' ilustra bien esta aproximación a la utopía. Recordemos que esta versa sobre cómo se generan determinados modelos que engloban algo que puede entenderse como una 'sociedad ideal', que no es sino la conglomeración de una serie de soluciones a las carencias humanas. Estas soluciones, a diferencia de otras clases de modelos de sociedad ideal como el *Millennium* o la mancomunidad moral perfecta, descansan en la asumida capacidad humana para la progresiva organización racional.

Esta acepción de utopía es la que predomina en el pensamiento de autores como los socialistas utópicos, es decir, Fourier, Saint-Simon, Owen, Cabet, Tristán y Weitling. A pesar de los desacuerdos de creencia que existen entre estos pensadores, como el que gira en torno a cuál es el verdadero sujeto revolucionario, los socialistas utópicos conciben una sociedad donde la desigualdad, la ineficiencia y la opresión han sido suprimidas y, tras ello, proceden a abordar en sus obras la manera en que la humanidad o una clase como el proletariado puede transitar hacia aquel estado de cosas y la justificación para ello. Existen también posturas más contemporáneas que parten del presupuesto de la utopía como algo que ha de tomarse como un programa genuino para generar una organización virtuosa. Por ejemplo, Marius de Geus es célebre por su formulación de la necesidad de pensar en utopías ecológicas que medien de la manera más óptima posible la relación entre el *homo sapiens* y el medio ambiente (1999, p.10).

Tema algo más complejo es pensar la relación entre esta acepción de utopía y los autores de las obras consideradas canónicas dentro del género literario utópico. Si bien tenemos casos como los de Bacon con su *Nueva Atlántida* o William Morris con *Noticias de Ninguna Parte* donde existe un consenso sobre lo genuino de las intenciones de los escritores

de presentar aquel mundo imaginario como deseable a todas luces (Levitas, 2010, p. 140), también existen figuras como Moro o el mismo Platón que han propiciado debate en este respecto. Existen lecturas tanto genuinas como satíricas de la *República* de Platón y de *Utopía* de Moro. En este apartado, por supuesto, cabe aproximarnos a las lecturas genuinas; dejando las satíricas para lo posterior. Las lecturas genuinas de la *República* sostienen que Platón, empleando al personaje de Sócrates en el diálogo como vehículo para externar sus convicciones filosóficas profundas, realmente está proponiendo lo descrito a partir del Libro II como el arquetipo de justicia encarnada en la *polis*. Estas lecturas genuinas se encuentran divididas entre las que hacen una valoración más o menos neutral de este hecho y las que encuentran el germen del totalitarismo en Platón, posicionándose en una relación de desacuerdo genuino tanto de actitud como de creencia respecto a él. Donald Morrison hace una distinción entre tres sociedades descritas en el diálogo platónico: la sociedad primitiva que comienza a describirse en el Libro II, la *polis* corrupta que surge con la expansión de esa primera organización y la *kallípolis*⁷⁹ que corresponde a la conocida organización tripartita de la sociedad en el gobernante filósofo, los guardianes y los productores (2001, p. 4). *Kallípolis* es la única que representa un ideal regulativo para Platón a juicio de Morrison. Por su lado, son autores como Popper quienes vieron en la *República* la primera construcción imaginaria de un régimen que suprime por completo la individualidad a través de la casta de guardianes, quienes manejados por el filósofo rey, ejercen su autoridad para forzar una férrea organización eugenésica de la *polis*. En *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* Popper habla del ‘Hechizo de Platón’. Es hechizo no es sino la agudeza que el pensador ateniense ejerce para percatarse de la infelicidad de los hombres de su tiempo, quienes se encontraban

⁷⁹ Literalmente, ‘ciudad bella’.

atormentados por las guerras, la crisis de los valores y las carencias materiales, y presentar ante ellos un retorno a la comunidad primitiva fraterna con roles inamovibles y cooperación asegurada en la utopía platónica (2023, p. 12). Ello, a ojos de Popper, implicó el primer paso hacia la barbarie totalitarista, militarista, represora y asesina vivida principalmente durante el siglo XX.

Las lecturas genuinas de Moro son por mucho menos severas. Micaela Cuesta defiende en *Utopía, la Cité: Una Lectura Sociológico Pragmatista de Tomás Moro* que en *Utopía* el Lord Canciller busca volver argumentable una forma alternativa de vida en común (2015, p. 10). Para Cuesta la genialidad de la obra reside en que se trata de una resolución creativa de los problemas que aquejaban su mundo. Moro es visto como un experimentador político que crea aquella imagen de un orden verdaderamente virtuoso con el fin de transformar y disputar los sentidos asociados a las prácticas políticas entonces vigentes (2015, p. 22). Mario Tronti asevera en *Utopía y Profecía Política* que la utopía surge como la otra cara del realismo maquiavélico en la moneda de la política moderna. Tronti ve en Moro el inicio del proyecto moderno del *homo faber* capaz de construir sobre la tierra el edificio sobre el que pretende vivir con sus semejantes. Este proyecto es de índole racional y asume el total compromiso del Lord Canciller respecto a su modelo de república virtuosa (2009, p. 48).

4.1.3. La utopía como crítica patente o sátira

Como hemos visto, la idea detrás de las acepciones que ven en la utopía un modelo o programa a seguir para el mejoramiento de la vida común es que este modelo, en cualquiera de sus formas, es ideado desde la sinceridad de su autor y deseos genuinos de que cumpla una función de ideal regulador. Sin embargo, gran parte de la tradición alrededor de la utopía rechaza su aspecto íntegramente propositivo para centrarse en lo que se asume como su verdadera utilidad: la crítica de las condiciones realmente existentes de vida colectiva en un tiempo y espacio determinados. Este aspecto crítico se hace patente con diferentes niveles de disimulo. La utopía entendida de esta manera oscila entre la crítica explícita y la sátira, aunque en ambos casos lo que prepondera es la definición por función.

La crítica explícita suele emplear algunas formas comunes a la utopía como la obra literaria como un vehículo que facilita la exposición de sus argumentos. Uno de los casos más representativos de esta crítica más directa es sin duda *Herland* de Charlotte Perkins Gilman de 1915. Esta obra de Perkins introduce una sociedad constituida en su totalidad por mujeres donde los desarrollos tecnológicos y el destino han permitido la reproducción asexual y eugenésica. Herland es una tierra libre de guerra, conflicto y opresión donde las mujeres mantienen una libertad reproductiva y económica total. A esta tierra llegan tres viajeros varones que quedan estupefactos al contemplar una sociedad tan avanzada compuesta de mujeres. Las locales los custodian y, tras charlar con ellos y darse cuenta de sus diversos prejuicios sexistas, los reprochan mostrando lo absurdas de sus acusaciones (2009, p. 53). El texto fue bien recibido en círculos feministas de la época y fue considerado

como la primera utopía feminista⁸⁰. Sin embargo su recepción en otras esferas sociales no fue tan positiva y pasó relativamente desapercibido hasta varias décadas después en 1979 cuando fue reeditado. Además de la resistencia a las ideas progresistas de Perkins por parte de los sectores más conservadores de la sociedad estadounidense, uno de los aspectos más criticados del libro fue su trama relativamente simple y sus personajes poco diferenciables los unos de los otros (2009, p. 4). Efectivamente, todas las mujeres de *Herland* comparten los mismos rasgos de personalidad; todas son pacíficas, serviciales, prudentes y añoran la maternidad. La autora apenas y profundiza en una descripción del modo de vida en aquella nación más allá del aspecto reproductivo y educativo. No obstante, pensadoras como Levitas destacan el hecho de que en el caso de *Herland* es el mensaje crítico hacia la sociedad patriarcal americana y occidental lo que destaca en importancia por encima de los detalles de forma (2010, p. 166). Lo determinante para esta clase de utopistas críticos es la capacidad para contrastar frontalmente las costumbres, interpretaciones y organización de la sociedad en la que habitan con cierto modelo que resulte opuesto en estas dimensiones sin dejar de ser deseable. Lo relevante no será idear un orden político que resuelva toda necesidad humana, sino dar un mensaje contundente sobre problemáticas bien delimitadas.

Por otro lado, la acepción crítica de utopía puede situarse en el reino de la sátira o la crítica disimulada. Aquí cabe retomar el caso de Platón y Moro en las lecturas que rechazan la sinceridad de ambos respecto a los contenidos de sus respectivas obras para atribuirles un componente irónico o lúdico. Si Popper y Morrison defendían a un Platón plenamente de acuerdo con lo virtuosa que resulta la *polis* descrita por Sócrates en la *República*, existen lecturas como las de Mario Vegetti que sugieren que aquella obra platónica jamás deja de

⁸⁰ Logro disputado por Christine de Pizan, como veremos en lo posterior.

lado el velo de la ironía. No solo no se considera que Platón suscriba la imagen esbozada por Sócrates ante Glaucón de la *kallípolis* regida por los guardianes y gobernada por el rey filósofo. Vegetti afirma que el fundador de la Academia en realidad maneja un subtexto irónico que posiciona *kallípolis* como menos verdadera que la sociedad primitiva o ‘república de cerdos’ descrita por Glaucón en el Libro II (2012, p. 22). Bajo esta línea de reflexión la ‘república de cerdos’ satisface de manera más completa el parámetro de justicia establecido en el diálogo, pues cada uno hace lo que estrictamente le corresponde y la sociedad no se encuentra innecesariamente estratificada, por lo que la descripción de la *kallípolis* que llega más adelante en el diálogo es un mero artificio retórico que pretende dar a entender lo contrario a lo que expone.

Similares aserciones se hacen sobre Moro y su *Utopía*. Sylvester afirma que el tono e intención de la obra no deja, en el fondo, de ser algo lúdico y sarcástico; incluso bufonesco. Indicio de esto serían los nombres que el Canciller inglés presenta a lo largo de la descripción del segundo libro. Desde el río ‘Anhidro’, el río sin agua, hasta la ciudad de ‘Amaurota’, la ciudad de contornos imprecisos, pasando por la propia isla del ‘no-lugar’; incluso el apellido de Rafael Hitlodeo alude a aquel que es docto en los sinsentidos (1977, p. 293). Moro jugaría constantemente con el disparate que supone concebir un país de tal naturaleza en que los habitantes reservan el oro para construir retretes y los cónyuges se seleccionan quedándose parados frente a frente en desnudez mutua para escanear posibles fallos disimulados por la ropa (1977, p. 295). El autor de *Utopía* más que presentar el modelo del estado perfecto confrontaría a los lectores con un mundo absurdo, pero que termina resonando con más aspectos del mundo real de lo que podría pensarse. Sylvester percibe un mensaje poderoso en el hecho de que Hitlodeo enuncie un discurso atravesado por la locura. Este, en última

instancia, presenta verdades. Estas verdades resultan absurdas para un mundo regido por los valores equivocados: el egoísmo, la ausencia de amor al prójimo y la ambición. La genialidad retórica moreana consistiría en lograr la crítica del orden realmente existente a través de su ejemplo invertido en *Utopía* mientras, a la vez, se hacen patentes verdades subsumidas en su propia naturaleza bufonesca; están dispuestas a reírse de sí mismas y de todo con una carcajada disolvente que declara la carencia de fundamento de las elecciones humanas (1977, p. 301).

4.1.4. La utopía como proyecto de comunidad intencional o modelo parcial

Concebir la utopía como un plan o modelo genuino para la transformación virtuosa del orden común no solo se aplica a nivel de la totalidad de la sociedad. Existe también una acepción de utopía que piensa esta como un modelo parcial, aunque no por ello menos deseable, de cómo pueden ser la vida de los seres humanos. Tal modelo puede ser parcial en dos sentidos. Por un lado puede no estar preocupado por resolver la totalidad de problemáticas que conforman la ‘*scarcity gap*’ de Davis sino solo concentrarse en una selección de ellas. Es de esta forma que teóricos como Graciela Fernández pueden hablar de una utopía pedagógica (2008, p. 3); o aquellos como Francisco Martorell pueden hablar de una utopía transhumanista (2010, p. 11). En ambos casos la utopía no se presenta como ese orden omniabarcante que ha logrado la plenitud en todo ámbito de la vida comunitaria sino que, de manera más modesta o focalizada, es vista como un modelo ideal para un ámbito específico como la educación o un grupo selecto de ámbitos como lo son la salud y el mejoramiento de las capacidades orgánicas humanas a través de la tecnología.

La otra forma en la que suele limitarse la ambición utópica es reduciendo el tamaño de la comunidad humana a la que su orden ha de aplicarse. Aquí nos referimos a las comunidades intencionales. Un gran número de estas comunidades son creadas teniendo en cuenta determinados ideales regulativos considerados utópicos. Es inmensa la lista de asociaciones que pueden anexarse a esta descripción pero entre los casos más representativos se encuentran los Pueblos-Hospital fundados por Vasco de Quiroga en la Nueva España del siglo XVI, los Ashrams hinduistas, las comunas owenistas del siglo XIX en Estados Unidos y el Reino Unido como Harmony Hall, Orbiston, Ralahine, Queenwood o New Harmony, las Kibutz sionistas de inicios del siglo XX, las Colectividades anarcosindicalistas españolas, las comunas hippie, las eco-aldeas contemporáneas o los Caracoles zapatistas en el Estado de Chiapas. Estas comunidades también reciben el nombre de ‘Utopías Micro’ por parte de Juan Pro en contraste con las ‘Utopías Macro’, que incluirían movimientos políticos a gran escala como el socialismo (2018, p. 15). Las Utopías Micro surgen cuando cierto modelo utópico es tomado por un grupo limitado de individuos que considera la asociación real a pequeña escala como la forma utópica por excelencia; implica el paso de una utopía meramente teórica o restringida a la textualidad a una utopía puesta en práctica.

4.1.5. La utopía como género literario

Después de lo que hemos descrito como la acepción coloquial de utopía es probablemente la utopía entendida como género literario la que esté más extendida. Esta acepción descansa de manera preeminente sobre la forma, pues asume que la utopía es antes que todo un tipo de

obra literaria. Más específicamente se trata de pensar en obras literarias en forma de un relato o descripción de una sociedad ideal, siendo recursos más específicos como el relato de viajes comunes pero no indispensables. Hemos expuesto en el apartado dedicado a las definiciones estipulativas una lista amplia de ejemplos de obras que se encuentran insertas en este género literario.

Quienes operan desde esta acepción de utopía tienden a buscar descartar definiciones que se sirvan del contenido o la función. Tal es el caso de Trousson, quien en *Historia de la Literatura Utópica* expresa lo siguiente:

[...] I. Hartig y A. Soboul nos proponen que definamos la utopía como teoría anticipadora o liberadora, que no comparte la añoranza de un mundo perdido para siempre. ¿Acaso es siempre así? La utopía platónica es un regreso a la Atenas mítica del pasado, verdadera depositaria de las leyes primordiales, y no una proyección en el futuro. Además proponen que si bien la utopía pertenece sin duda a una tradición literaria, no puede mantenerse dentro de un molde tan estrecho; expresa en realidad una tendencia esencial del espíritu humano. Una vez más se concibe la utopía como mentalidad y, en función de ello, se la interpreta como superación de los límites actuales del hombre [...] una vez más, se trata más de utopismo que de utopía, lo que no nos ayuda precisamente a definir el género utópico. (1979, p. 19)

Aquí el pensador belga busca refutar explícitamente los argumentos de quienes, de una manera afín a Bloch, tienen la utopía como una tendencia espiritual humana de superación de sus condiciones, lo que equivale a definirla por su función. Trousson, como vimos, llega incluso a hacer la distinción tajante entre utopismo y la utopía propiamente dicha; entre discursos que versan sobre la utopía o sacan provecho de ella y las obras que realmente la conforman.

4.1.6. La utopía como tendencia humana de superación y emancipación

Mientras que la acepción de utopía como género literario apunta a una forma que abarca las obras que lo componen, la acepción de utopía como tendencia de emancipación está determinada por una función. Hemos podido aproximarnos a diferentes teóricos de la utopía que parten de esta acepción en el apartado dedicado a las definiciones teóricas. Aquí es propicio volver a aludir a Mannheim y Bloch. En sus aproximaciones al ‘*utopian object*’ a través de la función, que recordemos para Levitas implica un enfoque analítico (2010, p. 110), estos autores identifican diferentes tendencias inherentes al ser humano que encuentran su realización en las diversas expresiones de la utopía. Recordemos que Mannheim propone la utopía como una especie de idea directriz que es capaz de contrarrestar los efectos inhibidores para la transformación de la sociedad de la ideología. La simple obra literaria que contiene una descripción de una sociedad idílica no basta para cumplir la función propia de la utopía; esta solo llega a ser tal en la medida que logre encarnar la voluntad de todo un grupo o clase social como el proletariado e inspire la transformación del *statu quo* (2019, p. 62).

El equivalente a esta tendencia emancipadora en el pensamiento de Bloch es, desde luego, el principio de esperanza. La metafísica blochiana concibe al ser humano como fundamentalmente inacabado; como abierto hacia el futuro y sus posibilidades. Es parte del despliegue de una realidad histórica con un futuro indeterminado, aunque capaz de construirse (2004, p. 195). El desarrollo de la conciencia transita de una etapa donde los anhelos son tomados por simples componentes indiferentes de la vida cotidiana a un nuevo estado donde estos comienzan a constituir dos elementos indispensables para la liberación

humana. Por un lado, los sueños diurnos⁸¹ se tornan lugares privilegiados donde se contemplan los entornos de un futuro donde los anhelos son satisfechos. Por otro, se desarrolla una conciencia anticipadora de un mundo mejor posible pero que solo puede lograrse a través de la acción, la solidaridad y la organización. La utopía resalta como una pulsión humana que evoca una pre-apariencia de una realidad que está por venir. Bloch la liga a la esperanza precisamente porque no se trata de una configuración en algún sentido concluida, sino de un proceso abierto y siempre en peligro de no lograrse (2004, p. 95).

Quienes parten de esta acepción, si bien pueden atribuir capacidad verdadera para la transformación de la organización de la vida colectiva a la utopía, no lo hacen a la manera operante en la acepción de utopía como un programa o modelo genuino a seguir. La diferencia sutil estriba en lo siguiente: mientras que figuras como los socialistas utópicos esperan el advenimiento de la sociedad ideal tal cual y como es descrita o permitiendo variaciones marginales, pensadores como Bloch y Mannheim solo consideran vital el impulso que la utopía ejerce sobre las clases desamparadas sin comprometerse a ningún contenido utópico demasiado específico.

4.1.7. La utopía como riesgo de distopía

La valoración negativa de la utopía no es exclusiva de su acepción coloquial. Una porción importante de la tradición discursiva alrededor del término ha tenido como objetivo hacer

⁸¹ A diferencia de los nocturnos, que contienen en forma cifrada únicamente restos del pasado.

patentes los riesgos de tener la utopía como ideal regulador, al grado de situar la distopía⁸² como la consecuencia última de su seguimiento. Estas posturas decididamente escépticas y desfavorables se avocan principalmente al utopismo como programa genuino y, en menor medida, al utopismo como tendencia innata de emancipación. En este contexto pueden rescatarse la tradición del género literario distópico y las posturas teóricas de Karl Popper, Thomas Molnar y Ulrich Beck.

Es difícil especificar el momento exacto del surgimiento del género literario distópico. *Señor del Mundo* de Robert Hugh Benson de 1907 es una de las primeras obras en considerarse una distopía. En ella es descrita una realidad donde una figura afín al Anticristo gobierna la Tierra tras el acenso al poder del Partido Laborista en el Reino Unido y son impuestas una serie de políticas autoritarias de inspiración socialista que antagonizan al cristianismo a nivel mundial. A lo largo del siglo XX surge una serie de novelas que son consideradas canónicas para el género distópico como *Un Mundo Feliz* de Aldous Huxley, *1984* de George Orwell o *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury. En general, las obras distópicas poseen una trama que gira en torno a una sociedad que va de lo indeseable a lo pesadillesco. Los elementos que conforman a las sociedades descritas en las distopías suelen partir de tendencias existentes en el contexto político en que fueron escritas, es decir, conllevan una exploración del desarrollo y las consecuencias nefastas de tales tendencias. De esta forma suelen explorarse temas como el totalitarismo, la vigilancia omnipresente, la manipulación de la información o el uso de la tecnología para el dominio de las masas. El desarrollo del

⁸² El primer uso documentado del término distopía fue por parte de John Stuart Mill en 1868. Distopía es pensada como antónimo directo de utopía.

género utópico fue paralelo al de distintas teorías avocadas a la crítica del pensamiento utópico.

La crítica de Popper hacia la utopía ha sido ya introducida en apartados anteriores. *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* representa la postura liberal del filósofo austriaco en contra de lo que considera el germen del totalitarismo desde tiempos de Platón. Esta postura es reafirmada en su artículo de 1947 titulado *Utopía y Violencia*. Aquí Popper asevera que toda forma de utopismo es un ‘racionalismo erróneo’; un proyecto viciado que se propone demarcar racionalmente fines políticos a la par que considera válido cualquier medio para su advenimiento. El utopismo es calificado de esta manera:

Considero a lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente; pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia. El hecho de que sea autofrustrante se vincula con el hecho de que es imposible determinar fines científicamente. No hay ninguna manera científica de elegir entre dos fines. (1991, p. 429)

Si bien Popper reconoce el carácter persuasivo del pensamiento utópico, no duda en hacer manifiesto el peligro que implica caer en su trampa. Sugiere que los utopistas son capaces de la barbarie para transformar el orden colectivo actual a imagen y semejanza del estado ideal que imaginan, no importando si ello requiere el sacrificio de generaciones de seres humanos o el sacrificio de la racionalidad misma fuera de su aplicación para el mantenimiento del poder. A esta tendencia violenta se suma el sinsentido que supone discernir científicamente entre dos fines; el utopista carece de humildad epistemológica y es por ello que tantas utopías incluyen en su imaginario cierta forma de supresión de la libertad de expresión. La creencia en la utopía es tomada por totalmente precientífica; es situada al mismo nivel que la creencia en la magia o la reflexión metafísica en la medida que no es contrastable ni falsable, pues no es posible realizar experimentos sobre su correcta operación (1991, p. 111).

La crítica desde un punto de vista liberal de Popper tuvo una gran influencia en intelectuales como el filósofo tradicionalista católico húngaro Thomas Molnar. En su obra de 1967 *El Utopismo: La Herejía Perenne* Molnar traslada la discusión sobre la utopía desde el eje sociedad abierta/sociedad cerrada al eje ortodoxía/herejía. El pensador húngaro parte en un primer momento de una acepción de utopía en tanto que tendencia humana innata. No obstante, no considera como Bloch o Mannheim que esta tendencia constituya algo virtuoso o propicio para la liberación. Muy por el contrario asevera que esta inclinación natural es una extensión más del pecado que habita en los hombres, ya que conduce a la autodivinización, la egolatría y el rechazo de Dios (1970, p. 7). El pensamiento utópico conduce a la construcción de modelos de sociedad ideal, lo que es por sí mismo una herejía que asume la capacidad para alcanzar la perfección en el plano terrenal. No obstante, para Molnar es todavía más grave el hecho de que estos programas utópicos terminen convirtiéndose irremediabilmente en opositores y competencia para el cristianismo al prometer a sus adeptos un paraíso en la Tierra donde esté restaurada la inocencia prístina del hombre; donde el pecado original y sus consecuencias queden anuladas (1970, p. 29).

Por su parte, el sociólogo alemán Ulrich Beck propone en *La Sociedad del Riesgo* de 1986 un panorama de las sociedades contemporáneas postindustriales donde la utopía deja de interpretarse bajo la acepción de un modelo de lo deseable para devenir una amenaza de lo que puede empeorar. Beck acuña el término ‘sociedad del riesgo’ para designar a las sociedades que han superado o minimizado el problema de la escasez de recursos pero se han visto envueltas en una nueva dinámica donde lo central no es administrar y repartir la riqueza sino los riesgos que surgen con el advenimiento de deferentes tecnologías y fenómenos causados por el ser humano. Estos riesgos no solo ejercen un impacto en la percepción de las

poblaciones debido a las consecuencias desastrosas que han mostrado tener en el pasado, sino que es su proyección hacia el futuro la que los posiciona como un factor determinante de la dinámica social. El temor a aquellos riesgos tomados como inminentes que impera en estas sociedades posmodernas pareciera propiciar, aunado a la atomización de la vida colectiva en esferas individuales, más una aversión a posibles distopías que a un anhelo de utopías (1998, p. 57). En un mundo donde la concepción de la historia como progreso tras la Ilustración creó una visión de lo utópico como una idealización lejana de un futuro demasiado perfecto para concretarse, la desconfianza no se hace esperar.

4.1.8. La utopía como ideal de salvación o transformación moral

Una de las acepciones de utopía menos exploradas en la academia y en la generalidad de lo que hemos descrito como la tradición discursiva concierne, curiosamente, a la utopía considerada como posible vehículo hacia la transformación moral, ya no de la totalidad del orden social, sino de los individuos. Esta función moralizante puede tener fines terrenales, como pueden ser el correcto funcionamiento del estado, la sanación de las relaciones interpersonales o la obtención de la felicidad, o bien, tener fines trascendentales; es decir, puede apuntar tanto al simple refinamiento moral de las personas como a la salvación divina. En cualquier caso, esta utopía centrada en la moral individual pudiera parecer un oxímoron si se toma en cuenta que, al interior de la tradición, las interpretaciones del término parecen sesgadas hacia la valoración de lo colectivo por encima de lo particular y lo externo por encima de lo interno. Autores como Trousson defienden que lo que distingue a la forma

narrativa y la enseñanza de la utopía de otras formas narrativas como la ‘robinsonada’ es la presencia en la trama de toda una colectividad de seres humanos que ha logrado organizarse virtuosamente para solucionar sus problemas y no de un individuo aislado que escapa de una situación adversa por su virtud (1979, p. 34). Sin embargo, las lecturas que ciertos pensadores hacen de obras como *La Ciudad de Dios* de San Agustín, *La Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan o la misma *Utopía* de Moro difieren de esta restricción impuesta a los provechos que la utopía pudiera brindar a la constitución moral de las personas particulares o a su camino espiritual a la unión con la Divinidad.

San Agustín es visto como una clase peculiar de utopista desde *El Principio de Esperanza* de Ernst Bloch. Bloch resalta el hecho de que el filósofo de Hipona crea una división entre el estado terrestre y su llamada ‘Ciudad de Dios’, la cual es presentada en la obra agustiniana del mismo nombre. Agustín atribuye al primero, al estado terrestre, el orden viciado que rige a los imperios sedientos de conquista y persecución como Roma. La segunda, es decir, la *Civitas Dei* no presenta las características encontradas en la utopía al estilo moriano; Agustín no se detiene a describir sus instituciones financieras o la manera en que están construidas sus calles. Se trata de una comunidad más espiritual que cualquier otra cosa (2004, p.198). Se encuentra enfrentada profundamente a la ciudad terrestre, pues esta encarna el gobierno encaminado al pecado y los valores humanos. Ni la voluntad de su gobernantes ni la de sus súbditos puede ser mejorada a través de la organización racional; la *civitas terrena* solo puede ser convertida. Para Bloch la utopía agustiniana está decididamente encomendada a la salvación de los hombres y pasa por alto cualquier progreso de estos hacia la perfección por fuera de seguimiento de las enseñanzas de Cristo, su Iglesia y las Sagradas Escrituras (2004, p. 211).

La *Utopía* de Moro interpretada en clave de esta acepción de utopía como ideal de transformación moral, de carácter más interno que colectivo, se encuentra presente en ensayos como *La Política de la Utopía* de Frederic Jameson. Jameson logra distinguir dos lecturas posibles del objetivo de transformación utópica en la obra del Lord Canciller. Una lectura marxista heterodoxa o economicista habitualmente puede ver en Moro un auténtico precursor teórico del socialismo. Moro sería el promotor de ideas como la abolición de la propiedad privada o la repartición de la riqueza y el objetivo de su utopía sería instar a sus contemporáneos a una transformación en su manera de concebir la organización común. Sin embargo también es considerada la posibilidad de una lectura un tanto más atenta a las circunstancias religiosas de la era de Moro y a la propia devoción profunda del pensador. Esta segunda lectura interpreta las intenciones del Canciller inglés como una clase de *paideia* cristiana. Aquí Moro habría encontrado el origen de todos los males sociales en el pecado individual de los súbditos y dirigentes de su nación: la codicia, la crueldad, la egolatría o la ambición desmedida. Tras ello se habría propuesto apelar a la regeneración espiritual de sus interlocutores a través del vehículo de la obra (2006, p. 5). De esta forma, una vez que los individuos están encaminados a la virtud, la colectividad sana de manera natural en consecuencia. A pesar de que esta línea de razonamiento parece colocar a Moro íntegramente en el utopismo de salvación divina, como lo está San Agustín, Jameson sostiene más adelante en su ensayo que, como buen renacentista, Moro no están tan preocupado por la salvación como por la búsqueda de la realización de los ideales humanistas de figuras como Pico della Mirandola, quien reconoce una inesencialidad humana que permite al hombre devenir bestia o semidios (2006, p. 11); es decir, queda satisfecho con el refinamiento del espíritu humano, más allá de la salvación alcanzable solo desde la revelación divina.

Finalmente podemos traer a colación la lectura que Pilar Godayol hace de *La Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan. Para Godayol es propicio, por un lado, incluir a Pizan en la lista de las grandes figuras utópicas de la historia y, por otro, destacar que su utopía está principalmente preocupada por la reforma moral de sus lectores, especialmente alrededor de la moralidad que atraviesa la relación entre hombres y mujeres (2024, p. 2). Aquella autora de la Edad Media tardía escribió desde el contexto de la así llamada ‘querrela de las mujeres’ en la literatura. Esta última querrela se avocaba a la cuestión de la dignidad del género femenino. Fue particularmente el tratado, altamente misógino hasta para estándares de la época, *Las Lamentaciones de Matheole* del clérigo del siglo XIII Matheolus el que despertó un ímpetu de defensa en la pensadora Veneciana hacia su propio género. La obra en cuestión nos relata la visita de tres figuras virtuosas a la propia autora. Estas tres altas damas son Razón, Rectitud y Justicia. A la par que el personaje de Christine de Pizan hace diversas preguntas a las damas referentes al desprecio que el género masculino parece casi universalmente mostrar hacia el femenino, estas tres figuras participan en la construcción metafórica de una ciudad compuesta por los ejemplos mitológicos e históricos de las mujeres virtuosas, sabias y valientes que con sus actos y cualidades mismas refutan los argumentos sexistas y androcéntricos que circulaban en el ambiente cultural occidental. Razón ayuda a erigir los muros y las fortificaciones de la Ciudad de las Damas, Rectitud los templos y los hogares y Justicia las cubiertas, los techos y elige a la selección de mujeres virtuosas que la habitarán. Este espacio simbólico es interpretado por Godayol como la auténtica primera utopía feminista; una ciudad dispuesta racionalmente para la protección, el bienestar y, sobre todo, el restablecimiento de la dignidad de las mujeres. Pizan opera desde una acepción implícita de utopía donde esta se encuentra puesta al servicio de la reforma moral de hombres y mujeres que han de entrar en contacto con la obra. Los hombres habrían de abandonar sus

prejuicios marcadamente sexistas al encontrarse con la imagen de semejante conglomeración de ejemplos de mujeres dignas y virtuosas, mientras que las mujeres habrían de abandonar la actitud autodegradante que surge de internalizar las acusaciones de hombres como Matheolus (2024, p. 5).

Conclusiones generales

Esta investigación ha partido de una serie de hipótesis específicas. La primera estuvo relacionada a pensar el lenguaje como rasgo definitorio del ser humano; como una capacidad presente en los aspectos más profundos de este. La segunda contempló el papel que juega esta facultad discursiva en la vida del *ánthropos* en su dimensión colectiva. La comunidad resalta como una de las emanaciones predilectas del *logos*, pues no solo parte de él sino que es continuamente construida por su influjo. Aristóteles fue situado como el mayor pilar de estas hipótesis, pues en su obra filosófica fue encontrado el sustento para estas aseveraciones.

El pensamiento aristotélico pinta un panorama en el que la deliberación sobre lo deseable y lo indeseable en el discurso público funge como medio hacia el desarrollo óptimo de las disposiciones humanas. La tercera hipótesis implicó, por su parte, pensar la utopía como uno de los mayores ejemplos de deliberación humana sobre lo deseable. Ello alude, aunque someramente aún, a producciones culturales como lo son las obras literarias utópicas que saltan al imaginario colectivo como depositarios de una serie de modelos de orden colectivo virtuoso; una sociedad donde, por gracia del poder de la organización o a veces del destino, ha triunfado la colaboración, el correcto discernimiento moral y la satisfacción plena de las necesidades. Sin embargo, al igual que toda otra realidad lingüísticamente construida,

la utopía está sometida a las limitaciones propias de su naturaleza discursiva. Aquí entraron en juego la cuarta y quinta hipótesis: pensar utopía hermenéuticamente como parte de una tradición y percibir cierta problemática hermenéutica que está centrada en variedad de significados que le fueron asignados. La utopía pensada desde la hermenéutica gadameriana resulta irremediabilmente inmersa en una tradición, lo que conlleva que es una realidad a la que le fueron atribuidos sentidos en constante actualización durante el devenir de su historia. Más que ver un obstáculo insuperable en esta disparidad de acepciones de utopía, fue propicio adoptar una actitud de búsqueda de la pregunta adecuada. Al negar la existencia de una definición objetiva de utopía se abre una interrogante acerca de cuáles son los múltiples sentidos que es propicio asociar a ella.

Antes de proceder a responder la interrogante por las acepciones hermenéuticamente relevantes de utopía fue necesario dar un paso atrás y reflexionar sobre las dinámicas que en general atraviesan el proceso de asociación de un sentido a cualquier término. Ello implicó dirigirnos a la definición u *horismos*. Fue necesario emplear tres teóricas de la definición, una operante desde el siglo IV antes de Cristo y otras dos que nos resultan contemporáneas, como herramientas para vislumbrar las minuciosidades que existen detrás de unir un *definiens* a un *definiendum*. Puede decirse que una de las lecciones más importantes derivadas de las teorías de Aristóteles, Copi, Collier y Mahon fue poder concebir la definición como una demarcación de significado un tanto más flexible de lo que podría pensarse en una primera instancia. Aristóteles ve el *horismos* como un proceso que ha de llevarse con disciplina a fin de evitar caer en la *asápheia* u oscuridad. Después de todo el *horismos* no versa ni más ni menos que sobre la *ousía*. Pero incluso el Estagirita hace concesiones sobre el hecho de que pueden existir áreas grises en la relación entre un término y los atributos que

lo conforman como conjunto racional de objetos o casos afines. Esta flexibilidad es examinada indirectamente múltiples siglos después por Collier y Mahon, quienes ofrecen una exposición de una manera alternativa de pensar las categorías de objetos que resulta sumamente fructífera.

La obra de Colli nos otorgó los cimientos para el primer ensayo de clasificación de acepciones de utopía. En el tercer capítulo se partió de que es posible llevar a cabo tal clasificación apelando a cinco clases de definición. Se llegó a la conclusión de que las definiciones estipulativas, lexicológicas, teóricas, persuasivas y aclaratorias conforman acepciones altamente relevantes del término. La acepción de parte de una definición estipulativa abarca lo que suele calificarse como el género literario utópico. La que parte de una definición lexicológica abarca las características presentes en los diccionarios de idiomas como el castellano en la historia que precedió la recepción inicial de *Utopía* de Tomás Moro en la Europa del siglo XVI. Curiosamente esta acepción lexicológica es la que más cercanamente asemeja al sentido coloquial que se da a la palabra. Las acepciones que parten de una definición teórica difieren inmensamente entre sí. Aquí ya encontramos una taxonomía más compleja de sentidos de utopía que abarca desde las posturas del socialismo utópico en el siglo XIX hasta los abordajes académicos de nuestros días en el marco de los ‘*utopian studies*’, pasando por las caracterizaciones que condenan la utopía como la que Marx y Engels introducen en la historia del pensamiento. El debate existente sobre la deseabilidad o peligro de la utopía se encuentra reflejado de manera aún más marcada en las acepciones que parten de una definición persuasiva, donde se sitúan autores tan diversos como Cioran, Carlos Fuentes, Víctor Hugo o Nicomedes Díaz Pastor. Por último, en el umbral de las acepciones que parten de una definición aclaratoria se incluyen posturas

provenientes de trabajos similares en objetivo al aquí presente: Levitas, el matrimonio Manuel o Mumford son casos ampliamente representativos que ofrecen una perspectiva única en la cuestión de cómo se ha delimitado históricamente la utopía.

De haber procedido teniendo en mente una concepción rígida de las categorías lógicas hubiera resultado extremadamente difícil encontrar casos que cumplieran con el criterio de asociación a una de estas clases de definición de Copi. No obstante, pensar estas clases de definición a la manera de categorías radiales nos permitió explorar casos provenientes del periodismo, la literatura, la filosofía, la sociología y otras tantas áreas. Aunque este primer ensayo de catalogación de acepciones utópicas ya vierte cierta luz sobre un remedio tentativo para la problemática inicial, se hizo necesario pensar en una clasificación adicional que no restringiera las variantes en la realidad discursiva de la utopía a una cuestión de estructura.

La catalogación de las acepciones de utopía presente en el último capítulo elabora a más detalle varios de los lugares comunes en la discusión del término que ya habían sido introducidos en el primer ensayo, de forma que se han presentado nueve grandes acepciones de utopía. Es recuperado, por ejemplo, el sentido que los diccionarios en castellano han impreso a la utopía para ahora hablar de una ‘acepción coloquial’. Se rescata la postura de los socialistas utópicos que entiende la utopía como un modelo genuino a seguir para la transformación virtuosa de la sociedad para ahora hablar de una ‘acepción de utopía como modelo genuino de organización colectiva’. Casos de autores de obras tradicionalmente consideradas utópicas como Platón y Moro, si bien son leídos por muchos de manera genuina, pueden insertarse con la misma fuerza en una acepción de utopía como ‘crítica patente o sátira’. Más allá del origen estipulativo de sus miembros constituyentes, se habló también en el cuarto capítulo de la utopía entendida íntegramente como género literario. Las posturas

teóricas de intelectuales como Ernst Bloch o Karl Mannheim fueron recuperadas ahora bajo la forma de una ‘acepción de utopía como tendencia humana de superación y emancipación’; diferenciada de forma sutil pero importante de la acepción de ‘modelo genuino’.

Además de estas últimas acepciones, que son explícitamente derivadas de tópicos operantes en el primer ensayo de clasificación, fueron introducidas acepciones adicionales que parten de ‘lugares comunes’ bastante menos prevalentes en la tradición. Fue abordada la utopía pensada en términos de un programa genuino de transformación de la forma de vida común, pero no ya a escala de la totalidad de la sociedad, sino al nivel más modesto de la comunidad pequeña o de un ámbito muy específico como la pedagogía; lo que constituiría una acepción de utopía como ‘proyecto de comunidad intencional o modelo parcial’. Si bien ya se habían abordado posturas antagónicas a la utopía en el tercer capítulo, en el cuarto se realizó un abordaje un tanto más detallado de la acepción de utopía como riesgo; en particular, un ‘riesgo de distopía’ a la manera en que Popper, Molnar, Beck o los autores canónicos del género la perciben. Finalmente fue tocado el tema, aún menos tocado por la tradición, de la utopía como ‘ideal de salvación o transformación moral’. Aquí, desde luego, se hizo referencia a una salvación o transformación moral del individuo más de que de la colectividad y se introdujeron lecturas que posicionarían, aunque no sin un grado de polémica, a figuras como San Agustín de Hipona o Christine de Pizan como auténticos utopistas del alma.

Si bien el presente trabajo ha logrado esclarecer una vía tentativa de solución para el problema hermenéutico que rige los múltiples sentidos del término homónimo ‘utopía’, es posible identificar, al menos por el momento, una incógnita que persiste y que puede dar paso a futuras investigaciones. Los dos ensayos de clasificación han buscado atender casos de

acepciones de utopía provenientes de lugares diversos. Sin embargo, esta diversidad en buena medida sigue manteniéndose dentro de los lugares comunes de lo que desde la academia, las letras y otros ámbitos es considerado como anexo a lo utópico. Sería interesante una futura aproximación centrada en preguntar por las áreas limítrofes del concepto; por si acaso existe una línea divisora entre las cosas que pueden considerarse una utopía y aquellas que no. Estudiosos del tema como Raymond Trousson (1995) han disertado sobre la diferencia entre la utopía y nociones que pudieran parecer equivalentes sin serlo: la ‘Edad de oro’, la ‘Tierra de Jauja’, la ‘Robinsonada’, el ‘Viaje imaginario’, la ‘Tierra de las maravillas’, la ‘Arcadia’ y el ‘Milenario’. Sin embargo, posturas como las de Arthur Morton (1978) generan un debate sobre el tema al ampliar el alcance de la utopía a toda aquella manifestación cultural de la tendencia innata humana de soñar con una vida mejor, de forma que las nociones negadas por Trousson resultarían, efectivamente, utopías. En fin, la utopía es una pieza fundamental para comprender la historia del pensamiento occidental y no gratuitamente ha generado toda un área de estudios a su alrededor. En nuestra época hiperconectada a través de tecnología, en donde parece no quedar un guijarro en la tierra que no se encuentre sumergido en la misma dinámica encaminada a la desigualdad, el conflicto y la catástrofe ambiental, resulta un gesto sumamente aliviador ocupar la mente con lugares más allá de todo lugar.

Referencias y Bibliografía Consultada

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Aristóteles (1985). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles (1986). *Física*. Gredos.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica I*. Gredos.
- Aristóteles (1995). *Tratados de lógica II*. Gredos.
- Aristóteles (1987). *Obras completas*. Vol. V. Gredos.
- Aristóteles (1990). *Obras completas*. Vol. VII. Gredos.
- Aristóteles (1990). *Obras completas*. Vol. VIII. Gredos.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Vol. 1. Trotta.
- Bloch, E. (2006). *El principio esperanza*. Vol. 2. Trotta.
- Bravo, G. (1976). *Historia del socialismo 1789-1848. El pensamiento socialista antes de Marx*. Ariel.

- Buber, M. (1958). *Paths in Utopia*. Boston Beacon Press.
- Castelar, E. (1874). *Diario de sesiones de las cortes constituyentes de la República Española. Legislatura 1873-1874, No. 99, 2.*
- Chao, E. (1853). *Diccionario enciclopédico de la lengua española: con todas las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y las Américas españolas, en el lenguaje común antiguo y moderno; las de ciencias, artes y oficios; las notables de historia, de biografía, de mitología y geografía universal, y todas las particulares de las provincias españolas y americanas*. Imprenta y Librería de Gaspar y Roig.
- Copi, I. (2013). *Introducción a la lógica*. Limusa.
- Cioran, E. (1988). *Historia y utopía*. Tusquets Editores.
- Cuesta, M. (2015). *Utopía, la cité. Una lectura sociológica pragmatista de Tomás Moro*. Universidad de Buenos Aires.
- De Baralt, R. (1855). *Diccionario de galicismos; o sea de las voces, locuciones y frases de la lengua francesa que se han introducido en el habla castellana moderna*. Imprenta Nacional.
- De Pizan, C. (2001). *La Ciudad de las Damas*. Siruela.
- Del Río, Y. (2006). *Historia y lógica del concepto de utopía*. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol. 11, pp. 55-78. Recuperado el 3 de abril de 2021 de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S131552162006000300005&lng=es&tlng=es.
- Donnelly, D. (1998). *Patterns of Order and Utopía*. Palgrave Macmillan.

- Fennell, J. (2011). *Review of Utopianism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Fortunati, V. (2016). *The Rhetoric and the Historical Context of Thomas More's Utopia as Keys to Grasp its Political Message and Legacy*. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años*. Universidad Cooperativa de Colombia.
- Foucault, M. (2008). *Topologías: Dos Conferencias Radiofónicas*. En *Fractal No. 48*. Pp. 39-64.
- Fortunati, V. (2016). *The Rhetoric and the Historical Context of Thomas More's Utopia as Keys to Grasp its Political Message and Legacy*. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años*. Universidad Cooperativa de Colombia.
- Fuentes, C. (2010). *El espejo enterrado*. Alfaguara.
- Gadamer, H. (1998a). *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. (1998b). *Verdad y Método II*. Ediciones Sígueme.
- Godayol, P. (2024). *Christine de Pizan: Autora de la Primera Utopía Feminista de la Historia*. Universitat Central de Catalunya.
- Graybosch, A. (1999). *Review of Ecological Utopias: Envisioning the Sustainable Society, by M. de Geus*. En *Utopian Studies*, Vol. 10, pp. 228–230.
- Guariglia, O. (2002). *Eudemonismo y virtud en la ética antigua: Aristóteles y los estoicos*. En *Diálogos*, Vol. 80, pp. 70-50.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de A. G. Ramos. UAM.

- Hugo, V. (2013). *Los miserables*. Alianza Editorial.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (2006). *Política de la Utopía*. En *Estudios Utópicos*. Vol. 9.
- Jacobsen, M. (2006). *The Activating Presence: What Prospects of Utopia in Times of Uncertainty?*. Polish Sociological Review.
- Jeuge-Maynard, I. (coord.). *Dictionnaire Francaise en ligne*. Consultado el 21 de agosto de 2024 en: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>
- Krotz, E. (2011). *Introducción a Ernst Bloch*. En *En-claves del pensamiento*. Vol. 10, julio-diciembre, pp. 55-73.
- Levitas, R. (2010). *The Concept of Utopia*. Peter Lang International Academic Publishers.
- Mannheim, K. (2015). *Ideología y utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- Marcio I. (2020). *Breve Vocabulario de Helenismos Filosóficos*. Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.
- Marx, K., Engels, F. (2001). *El socialismo y el comunismo crítico-utópicos*, en *Manifiesto Comunista*. Alianza Editorial.
- Miranda, S. (2009). *Introducción a la Filosofía*
- Montenegro, S. (2005). *La Sociología de la Sociedad del Riesgo: Ulrich Beck y sus Críticos*. PAMPA.
- Moro, T. (1996). *Utopía*. (Estudio preliminar: Poch, A.). Tecnos.

- Morton, A. (1978). *The English Utopía*. Lawrence & Wishart.
- Mumford, L. (2013). *Historia de las utopías*. Pepitas de Calabaza Ed.
- Offe, C. (2006). *Autorretrato a distancia. Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América*. Katz.
- Ortega, A. (2013). *El gran libro de las frases célebres*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Pastor, N. (2019). *Discurso sobre la devolución de los bienes al clero*. En *Discursos*. Anthropos.
- Pastor, N. (1867). *Los problemas del socialismo*. Imprenta de Manuel Tello.
- Paván, C. (1996). *Reflexiones en torno a la homonimia del Ser en la Metafísica de Aristóteles*. Universidad Central de Venezuela.
- Perkins, C. (2009). *Herland*. Kessinger Pub LLC.
- Platón. (1988). *República*. En *Diálogos IV*. Gredos.
- Prevost, A. (1978). *Utopie de Thomas More*. Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger.
- Pro, J. (2018). *Utopia in the Spanish Language: The Origin of a Word, the History of an Idea*. En *Utopias in Latin America: Past and Present* (ed. Pro, J.), pp. 15-35. Sussex Academic Press.
- Real Academia Española. (1869). *Diccionario usual de la lengua castellana*. 11ª Ed.
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española*. 23ª Ed.

- Ritter, A. (1984). *Review of The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice, by B. Goodwin & K. Taylor.* En *Political Theory*. Vol. 12.
- Rincón A. (1992). *San Agustín y la Utopía según Ernst Bloch.* Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.
- Sierra, G. (2009). *Extracción de contextos definitorios en textos de especialidad a partir del reconocimiento de patrones lingüísticos.* En *Linguamática*. No. 2. Diciembre del 2009. Pp. 13-38.
- Soboul, A. (1984). *Utopía y Revolución Francesa.* En Droz J. (dir.) *Historia general del socialismo. De los orígenes a 1875.* Editorial Destino.
- Sylvester, R. (1977). *Si Hythlodæo Credimus: Vision and Revision in More's Utopie.* En Richardson, S. (ed.), *Essential Articles for the Study of Thomas More.* Pp. 290-301. Archon Books.
- Tronti, M. (2009). *Utopía y profecía política.* Instituto de altos Estudios Nacionales de Madrid.
- Trousson, R. (1995). *Historia de la literatura utópica.* Península.
- Vegetti, M. (2012). *Quince Lecciones sobre Platón.* Gredos: España.
- Wilde, O. (2019). *El alma del hombre bajo el socialismo.* El Viejo Topo Editorial.
- Zagal, H. (2005). *Método y ciencia en Aristóteles.* Universidad Panamericana.