



# De la utopía hacia la *eutopía*. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy

por Pablo Ramírez Rivas\*

## *Resumen*

El artículo discute las promesas que ha legado la Modernidad, recorriendo algunas de las ideas motrices que le dieron fuerza, planteando la necesidad de reconocer en esas utopías sus límites y, desde ellos, plantear la *eutopía* como una de las tareas urgentes a realizar hoy, particularmente en el ámbito de las relaciones sociales y de la vida política en general. Termina con el esbozo de una descripción de la fraternidad como la posibilidad real y experimentada por las personas que comparten el mundo y que consiste en una cuidadosa solicitud entendida como el reconocimiento recíproco de ciudadanos iguales y libres. En un incipiente intento de descripción podríamos decir que la fraternidad es la posibilidad real –porque de hecho se realiza en el mundo de la vida– del reconocimiento de los demás que nos ponen ante el desafío de ser plenamente humanos, puesto que habitar el mundo sólo es posible con otros.

## INTRODUCCIÓN

Es conocida la impronta utópica del pensamiento moderno. Varias son las utopías gestadas en y desde la Modernidad. El progreso infinito de la ciencia (sería sólo cosa de tiempo llegar a conocer todo lo que hay por conocer); en parte gracias a lo anterior, la posibilidad de liberar la vida humana del esfuerzo

\* Doctor en Filosofía (Universidad de Deusto, España), Magister en Ética Social y Desarrollo Humano (Universidad Alberto Hurtado).

que tiene que empeñar para sobrevivir y vivir; el dominio benéfico del micro y macro cosmos; la plena igualdad a la que accederían todos los hombres y mujeres, tanto entre sí como ante el imperio de la ley; la liberación de los yugos impuestos por el poder del “antiguo régimen” ... Y así, un sinfín de promesas que la Modernidad –los modernos– ha realizado. Algunas de esas promesas –las más íntimamente ligadas a la vida política– se podrían sintetizar en la tríada “libertad, fraternidad, igualdad”.

Lo que proponemos en este ensayo es una torsión de la mirada, que pretende llevar a la inteligencia y a la voluntad a ver y actuar de modo distintivo el *status* mismo de la(s) utopía(s) moderna(s): desde la utopía plantear la posibilidad de una eutopía, es decir, la de crear, propiciar y potenciar “buenos lugares” (y no de lugares que *no son*) en y desde los cuales se pueda realizar una nueva *praxis* política, marcada por la fraternidad. Ésta última será determinada en su necesidad desde dos ámbitos: primero, los límites de la impronta moderna, los cuales ya fueron pensados por los modernos pero que hoy han adquirido nuevas determinaciones. Tales límites son las necesidades y sufrimientos radicales –materiales y simbólicos– que padece gran parte de la humanidad hoy. El marco desde el cual serán determinados los mencionados límites constituye el segundo ámbito a partir del que se plantea el trabajo. Se trata de una crítica hermenéutica en clave fraterna de los supuestos sobre los cuales se arma eso que llamamos “sociedad política moderna”, que parte de la revisión de tres de sus principales gestores filosóficos: John Locke, Thomas Hobbes e Immanuel Kant.

El hondón que implican los límites que hoy claman respuesta es tarea de todos, pues a todos *nos tocan*. En este sentido, la fraternidad es una oportunidad –quizá la oportunidad– de nuestro tiempo para dar respuesta a las necesidades de hoy; al fin y al cabo, y tal como lo reza el antiguo principio: “lo que a todos concierne, por todos debe ser tratado y aprobado”.

## PROMESAS Y HERENCIAS

Toda época histórica se conforma desde una vinculación entre lo antiguo y lo futuro, entre el *horizonte de expectativa* y el *espacio de experiencia* que conforman el habitar humano en el tiempo (Koselleck, 1993:333ss). Tanto expectativas como experiencias son fenómenos eminentemente humanos, son “cosas” que *nos pasan* y que *hacemos pasar*. En cuanto tal, el *tiempo* es aquella dimensión que somos y habitamos.

En el entrelazamiento de expectativas y experiencias los seres humanos proyectamos sueños, anhelos, deseos y un sinfín de “futuridades”. Esos sueños de futuro rebasan el presente, aunque están también determinados por el pasado, por las experiencias que tenemos tanto individual como colectivamente.

La Modernidad es una época –quizá como muchas, quizá como todas– preñada y rica en sueños de futuro. Por una parte, se distingue y desmarca de todo pasado de manera intencional y “consciente”. Esto lo vemos, por ejemplo, en el rechazo –si no a veces negación– de todo lo pasado como caduco, sin valor o erróneo. El nombre que se le da al periodo anterior –inventado por los mismos modernos– “medievo” parece querer decir algo así como “entre el glorioso pasado clásico y nosotros los de hoy, nosotros los modernos, hay algo ‘entre medio’, un paréntesis plagado de equivocaciones, concepciones erróneas, fanatismo y ceguera”.

A partir de este rechazo del pasado (aunque no sólo ni exclusivamente de él) comienzan a forjarse una compleja y muchas veces ambigua serie de sueños, de deseos y proyectos que poco a poco colonizarán y conformarán eso que tan acertadamente ha llamado Taylor el “imaginario moderno” (Taylor, 2006). Este imaginario, que luego tomará la forma propia de un *ideario*, se articulará en distintos ámbitos. Distintos pero no por ello *desarticulados*, aunque sí de alguna manera *desvinculados* unos de otros. Podríamos, en un intento propositivo más que afirmativo, distinguir los siguientes ámbitos: el moral, el científico y el político (sin olvidar el institucional). El que nos intere-

sa aquí es el político, pues se encuentra relacionado directamente con la idea de *fraternidad política*<sup>1</sup>.

Antes de entrar en el análisis mismo del ámbito recién señalado, revisemos brevemente parte de las expectativas modernas, a las que podemos considerar también como las promesas que los modernos han hecho respecto de un futuro que –se creyó– pronto debería llegar.

En lo que respecta al ámbito del conocimiento, es notable la vertiginosa experiencia del siglo XVII, particularmente en Inglaterra (*cf.* Merton, 1984): en menos de cien años la “cantidad” y alcance de conocimiento producido en lo que se llamaba entonces “filosofía natural” se multiplicó considerablemente. Pero no se trató sólo de “cantidad de conocimiento”, sino de la posibilidad –no futura ni quimérica, sino real y actual– de aplicación de ese conocimiento. Ciencia y tecnología se conforman muy tempranamente como eje central de lo que posteriormente se llamará desarrollo y modernización. Esto no se detuvo en el siglo XVII, sino que ha tenido continuidad en los siglos siguientes, alcanzándonos en su determinación hasta el día de hoy.

Por ámbito moral entendemos aquel espacio en el que se conforman y residen las convicciones, creencias y supuestos desde los cuales los seres humanos perciben y/o otorgan –*comprenden*, propiamente hablando– sentido tanto a lo que los rodea como a lo que son. A lo que *somos*. En este aspecto también la modernidad ha dado lo suyo: la inmensa valoración del “espacio íntimo” que ya se vino acentuando desde las Reformas religiosas del siglo XVI hasta el “descubrimiento” de los “sentimientos morales” en los siglos XVII y XVIII, y la consecuente separación entre vida privada y vida pública. Esto lo encontramos, por ejemplo, en Locke, Smith, Hobbes, etc., desde distintas –aunque emparentadas– aproximaciones. Lo que desembocará en la problemática y fecunda síntesis kantiana expresada en la autonomía moral, su antropología y teoría política. En algunos de estos puntos nos detendremos más adelante.

En el ámbito propiamente político, que es el que aquí nos interesa, la Modernidad es una época de revoluciones. Marcada por el sino de la oposición al pasado del que hablábamos arriba, el impulso dado al cambio de la sociedad es una constante a lo largo del transcurso de toda nuestra época. Del retorno a sí mismo (*revolutio*) predicado de los astros celestes, tal como lo vemos en Copérnico, pasamos por un curioso desplazamiento semántico que denota un nuevo comienzo –un *ab-soluto* reinicio–, un *ahora* permanente de novedad y comienzo constantes. El sintagma “revolución” condensa en sí la expectativa y esperanza de un tiempo, a la vez que articula de manera peculiar la experiencia tenida (Lanceros, 2005:41ss)<sup>2</sup>; por ejemplo, le van siempre “pegados” los ideales de progreso, aceleración, evolución y desarrollo, libertad, justicia, emancipación y felicidad; pueblo, nación y estado; también industria.

Toda revolución pasará a implicar una ruptura con el pasado y una (novedosa) fundación del presente con inmensos –y a veces monstruosos– sueños de futuro. Futuro que, por cierto, siempre se creyó mejor, más perfecto, más amplio, susceptible de control. Así sucedió con la revolución científica, con las revoluciones políticas –grandes y pequeñas, urbanas y campesinas– y sucedió también con *la* Revolución, aquella que devino ejemplo y paradigma instaurador de un nuevo orden: la Revolución Francesa. En definitiva, la Revolución es el mito y la utopía de nuestra época; es más, esta utopía mítica es la madre de todas las demás, de toda la Modernidad.

Tanto en el ámbito científico como en el moral y el político, desde la interconexión de estos tres ámbitos, se abrió el horizonte de expectativa que constituye nuestro presente. En cuanto que en su contenido están lanzados hacia el futuro, conforman eso que podríamos llamar *las promesas de la Modernidad*. Promesas que hoy constituyen una herencia. O, en otras palabras: nuestro presente es el *futuro pasado* (Koselleck, 1993:21ss) de los modernos. Sólo hoy estamos en condiciones de evaluar si

1. Al respecto, *cf.* BAGGIO, 2009; 2006.

2. *Vid.* también la descripción y análisis del término en ARENDT, 2006:27-77.

esas promesas se han cumplido; si se han cumplido como se esperaba o si lo han hecho como hoy deseáramos que se hubiesen cumplido.

Las promesas de la Modernidad se han realizado en distintos niveles y con distintas intensidades. Por ejemplo, en el ámbito del conocimiento. Es innegable que hoy conocemos “más” que ayer, al menos si tomamos como medida el conocimiento científico-tecnológico que hoy consideramos como “válido”, “cierto”, “seguro”, “fiable” y “verdadero”. Lo conocido hoy nos ha permitido mejorar en varios aspectos la vida humana. El conocimiento prometido por la Modernidad tenía como fin el bienestar de toda la humanidad; el mejoramiento de las condiciones materiales de la existencia y el alivio de algunos de los esfuerzos que los seres humanos tenemos que hacer para vivir y sobrevivir.

Sin embargo, es difícil hoy seguir creyendo en esta promesa; el motivo de ello es simple: la promesa no se ha cumplido. Hoy, más que seguridad o bienestar, el conocimiento nos pone ante el peligro más extremo. Recordemos que la promesa no consistía sólo en aumentar el conocimiento, sino en hacer que él fuera benéfico para *todos* los seres humanos. No nos confundamos aquellos que sí –más o menos– tenemos acceso a los beneficios de ese conocimiento, pues es fácil el olvido en el que caemos respecto de todos aquellos que no tienen acceso a sus frutos. Esos “aquellos” serán motivo de atención más adelante, cuando reflexionemos acerca de los *límites* y sus exigencias.

¿Y qué ha sucedido con las promesas forjadas desde el ámbito político, ético y moral? Tomemos el paradigmático ideario de la Revolución: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*. De libertad sabemos; o al menos algunas experiencias hemos hecho en los últimos siglos (con logros y fracasos, con usos y abusos). De igualdad lo mismo, aunque de manera singular y poco satisfactoria. De fraternidad, sin embargo, hemos hablado menos en los últimos 200 años. Pero las más de las veces la dimensión fraternal que une a personas que no tienen la misma sangre se ha determinado en contraposición a “otros” que no pertenecen a

esa “hermandad”. Por ejemplo, “los pueblos hermanos de Latinoamérica”. Desde la época independentista hasta mediados del siglo XX ha tenido su sentido y ha movido a la acción. Este sentimiento de hermandad surge por la identificación con otros que están en (o padecen) *iguales* condiciones materiales o simbólicas: oprimidos, subdesarrollados, colonizados, excluidos. Pero es una igualdad contrapuesta a “otros”, a los que oprimen, colonizan, subyugan. En otras palabras, no es una hermandad universal, sino oposicional.

Más allá de enjuiciar positiva o negativamente este sentimiento y experiencia de alguna manera unitivo, estimo que es necesario repensar –para *realizar*– una salida posible a los dilemas, algunos muy graves, que aquejan nuestro mundo de hoy, nuestra modernidad. Para colaborar en dicha tarea, propongo revisar algunas ideas-fuerza de la Modernidad, puesto que ellas hacen parte de nuestra herencia, de nuestro espacio de experiencia.

#### DE LOS LÍMITES, LA SOCIEDAD Y SU IMPLICACIÓN

Dos son las ideas que quisiera poner en discusión: la noción de *límite* en la filosofía kantiana y la de *sociedad*, en el sentido en que lo desarrollan Locke y Hobbes. La primera nos dará una clave para reconocer la necesidad de la fraternidad hoy; la segunda nos proporciona una aproximación a nuestra experiencia moderna concerniente a la conformación de la sociedad, sus orígenes y características.

El pensamiento de Locke es crucial en la conformación del mundo moderno y se enmarca en lo que llamamos “Ilustración”. Ésta es “el proceso del desenmascaramiento” (Koselleck, 2007:55) de una doble moral, en el intento de delimitar un ámbito racional para la actuación propiamente política. Entre otros importantes asuntos, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* trata de las leyes según las cuales organizan la vida los ciudadanos. Hay, según Locke, tres clases de leyes: *i.* la ley divi-

na, medida del pecado y del deber, la cual es promulgada entre los hombres por la naturaleza o por la Revelación (“Por ley divina entiendo la ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya que haya sido promulgada por la luz de la naturaleza, ya por la voz de la revelación”; Locke, 2005:II, 28, §8); *ii.* la ley civil, medida de crimen e inocencia, que es la ley del Estado, vinculada al poder coactivo, cuya tarea consiste en proteger a los ciudadanos (“La ley civil, que es la regla establecida por la comunidad para los actos de quienes pertenecen a ella, es otra regla, a la cual los hombres refieren sus acciones para juzgar si son o no son acciones criminales”, *op.cit.* II, 28, §9), y *iii.* la ley moral específica, que es medida de la virtud y el vicio, que es “filosófica” y que se determina a partir de la opinión o reputación (“La ley de la opinión o de la reputación [...] la medida de lo que en todas partes se llama virtud y vicio es esta aprobación o reprobación, alabanza o censura, que, por un tácito y secreto consenso, se establece en las diversas sociedades”, *op.cit.* II, 28, §10).

Con este planteamiento Locke realiza una revisión radical de las leyes concebidas por Hobbes y el absolutismo en general (guardando las diferencias de los distintos absolutismos anteriores a Hobbes). Con Hobbes, se había realizado la separación entre la conciencia interna –el hombre en sí mismo– y la exterioridad de las acciones humanas –el hombre en cuanto que ciudadano. Así, la obediencia a las leyes “soberanas” del Estado sólo era posible si los súbditos tenían la oportunidad de separar las convicciones internas relativas al “hombre en sí mismo” de las acciones públicas, que se refieren, a su vez, a la exterioridad del ciudadano. Lo que interesaba a Hobbes era articular un sistema en el cual la racionalidad pasara por lo que ocurre de hecho en el mundo público, aislando la interioridad de la conciencia. En la esfera externa –la pública– el ciudadano debía regirse por la racionalidad propiamente política; lo que ocurriría en la esfera íntima –las preferencias más personales, la aprobación o reprobación propiamente moral, las convicciones religiosas– quedaba así estrictamente circunscrito a la concien-

cia individual de cada uno; y no eran motivo de conflicto político hasta cuando no entraran en franca confrontación con lo que ocurría en la esfera pública. Y esto valía no sólo para los ciudadanos, sino también para el mismo soberano. Sólo así se pueden comprender afirmaciones como las de Hobbes, para el cual “resulta cierto que quienes tienen el poder soberano, pueden cometer iniquidad, pero no justicia” (Hobbes, 1989: II, 18). Puede notarse que la iniquidad o lo moralmente ilícito queda circunscrito a la esfera privada y no toca la esfera propiamente política y/o pública. De la misma manera, si un individuo comete iniquidad o “injusticia” moral, eso se debe a la esencia misma del hombre (Hobbes, 2000: VI, 13), y aún así puede ser un ciudadano pública o políticamente “justo”.

De esta manera el absolutismo hobbesiano coloca de manera inmanente la moralidad del ciudadano en el poder civil. Con ello se realiza el fin principal de la fundación de la sociedad humana, que es alcanzar la paz o, al menos, evitar la guerra (particularmente, como para todos los pensadores de los siglos XVII y XVIII, las guerras religiosas). Las orientaciones religiosas, que pueden darse en las personas en tanto cuanto individuos, son desplazadas hacia fuera de la maquinaria estatal y pública. El hombre queda así escindido en dos dimensiones: la pública y la privada. Las acciones y los hechos que vemos y que se pueden constatar quedan sometidos a la ley del Estado, mientras que las convicciones más íntimas son “libres en lo secreto”<sup>3</sup>: mientras el ciudadano cumpla con su deber en cuanto ciudadano, el soberano no se interesará en su vida privada. De esta manera, los ciudadanos no tienen el poder ejecutivo mediante el cual decidir y gobernar una nación, pero tienen la posibilidad de hacer juicios morales.

Por su parte, en Locke, los juicios hechos desde el ámbito de la conciencia moral privada dan lugar a lo que *públicamente* debe ser considerado como vicio o virtud. Es lo que ocurre en

3. *Cfr.* HOBBS, 1989:III, 40; también en II, 31: “La posición privada es libre en el secreto”; o bien en HOBBS, 2005:II, 6, 3: “Ninguna ley humana puede proponerse obligar la conciencia de un hombre, sólo sus acciones”.



este “nuevo” ámbito de la realidad que se vino a llamar “sociedad”, la *society*<sup>4</sup>. En la sociedad los ciudadanos desarrollan las propias leyes morales, las que poco a poco se van instalando a la par de las leyes del Estado. Es así como la moral burguesa penetra y se instala en el espacio público civil, determinando –según Locke– tanto el valor moral como el legal de las acciones prácticas mediante el solo veredicto de los ciudadanos (*cf.* *EEH*, II, 28, §§10 y 11).

La “certeza” que alcanza el espacio privado, la conciencia individual –certeza otorgada *aparentemente* por sí misma, es decir, por la misma conciencia–, toma fuerza para poblar y dominar el ámbito público. Desde dónde coge esa fuerza, es asunto que veremos más adelante. Cabe destacar que Locke no abre aquí un espacio para la arbitrariedad, pues sólo describe lo formal de la ley moral; su contenido está ya dado por la cultura y las creencias imperantes en la Inglaterra de su época. En otras palabras: por la formalidad dada por Locke a la ley, no costará gran trabajo hacerlas coincidir en su concreción con las mismas leyes estatales y, principalmente, con las divinas. Así, pudo dejar que los distintos poderes coexistieran sin delimitarlos entre sí, ya que no los considera como elementos contrapuestos (Koselleck, 2007:62).

Como trasfondo político fáctico de esta caracterización está la cuestión de la mediación entre el poder del soberano, el Rey, y los súbditos. Es en Inglaterra donde surge por primera vez en la Modernidad una institución mediadora entre ambas esferas: será la sociedad civil, de la cual participan los nobles y *gentlemen*. Es de la nueva sociedad civil emergente desde donde la legalidad moral adquirirá su fuerza y validez. Y, recíprocamente, en el veredicto *autónomo* de los ciudadanos se constituye el poder de la *society*, y sólo en la permanente realización de la censura moral se pone de manifiesta la censura *en cuanto ley*.

4. Concretamente, es lo que ocurre en los nuevos espacios de socialización tales como los *clubs*, las sociedades literarias y científicas, los cafés y bares, y otros lugares de reunión donde se discuten e investigan las leyes morales. *Cfr.* al respecto, SHAPIN, 1999:141ss.

Por ello la legalidad de la Ley de la censura privada se puede llamar “del sentir común”, y los ciudadanos son elevados a la categoría suprema de instancia enjuiciadora:

“Lo que da su fuerza a esa ley es la alabanza y el descrédito. Si alguien se ha imaginado que he olvidado mi propia noción acerca de la ley, cuando digo que la ley por la cual los hombres juzgan de la virtud y del vicio no es otra cosa sino el consentimiento de los hombres particulares que carecen de la autoridad para hacer las leyes, y que carecen especialmente de aquello que es tan necesario y tan esencial a toda ley, o sea el poder para hacerla efectiva, creo poder decirle que, quien se imagine que la alabanza y la censura no son poderosos motivos para que los hombres se ajusten a las opiniones y a las reglas de aquellos con quienes conviven no parece tener muchos conocimientos acerca de la naturaleza o de la historia de los hombres, de quienes encontrará que en una gran mayoría se gobiernan principalmente, si no es que exclusivamente, por esa ley de la moda [*the law of fashion*; mejor sería traducir: ‘ley del sentir común’], de manera que hacen aquello que los mantenga en la buena reputación de quienes frecuentan, con poco aprecio de las leyes de Dios o de los magistrados” (Locke, 2005: II, 28, § 12).

Veremos en lo que sigue por qué Locke no “teme” decir tal cosa, es decir, que los hombres se rigen más por las leyes del sentir común que por las mismas leyes de Dios –tal y como la interpretan los hombres, en particular los que Locke llama “entusiastas” (*EEH*, IV, 19, §§10 a 12)– o del magistrado.

Lo dictado por el sentir común, la nueva “razón” que emana de la propia naturaleza humana es la misma voz del Autor de dicha naturaleza; de ahí su poder:

“Puesto que fue el mismo Dios quien implantó en él [en el hombre], como principio de acción, un deseo muy fuerte de preservar su vida y su ser, la *razón*, que era la voz de Dios en su interior, no podía sino enseñarle y asegurarle que al obrar con arreglo a esa inclinación natural a preservar su ser, no hacía sino cumplir con la voluntad de su Hacedor y, en consecuencia, tenía derecho a utilizar aquellas criaturas cuya uti-

lidad para ese propósito le fuera mostrada por su razón o por los sentidos” (Locke, 1997:129).

Se proporciona de esta manera una justificación de la forma inglesa de gobierno que desde 1688 se imponía principalmente con el establecimiento socialmente aceptado de un grupo social determinado económicamente: el de la sociedad burguesa vinculada con el grupo *whig*. Como es sabido, éstos constituyen un movimiento religioso proveniente de Escocia y son también conocidos por *covenanters* (*covenant*, palabra escocesa para “promesa solemne” o “documento legal”; se designa también con este nombre una alianza hecha por los reformados escoceses en 1658 para defender la pureza de su religión, especialmente ante los católicos y el rey de España, Felipe II). Los firmantes del *covenant* son los que posteriormente se llamaron presbiterianos o puritanos. Los *whigs* en particular son la facción presbiteriana más radical de los *covenants* escoceses y constituyeron posteriormente el Partido Liberal Británico (a partir de mediados del siglo XIX comienzan a llamarse así), fundado por Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury. Éste, a su vez, es el gran amigo de Locke, siendo el filósofo médico de familia y secretario particular del conde, y quien educó al hijo de Ashley<sup>5</sup>.

Dicha justificación es lo que constata Dussel cuando afirma que Locke propone:

“a) un pacto que crea el consenso que constituye una comunidad política [...] a partir del individuo. La comunidad política, por su parte, b) organiza a través de un nuevo pacto un sistema de la *potestas*, cuya referencia última es el Parlamento, como régimen democrático, para el cual la monarquía absoluta del tipo hobbesiano se situaría en el mero ‘estado de naturaleza’. Locke tiene ya clara conciencia de la separación del poder legislativo y ejecutivo, bajo la primacía del primero, y se deja ver una posición de secularización radical, muy diferente a la de Hobbes o Spinoza” (Dussel, 2007:268-269).

Con especial agudeza, Dussel desenmascara la intención política de dicho movimiento: la constitución de un imperio comercial y el expansionismo colonialista inglés, realizado mediante una “‘inversión’ semántica”:

“limitará aquello de ‘*todos* los seres humanos son por naturaleza iguales’, válido sólo para los que participan en la *Commonwealth*, ya que sólo entre ellos tendrá validez el enunciado, efectivo exclusivamente para los hombres varones que son propietarios virtuosos (excluyendo así a las mujeres, a los esclavos africanos, a los indios americanos y a los asiáticos, a los trabajadores ingleses asalariados, etc.). Su conclusión final, aun para Inglaterra, es que no pueden incluirse en ese ‘*todos*’ aquellos que no tienen propiedad o que venden su trabajo por salario (ya que esta pobreza prueba que no tienen disciplina ni virtud suficiente para ser miembros a parte entera o activa, explícita o perfecta, del ‘estado civil’)” (Dussel, 2007:271)<sup>6</sup>

La inversión semántica que acusa Dussel tiene lugar mediante una sesgada comprensión de la extensión (lógica) de la noción de “*todos*”, tal como lo vemos en lo citado en la nota. A ello, se puede agregar que no sólo se pone en evidencia la poco disimulada intención política, sino también los supuestos desde los cuales se puede –guardando un mínimo nivel de decencia y “buena fe”– afirmar tal cosa: se trata de las convicciones religiosas puritanas según las cuales la riqueza es señal de predilección por parte de Dios, de pertenecer a los predestinados a la salvación (así como la pobreza es señal de haber sido predestinados a la perdición eterna). Los ingleses, al instaurar su “reino moral” (Koselleck, 2007:64) acuñan su exigencia de dominación mediante una polarización de moral y política, evitando, a la vez, todo posible conflicto con el Estado. Así, Inglaterra –es decir, “*todos*” los ingleses– se autofirma y autoproclama como una nación elegida por Dios (Tawney, 1959: 241ss).

5. Cfr. Prólogo al *Ensayo sobre el entendimiento humano* (LOCKE, 2005:VII-LXI)

6. Cfr. También *op.cit.*, p. 320, nota N° 875.

La dominación moral alcanzada por este grupo es mucho más eficaz que la del Estado e, incluso, que la ley de Dios. A este respecto es necesario estar atentos: no es que la ley del sentir común atente contra las leyes del “magistrado” –es decir, la ley civil–, ni mucho menos que atente o contradiga las leyes de Dios –*i.e.* la ley divina. Se trata aquí tan sólo de la eficacia que conlleva a la acción moral. En esto Locke es coherente con sus supuestos, pues el sentir común *es* la voz de Dios<sup>7</sup>, ya que éste ha dispuesto la determinación de las acciones en los sentimientos. Y es más eficaz porque los sentimientos son más “puros”, puesto que son regidos por el mismo Autor de ellos. Confiarle estas materias a la razón habría sido un error, pues ella se encuentra absolutamente incapacitada para realizar cualquier acción con pretensiones de bondad (ni tan siquiera puede desear hacerlo). El fundamento bíblico de esta doctrina –tal como nos lo señala el mismo Locke en el *Ensayo* (Locke, 2005:II, 28, §11)– la encontramos en Filipenses 4, 8: “...todo lo que es verdadero, todo lo que es respetable, todo lo que es justo, todo lo que es puro, todo lo que es amable, todo lo que es de *buena fama*, si hay alguna virtud y si alguna alabanza existe, que sea eso lo que ocupe vuestro pensamiento”. Algo semejante encontramos en Romanos 14, 18: “Aquél que de este modo sirve a Cristo se hace agradable a Dios y *es aprobado* por los hombres” (las cursivas son mías tanto en la cita de la Carta a los Filipenses como en la de la Carta a los Romanos).

Es así como la ley de Dios cristaliza y se realiza directamente por el poder del Estado, y opera indirectamente a través de la presión ejercida por la opinión pública:

“pero no hay nadie que pueda eludir el castigo de la censura y del desagrado que inevitablemente se le impone a quien ofende las modas [el sentir común] y opiniones de las personas de su sociedad y con quienes desea hacerse recomendable” (Locke, 2005:II, 28, §12).

7. “...la razón, *que era la voz de Dios en su interior...*” (LOCKE, 1997:129; las cursivas son del original).

Este “tercer poder” se explicita a sí mismo como la determinación del más fuerte de todos –el más *virtuoso*– porque bajo él están todos los *ciudadanos*, incapacitados teóricamente de vivir en soledad. Es verdad que, en principio, este nuevo “poder (de y en lo) público” actúa de manera más explícita en el ámbito del intelecto. Pero las repercusiones en el espacio político son evidentes, tal como lo hemos hecho notar: se tratará de adecuar la acción ciudadana a las leyes del Estado y, principalmente, a las leyes de Dios.

Esta “movilidad” que adquiere la jurisdicción privada le otorga a los ciudadanos tanto la certeza de hallarse en posesión de la *razón* como una fuerte *fe* en el éxito en sus emprendimientos. Los veredictos que de ahí surgen son la legalidad misma del progreso: “la movilidad de los jueces morales constituye el progreso mismo” (Koselleck, 2007:63).

A partir de la determinación de la legalidad pública y moral, establecida desde el sentir común (*fashion*), desde la moda o, lo que es lo mismo, desde la *modernidad*, surge un amplio movimiento empírico-racionalista que marcará el desarrollo y expansión del imperio británico, no sólo desde el punto de vista geopolítico, sino también ideológico. Esas ideas y concepciones llegarán al continente europeo, adquiriendo fuerzas propias y las determinaciones particulares de cada nación.

\*\*\*

Dada la determinación de lo que es la sociedad, desde donde ella se constituye y qué la fundamenta, pasemos a revisar el segundo de los puntos de este apartado: los *límites* a los que se enfrenta el ser humano ante las aporías de nuestro tiempo. Este ejercicio lo realizaremos desde el pensamiento de Kant, aunque no para detenernos en él, sino para dar pie a la tercera parte de este trabajo, que es la propositiva.

Las intenciones de todo el pensamiento de Kant residen en el intento y deseo de fundamentar la metafísica y la moral; también la religión, camino obligatorio para lo anterior, tal como queda consignado en la carta dirigida a Markus Herz:



“Brilla para mí en ello [el despeje total del camino para un cultivo universal del pensamiento metafísico], empero, una esperanza que a nadie, salvo a usted confiaría sin el temor de hacerme sospechoso de la mayor vanidad; a saber, [la esperanza de] darle con ello a la filosofía, de modo duradero, un rumbo nuevo, y más ventajoso para la religión y para la moral”<sup>8</sup>.

El resultado, a la vez positivo y negativo de tal gesta, es el pensamiento sobre los *límites*, o del *límite* como lugar posible del pensamiento filosófico, consideración que nos lleva a “hacer y vivir *como si*” existiese un Ser supremo:

“[...] advertimos que ambos preceptos [el de evitar todos los juicios trascendentes de la razón pura y el que lo contradice] pueden coexistir, pero sólo precisamente en el *límite* de todo uso lícito de la razón; pues este límite pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres de pensamiento, y aprendemos con ello al mismo tiempo cómo aquellas ideas tan notables sirven solamente para la determinación de los límites de la razón humana, es decir, por una parte, para no extender ilimitadamente el conocimiento empírico, de modo que no nos quede, para conocer, nada más que el mundo, y por otra parte, para no sobrepasar empero los límites de la experiencia y no pretender juzgar de cosas que están fuera de ellos, como de cosas en sí mismas. Nos mantenemos sobre este límite cuando limitamos nuestro juicio solamente a la relación que pueda tener el mundo con un ser [el Ser Supremo] cuyo concepto mismo yace fuera de todo el conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo” (*Prolegómenos* §57, p. 265).

La cuestión residirá, pues, en la búsqueda y determinación de los límites –de las fuentes de los límites y desde dónde se trazarán. Todo ello en vista de las consecuencias prácticas de dicha tarea. Una de las consecuencias de este pensar los límites es la prevención del riesgo de caer en el misticismo, tal como

8. Carta a Markus Herz. X, 144. “La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los *Prolegómenos* de Kant”. En KANT, 1999:41-342.

nos lo advierte Kant. Éste trata la cuestión de los límites estableciendo su origen –la *natural* limitación de la razón teórica–, con el fin de “avistar” lo que está más allá de ellos. La *decisión* kantiana es la de mantenerse en el umbral, en la región fronteriza. Esta región es el ámbito propio de la razón práctica. Lo develado por el trabajo de Kant en este ámbito es para él un *factum*: nos está vedado el conocimiento absoluto de nuestra pureza de intención a causa tanto de la trampa psicológica según la cual nada nos engaña más fácilmente que aquello que favorece la buena opinión acerca de uno mismo y la más radical: la vivencia de la culpa unida a la noción de mal radical que *experimentamos* y del cual *sabemos*.

La indagación existencial acerca de los límites revela también que la unidad de la razón pura es una incógnita para esa misma razón, es incognoscible. Pero hablar de límites, establecerlos como ámbito en y desde el cual actuamos, y fundamos el actuar moral, supone –aunque de manera oblicua– ese insondable ámbito elemental.

La moralidad pertenece, así, al ámbito de los límites, espacio propio de lo práctico; o, más bien, es un pensar que se instala en el límite de todo conocimiento posible; dicho límite es el único espacio donde acontece la más propia praxis, es el lugar de la razón práctica. Y es precisamente en este hablar de los límites que Kant instala la discusión acerca de la religión y de los ideales que deben regir el actuar humano. De esta manera, ámbito práctico moral y espacio de la religión de alguna manera coinciden en el pensamiento kantiano, pues la religión es la posibilitante del sentido intramundano de la moralidad, de la cual emana la normatividad que le es propia.

\*\*\*

Surge por lo anteriormente dicho la necesidad de pensar hoy *en, desde y sobre* los límites. Aquello que eran los límites de la razón en Kant –proyecto moderno por antonomasia– ha mostrado ser insuficiente en la problemática moral que nos toca hoy. Lo urgente no se ha vuelto el qué podemos conocer, sino el

qué hacer con lo que conocemos. Y ello se ha vuelto urgente por las consecuencias –en su momento impensadas e insospechadas– del proyecto moderno mismo. Urgente, pues el establecimiento de los límites de la razón especulativa ha sido uno de los principales impulsos ideológicos del inmenso despliegue de las ciencias y la tecnología. También de la política. Lo *inesperado* se ha vuelto realidad sin previo aviso, y no en vano han abundado a lo largo de toda la Modernidad, así como en nuestros tiempos, los profetas de la catástrofe y un pesimismo generalizado sobre las posibilidades de nuestro tiempo.

Los límites ante los cuales hoy nos enfrentamos, por los cuales somos indefectiblemente emplazados y llevados ante la urgencia de hacerles frente, ya no son los de las “condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*”, es decir, acerca de la posibilidad de acceso a un conocimiento metafísico (de cuya determinación tanto cosechó la ciencia para su propio provecho). Los límites ante los cuales hoy tenemos que rendir cuentas –tanto por deber como por necesidad– son los que se circunscriben a *las condiciones de posibilidad de vida humana*, y más aún, de vida humana digna. Dichos límites se encuentran en lo que podemos denominar el “mundo de los pobres”. Esta es una afirmación límite que sólo tiene sentido si queremos introducirnos radicalmente en el ámbito de los límites desde una experiencia real del mundo de hoy. Recurrir a una noción kantiana para hablar de algo que incluso de alguna manera se aleja de los postulados de Kant es un recurso retórico (pero no erístico) al que recurrimos por fuerza de la importancia de las cosas que se tratan. Con esta aproximación volvemos –en lo que no hay novedad alguna propiamente hablando– y nos retrotraemos al ámbito más propio de la razón práctica y de la moral.

“Mundo de los pobres” –*i.e.* los pobres y su mundo– señala primeramente a los carentes de recursos materiales, desde donde se construyen también otras carencias de tipo más simbólico, pero que no por ello dejan de tener la realidad, aplastante, por cierto, que tienen.

Varios pueden ser los ejemplos de ello: la escandalosa desigualdad de la distribución de la riqueza, la sideral inversión de capitales en armamento cada vez más destructivo y letal, la “invasión” de inmigrantes al “primer mundo” –es una invasión de la pobreza, de lo que no queremos ver ni aceptar. Lo mismo vale para el uso del conocimiento, ese que fue determinado en sus rasgos esenciales ya desde el siglo XVII en adelante, el conocimiento del dominio y de la discriminación. Este mundo de los pobres es el nuevo límite de la humanidad, el cual sólo puede ser pensado y resuelto desde los mismos límites que él conlleva y que hace patentes.

Así, los *límites* –en cuanto espacio de la moral y de los desafíos que ella planea, espacio determinado desde las convicciones religiosas más fundamentales e incluso, inadvertidas– del mundo moderno materialmente determinado, son estructuralmente desde su inicio el espacio de la alteridad más radical en cuanto que rebajada al estatuto de “casi humanidad” (o directamente, “no humanidad”), refiriéndose a personas que no era posible que tuvieran las características de un humano “completo” y “civilizado”.

Esos mismos límites siguen estando *abí*. Y si bien la reflexión dominante sólo se ocupa de ellos instrumentalmente o, lo que es lo mismo, la reflexión instrumental sólo se ocupe de ellos para dominarlos, sigue siendo irrenunciable para la razón práctica hacerse cargo de ellos. Los pobres –límites de nuestra época– siguen siendo la condición de posibilidad para la moral.

En el intento de hacernos cargo de esa realidad es que abordamos la problemática de la razón práctica como ámbito sobre el que hay que volver a pensar también *políticamente*.

Aquellos que quedaron relegados a los márgenes –las “periferias”, como se acostumbra decir– son individuos –pueblos y personas– sobre las cuales no se posa la predilección predestinada. Ese mundo –en extensión mucho mayor que el de los “elegidos”, es precisamente el mundo de los pobres. Desde un punto de vista identitario, es el mundo de los otros-extraños,

*hipotéticamente* humanos. Y si, en el mejor de los casos posibles, son considerados como humanos, lo son sólo de “segunda categoría”, puesto que pesa sobre ellos la “marca” de la perdición predestinada, la pobreza. Este es precisamente el “lugar” del *límite*, el “desde donde” es posible una moralidad y la ejecución de una racionalidad propiamente práctica y racional.

Es este límite el que pone entre paréntesis todo y cualquier desarrollo del mundo moderno, de la civilización occidental. Ante él no bastan, como tampoco son suficientes, argumentos puramente racionales (entendiendo por “racionales” una racionalidad determinada desde el propio interés y desde el mero cálculo). Simplemente es un mundo, son personas que claman y que desafían porfiadamente el éxito, desarrollo y enriquecimiento del mundo desarrollado.

La postura de Kant ante la problemática metafísica es de alguna manera ambigua puesto que afirma, por una parte, que no conocemos ni podemos conocer el absoluto (dada la determinante limitación del conocimiento al ámbito de la experiencia) y, al mismo tiempo, se considera la existencia humana dotada de razón, facultad esta última de “lo incondicionado”. Así, la metafísica se muestra como una “necesidad natural” (baste recordar las primeras líneas del Prólogo de la *Crítica de la razón pura* para establecer dicha “naturalidad”). En otras palabras, la existencia no puede mantenerse en la indiferencia ante la problemática metafísica.

Para Kant, el valor moral de una acción residirá no en aquello que se quiere lograr *–i.e.* no depende del fin, ni tan siquiera de la realización de la acción–, sino que consistirá de manera exclusiva en el principio según el cual se realiza dicha acción. Con ello se aleja la “contaminación” de cualquier deseo dejando el ámbito moral liberado para su “pureza práctica”.

Pero no bastan sólo las intenciones. Ellas pueden ser efectivamente la determinación del acto moral, pero no son la acción moral *in actu*. Ésta sólo acontece cuando se realiza un comportamiento –por acción u omisión– en relación con los demás seres humanos, con uno mismo e incluso respecto del mundo en

general. El límite ante el cual nos pone de manera desafiante el mundo de los pobres es tal porque sólo él permite tanto el desarrollo de las intenciones “buenas” como su realización en acciones concretas. Nuevamente, no se trata de argumentos “puramente” racionales según los cuales se pueda (com)probar la conclusión. Se trata de una situación ante la cual *hay* –el espacio del deber– que tomar una *decisión* –el espacio de la moralidad realizada, de la libertad; también de la política. Y ella, dado lo manida que está la expresión, sólo es posible hoy desde un espacio de encuentro fraternal con el otro. Sobre esta posibilidad trata la siguiente sección.

#### DE LAS UTOPIAS HACIA LAS EUTOPIAS

*Libertad, Igualdad y Fraternidad* hacen parte del ideario legado por la Modernidad a nuestros tiempos. Esta herencia constituye parte importante de la *dimensión utópica* del pensamiento político. De hecho, podemos leer varias de las “promesas” hechas en la Modernidad bajo la categoría de *utopía*: Progreso, Desarrollo, Igualdad, Pueblo, Nación, Industria, Ciencia, Revolución... Más allá del pragmatismo –o, si se quiere, más acá de él–, y a veces incluso del materialismo y positivismo de ciertas tendencias modernas, la utopía las ha atravesado a todas. La estructura ontológica sobre la que ella reposa es precisamente la apertura al futuro que marca a la existencia humana. Estando abiertos al futuro, proyectados hacia él, los modernos hemos traspasado todos los límites de nuestro espacio de experiencia. Así, los horizontes de expectativas han venido a constituirse en una especie de desfase histórico. Desde nuestros límites y su establecimiento, tarea tan apreciada y practicada en la Modernidad, nos hemos lanzado a la aventura de la extralimitación. Del límite de la razón hemos saltado hacia una racionalidad sin límites. Prueba óptica de ello han sido los proyectos utópicos como el marxismo o el capitalismo.

Sin embargo, considero que la utopía no ha bastado para satisfacer las necesidades que hoy tiene la humanidad. El *status*

epistemológico de la utopía es el de marcar un rumbo, un “norte”. Esta *u-topía* necesita hoy un giro. Mirado desde los límites, este giro implica comenzar a mirar hacia “*un sur*”. Hacia y desde “un sur”. La utopía, como es sabido, es un *no lugar*, un cierto “no ser”: un *no ha lugar*. A ese *no ha lugar*, siempre ubicado en algún “futuro” de la modernidad emancipatoria –“libertad, igualdad...”–, le es hoy exigido una nueva superación de sí mismo: un vuelco. En los tiempos que corren, nuestros tiempos, no se trata tan sólo de aspirar a *utopías*. Estas no bastan. Simplemente porque no han bastado. Se trata de aspirar, imaginar y realizar *eu-topías*, *buenos lugares* o *lugares de lo bueno*, donde sea posible una vida decente, particular y preferencialmente para los que constituyen los límites de la Modernidad, los que están en los confines y los márgenes.

La expresión *eu-topía* la debemos a Jon Sobrino: “Los pobres, en efecto, dan la vida por supuesto, y de ahí sus utopías fantásticas. Pero la vida es precisamente lo que los pobres no dan por supuesto. De ahí que la vida sea para ellos utopía, mínima para aquellos, máxima para éstos. En palabras de la tradición latinoamericana, pobres son los que mueren antes de tiempo, y lo que desean es precisamente no morir a destiempo. Por ello insistimos en la *eu-topía* –lugar de lo bueno– e insistimos también en que no puede ser *ou-topía*, lo que no ha lugar, sino *topía*, aquello para lo que tiene lugar” (Sobrino, 2007:111).

Considero que la fraternidad, ese “ideal olvidado” puede tornarse uno de los posibles “buenos lugares”. Y no como pura posibilidad, siempre adelantada a la actualidad, siempre inalcanzable (pero igualmente atractiva). La fraternidad puede ser –porque lo es– el nuevo espacio de realización de la humanidad. “Lo es” porque de hecho ocurren encuentros fraternos, espacios relacionales donde las personas se encuentran y cuentan de sí, donde se reconocen, ya no solamente como *iguales*<sup>9</sup>. Vemos

esto en aquellos espacios relacionales marcados por una lógica –propriadamente hablando, por un *lógos*– solidaria, respetuosa, “reconociente”. Ejemplo de ello son las lógicas solidarias de las poblaciones más deprivadas de nuestro continente. Un conocido profesor chileno, sociólogo y economista (hablo de Luis Razzeto), se encontró con esta realidad, a la cual la teoría en la que había sido formado –competencia, mercado autorregulado, cálculo de costos, etc.– no respondía adecuadamente. Al trabajar con pobladores vio cuáles eran las lógicas de los que no dan ni siquiera la vida por sentado.

Cuenta Razzeto que al “intervenir” en una población, intentando racionalizar la incipiente “actividad microempresarial” (recolección de cartones y de botellas para revenderlos y obtener así alguna ganancia), él y su equipo enseñaban a estas personas que había que guardar algo de dinero para reinvertir en la actividad productiva. Todo esto bajo una lógica participativa y democrática (ideales también *utópicos*...), en la cual los pobladores eran los protagonistas. Gran sorpresa fue la suya cuando los pobladores y las pobladoras decidieron gastar parte importante de su ganancia en una fiesta en la población. Eso atentaba contra toda lógica racional maximizadora. En el intento honesto de entender desde la teoría qué es lo que pasaba ahí, Razzeto descubrió que la teoría en la que había sido formado no encontraba explicación para ese comportamiento. De manera audaz (al menos desde el punto de vista de la Academia) decidió poner entre paréntesis su conocimiento y forjar uno que diera cuenta de lo visto, de lo experimentado. Es así como llegó a la teorización del que llama “factor C”, un verdadero, real y efectivo factor económico, tan importante como el financiamiento, el conocimiento, etc. El “factor C” es el factor “comunidad”. Lo que los pobladores y las pobladoras hicieron fue “reinvertir” sus ganancias en la promoción de la fraternidad, en la promoción de un espacio donde se pudieran (re)conocer y festejar la vida (esa que no pueden dar por supuesta). Al promover la *fiesta*, promovieron también fraternidad: reconocimiento, paridad, solidaridad, cohesión. Todo ello junto y quizá más. Y no como

9. Recordemos que en la Modernidad la mentada igualdad no está dada por las personas, no les es intrínseca, sino que por la ley reconoce a unos y desconoce a otros, tal como lo veíamos en Locke.



“ideal” futuro al que hay que llegar, sino como actividad presente que se puede realizar, que *de hecho* se realiza. Este es un ejemplo, por fortuna no el único, de la construcción de espacios *eutópicos*, de buenos lugares para la convivencia.

¿Qué nos toca a nosotros, los que “teorizamos” o “intervenimos” desde teorías, a veces *utópicas*, a veces emancipatorias? Considero que es una responsabilidad ineludible dar cuenta de estas realidades. Ello implica varias dificultades. Una primera y básica es “desaprender” lo aprendido. Por ejemplo, en vez de considerar la política, la actividad política, como un espacio de poder, verlo como un espacio de encuentro entre personas –tal como lo sugiere tan agudamente Hanna Arendt (*cf.* Arendt, 2005:II, 4). De ese encuentro cara a cara y de lo que ahí ocurre surge el verdadero poder, que es la capacidad de transformar lo real. Para *ver* estos fenómenos es necesario “transformar silencios, susurros y resaltos insignificantes en preciosas señales de orientación” (Santos, 2003:13).

### CONCLUSIONES

La Modernidad contiene en sí –contuvo y sigue conteniéndolo– promesas (casi) infinitas de liberación, tanto individual como colectiva, todas ellas supuestamente accesibles mediante el conocimiento y su incremento incesante. Esas promesas adquirieron su tinte específico en el despliegue de la Modernidad. El rol de la ciencia en este proceso fue capital. Así, la ciencia adquirió un papel *funcionalizador* de las promesas modernas, opacando el potencial que en sí misma contiene: una más plena realización de la vida humana comunitaria. De esta manera, la gestión exclusivamente científica, al menos en la intención pues no siempre ha ocurrido así, de los excesos y déficits de la Modernidad hizo del conocimiento científico un conocimiento regulador que fue adquiriendo poco a poco, pero siempre progresivamente, una hegemonía sobre todo otro tipo de pensamiento, en particular el *eutópico*. Y cuando hubo utopías, que

las hubo, ellas quedaron subsumidas y dominadas en la tecnificación a la que la ciencia lleva necesariamente; es decir, quedaron bajo la determinación del dominio calculador. El potencial emancipador contenido en el origen de la Modernidad fue “absorbido” por la impronta reguladora (*cf.* Santos, 2003:15ss). Y esto porque dichas utopías no se gestaban desde sus límites, puesto que el suelo del que se originan “daba por supuesta la vida”.

La diversidad de conocimientos y experiencias –siempre presente, pero muchas veces silenciadas y silenciosas– que ha habido y hay desde los albores de la Modernidad pueden hoy posicionarse como alternativas reales de realización de las *eutopías*, puesto que los espacios diversificados de prácticas sociales producen conocimiento, poder, derechos que no se conforman con la supervisión y vigilancia de la racionalidad tradicional (la Ciencia) y de su brazo político (el Derecho) que se articula mediante el Estado Moderno. Ciencia y Derecho pueden volver a estar al servicio de las personas, de *todas* las personas (*cf.* Santos: 2003:51ss).

Los desafíos actuales de la diversidad, de la igualdad y libertad, de la multiculturalidad no implican necesariamente relativismo de ningún tipo, pero sí conllevan exigencias de solidaridad, reconocimiento y de respeto; también de una disposición que propicie la *escucha* del otro. En definitiva, los desafíos que plantea la complejidad de nuestra época hacen necesario un compromiso inexcusable para la razón práctica *eutópica*.

Un planteamiento *eutópico* necesariamente exige abrirse a la realidad considerándola más de lo que constatamos o simplemente “vemos” (el revés de la disposición científico-tecnológica). Se trata de una consideración hermenéutica de la realidad, abriéndose ésta a un campo de contingencia sobre el cual la actividad teórica define y valora las posibilidades y la posibilidad de las posibilidades desde lo “empíricamente” dado hacia lo posiblemente transformable.

En el campo de la política, el Estado (y muy prontamente también el Estado-nación) asumió el rol de dominio político del



orden sobre el caos. Locke y Hobbes contribuyen a ello estableciendo que el otro –todo y cualquier “otro”– es siempre una eventual amenaza. Esa contribución está hecha, como es patente, desde una disposición afectiva fundamental, el *miedo*. Sólo desde él podemos desear la paz (Hobbes, 1989: cap. XIII). Con ello los otros se vuelven enemigos *de facto*. El caos proveniente del miedo constante y real produce la necesidad –tanto a nivel individual como colectivo– de buscar un orden, de producirlo, emplazando toda la realidad en su búsqueda y producción. Quién asumió la tarea de instaurar y resguardar el orden fue precisamente el Estado, ello mientras el conocimiento y su aplicación no lo pudiesen asegurar *per se*. La fe depositada en el conocimiento y la tecnología –porque de *fe* se trata– adquiere así rasgos escatológicos de un futuro de remisión y seguridad.

Para realizar la fraternidad político-*eutópica* se requiere, además de la capacidad de verla donde de hecho acontece, un esfuerzo para construir una manera de habitar que tome en cuenta los límites de la Modernidad, que parta de ellos y los asuma como prioridad, para así arribar a la fraternidad como forma también de conocimiento y de vida, como una disposición que dé (un buen) lugar al encuentro y al reconocimiento recíproco. Un primer y decisivo paso para ello es pensar, actuar y potenciar la fraternidad tanto como espacio de experiencia, que de hecho se da, como horizonte *eutópico* que puede haber.

En un incipiente intento de descripción podríamos decir que la fraternidad es la posibilidad real, porque de hecho se realiza en el mundo de la vida, del reconocimiento de los demás que nos ponen ante el desafío de ser plenamente humanos, puesto que habitar el mundo sólo es posible con otros. Se trata de una *cuidadosa solitud* recíproca entre personas que comparten el mismo mundo. Desde la perspectiva de la libertad y la igualdad –la pareja de la tríada revolucionaria que ya tiene un recorrido en nuestra historia– la fraternidad sería una cierta *igualdad en la diferencia*, que no acarrea inferioridad ni imposición asimétrica del poder y, a la vez, de una *diferencia en la igualdad*, que no pone en riesgo la identidad ni la libertad.

Así, la razón pragmáticamente determinada quedaría supe-  
ditada a la razón práctico-política, *eutópicamente conformada*.  
De ella surge lo originariamente político. Y ello sólo es posible,  
como recién decíamos, en el cuidadoso encuentro solícito del y  
con el otro.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006.
- \_\_\_\_\_, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.
- BAGGIO, Antonio M., *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009.
- \_\_\_\_\_, *El principio olvidado: la fraternidad. En la Política y el Derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006.
- BERIAIN, Josexo (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1996.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- \_\_\_\_\_, *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Amnistía Internacional, *Informe de Amnistía Internacional*, 2005.
- KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999.

- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.
- LANCEROS, Patxi, *Política mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- LOCKE, John, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- MERTON, Robert. K., *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- MOLTMANN, Jürgen, “Progreso y precipicio. Recuerdos del futuro del mundo moderno” en *Revista Latinoamericana de Teología*, 54, 2001.
- SOBRINO, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta, 2007.
- SHAPIN, Steven, *A Revolução científica*, Algés, Difel, 1999.
- TAWNEY, Richard Henry, *La religión en el origen del capitalismo*, Buenos Aires, Dédalo, 1959.
- TAYLOR, Charles, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.

*From utopia to eutopia. Critical Notes to Think About and to Act Fraternity Today*

The paper discusses the promises that Modernity bequeathed, analyzing some of the driving ideas that gave it strength, outlining the need to recognize those utopias and their limitations; and from them, to put forward the *eutopia* as one of the urgent tasks to

realize today, particularly in the area of social relations and political life in general. It closes with the sketch of a description of fraternity as the real possibility, experienced by the people that share the world and that consists on a careful solicitude understood as the reciprocal recognition of equal and free citizens. In an incipient attempt of description, it could be said that fraternity is the real possibility –because in fact it is realized in real life– to recognize the other that place us before the challenge of being completely human, because the world can only be inhabited together with others.

\*\*\*\*\*

*De l'utopie à l'eutopie: Notes critiques pour penser et jouer la fraternité aujourd'hui*

L'article discute les promesses que la Modernité a leguées, en parcourant quelques-unes des idées motrices qui lui ont donné de la force, en posant le besoin de reconnaître dans ces utopies leurs limites et, à partir d'eux, poser l'*eutopie* comme une des tâches urgentes à réaliser aujourd'hui, particulièrement dans le cadre des relations sociales et de la vie politique en général. L'article finit avec l'ébauche d'une description de la fraternité comme la possibilité réelle et éprouvée par les personnes qui partagent le monde et qui consiste en une sollicitude prudente entendue comme la reconnaissance réciproque des citoyens égaux et libres. Dans un premier essai de description on pourrait dire que la fraternité est la possibilité réelle – parce que, de fait, elle a lieu dans le monde de la vie – de la reconnaissance des autres qui nous placent face au défi d'être pleinement humains, car habiter le monde n'est possible qu'avec les autres.

\*\*\*\*\*

*Dall'utopia all' eutopia. Appunti critici per pensare e realizzare la fraternità oggi*

L'articolo discute le promesse ereditate dalla Modernità, ricorrendo alcune delle idee motrici che le hanno dato forza, proponendo il bisogno di riconoscere i limiti di quelle utopie e, partendo da questi, suggerire l'*eutopia* come uno dei compiti urgenti da realizzare attualmente, in particolare nell'ambito dei rapporti sociali e della vita politica in generale. Si conclude con un abbozzo di descrizione della fraternità come la possibilità reale e sperimentata dalle persone esistenti nel mondo e che consiste in una scelta attenta, intesa come il riconoscimento reciproco di

cittadini uguali e liberi. In un tentativo incipiente di descrizione si potrebbe dire che la fraternità è la possibilità reale –perché difatti si realizza nel mondo della vita– del riconoscimento degli altri che ci mettono davanti alla sfida di essere pienamente umani, visto che solamente con altri è possibile abitare il mondo.

\*\*\*\*\*

*Da utopia à eutopia. Notas críticas para pensar e atuar a fraternidade hoje*

O artigo discute as promesas que chegaram à Modernidade, recorrendo algumas das ideias-chave que lhe deram força, levantando a necessidade de reconhecer nessas utopias seus limites e, a partir deles, indicar a *eutopia* como uma das tarefas urgentes a realizar hoje, particularmente no âmbito das relações sociais e da vida política em geral. Termina com o esboço de uma descrição da fraternidade como a possibilidade real e experimentada pelas pessoas que compartilham o mundo e que consiste em uma cuidadosa premissa entendida como o reconhecimento recíproco de cidadãos iguais e livres. Em uma tentativa incipiente de descrição poderíamos dizer que a fraternidade é a possibilidade real –porque de fato se realiza no mundo da vida– do reconhecimento dos demais que nos põem perante o desafio de ser plenamente humanos, visto que habitar o mundo somente é possível com outros.

