

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**¿UTOPIA, UCRONIA O PROFECIA EN EL SIGLO XVIII? UN ANÁLISIS DEL TEXTO
*L'AN 2440 RÊVE S'IL EN FUT JAMAIS***

TESINA

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS
MODERNAS (LETRAS FRANCESAS)**

PRESENTA:

VÍCTOR HUGO CALDERAS GARCÍA

094347090

ASESOR DE TESINA: DRA. CLAUDIA RUIZ GARCÍA

Ciudad de México

2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Contenido

1. Introducción.....	3
2. Definiciones generales.....	6
2.1 Distopía, profecía y ucronía.....	6
2.2 Utopía.....	11
2.2.2 Utopía y revolución.....	20
2.2.3 Utopía y libertad.....	24
2.2.4 Utopía e ideología.....	28
3. La utopía francesa en el siglo XVIII.....	33
4. L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais.....	40
5. Análisis y conclusiones.....	70
Referencias:.....	74

1. Introducción.

El siglo XVIII, conocido como el Siglo de las Luces o la Ilustración, cambió radicalmente el pensamiento y la conciencia del ser humano a través de la razón y la ciencia, dos elementos que constituyeron la columna vertebral de todo el período, y que contribuyeron con el análisis lógico de diferentes objetos de estudio.

Influenciados por la teoría de la gravitación universal de Isaac Newton y por la creación del cálculo infinitesimal de Leibnitz, los hombres de letras de esa época lograron comprender el comportamiento de las leyes sociales y naturales y cuestionar, por supuesto, las leyes teológicas que parecían irrevocables en la sociedad. Estos hombres se dieron cuenta que el uso de la razón podía proveer al individuo de los instrumentos necesarios para alcanzar un progreso ilimitado en conocimientos, valores morales y logros técnicos.

De igual manera, con la filosofía de John Locke, los escritores de ese siglo entendieron también que el conocimiento no era innato, sino que tenía su origen en el empirismo y en la observación, ambos productos de la razón. En este sentido, el paradigma respecto al descubrimiento de la verdad debía basarse en la observación de la naturaleza más que en el estudio de los recursos autorizados por la Iglesia.

Así, los escritores ilustrados comenzaron a plantearse la posibilidad de que el deseo humano no debía centrarse solamente en la vida dentro del paraíso celestial, sino más bien en los medios para mejorar las condiciones de la existencia en la tierra. Dicha situación no era una crítica directa a la fe católica; sino un cuestionamiento a las instituciones eclesiásticas que

parecían resistirse a cambiar de paradigma, contribuyendo con la desigualdad social e impidiendo el libre ejercicio de la razón.

La mayoría de los escritores de la época, encontraron que la fuente del conocimiento era la razón y no los dogmas de fe de la iglesia, o las costumbres o las doctrinas de los escritores de la antigüedad. Al mismo tiempo, se dieron cuenta que no existían verdades absolutas o reveladas sino una ley natural. Además, retomaron algunos elementos del humanismo renacentista y de las ideas de la revolución científica, racional y empírica del siglo XVII, para establecer un mundo fundado en las facultades intelectuales y morales del hombre.

Como consecuencia, pusieron énfasis en cambiar los valores sociales y económicos existentes, y en consolidar la justicia social y los derechos inalienables al ser humano mediante sucesivas reformas políticas. A modo de ejemplo, autores como Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1767), Montesquieu (1689-1755) y el mismo Louis Sébastien Mercier (1740-1814) desarrollaron este tipo de ideas a través de sus escritos que, con el paso del tiempo, llegaron a convertirse en instrumentos tangibles de crítica, defensa y lucha contra la monarquía absoluta, y otras veces, fueron contempladas como utopías o ucronías que permanecían en el imaginario colectivo y permitían poner en cuestión los referentes de la época y cambiar los modelos de percepción individuales.

En este orden de ideas, el libro de Louis Sébastien Mercier, *L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais*, a primera vista suele presentarse ante el lector como un relato filosófico y testimonial de la vida cotidiana de los hombres que formaron parte de la sociedad francesa del siglo XVIII, sin embargo, puede también leerse como un referente del pensamiento racional de la Ilustración para criticar los abusos, los vicios y las prácticas de ciertas instituciones francesas de la época.

Bajo esta lógica, el presente trabajo no pretende ser de ninguna manera un análisis literario o semiótico, sino un estudio fundamentado que conforme a los referentes y códigos mencionados, demuestre que *L'An 2440* posee profundos contenidos liberales y humanistas que se relacionan a fondo con los conceptos de progreso, revolución, libertad e ideología; conceptos que permiten al texto funcionar como instrumento ético, político y filosófico atemporal; ya que en su momento, contribuyó con las ideas y el espíritu de lucha de la revolución de 1789 y que ahora plantea la posibilidad de abordar las utopías no solo como una actividad cerebral que permite liberar los deseos de la imaginación, sino como una construcción del pensamiento destinada a satisfacer una necesidad intelectual o un proyecto contestatario para poner en entredicho el orden político, social y económico de un sistema caduco.

2. Definiciones generales.

El siguiente apartado pretende abordar de manera breve los conceptos que darán pauta al análisis del texto de Mercier. Dichos conceptos se centran en una interpretación de tiempos y espacios proporcionados por el autor con la intención de profundizar en ciertos acontecimientos. Para lograr lo anterior, se comienzan a abordar conceptos como: distopía, profecía y ucronía, para posteriormente proporcionar información más precisa sobre la utopía: de dónde surge, sus distintas aristas, cómo se ha abordado en diversos momentos históricos y si este tipo de textos puede ser empleado por un autor (o entendido por ciertas audiencias como contestatario) en un momento pre – revolucionario.

2.1 Distopía, profecía y ucronía.

En este bloque, se retoman las ideas de Chelle (2015) en su texto ¿Qué hubiera pasado si...? sobre diversos géneros literarios entre los que pudiera ubicarse *L'An 2440*, sin embargo, lo que se pretende al final es identificar, cómo este tipo de narraciones pudieran llegar a leerse como referentes ideológicos, ya que esconden su sentido político (denuncia) en ideas no claras que en ocasiones se pierden entre líneas, porque la palabra escrita por lo regular mantiene rasgos subjetivos e ideológicos que suelen no ser fáciles de descifrar para el lector.

En primer lugar, se define el término *distopía*, *δυσ-* (düs) "prefijo de sentido negativo" y *τόπος* (tópos) "lugar, paisaje, escena", fue acuñado por el filósofo y político inglés John Stuart Mill (1806-1873). Dicho autor también utilizaba en su vocabulario el neologismo *cacotopía*, del

adjetivo κακός (kakós) "malo" y τόπος, creado por el pensador, también británico, Jeremy Bentham (1748-1832).

Se entienden como utopías de carácter negativo o antiutopías, ya que describen sociedades ficticias indeseables en sí mismas. “Funcionan como una alerta a la sociedad sobre los totalitarismos, la pérdida de libertad, la masificación, la manipulación psicológica, la desindividualización y muestran sociedades futuras alienantes, absurdas, carentes de libertad”. Chelle (2015)

En este sentido, las distopías imaginan escenarios catastróficos o situaciones caóticas que producen cambios fuertes en un sistema específico. Así mismo, utilizan, en contraste con las utopías, la técnica y la ciencia, al servicio de un Estado opresor, para fines destructores, siniestros y alienantes.

La obra de Aldous Huxley *Un Mundo feliz* publicada en 1932, se inserta muy bien en esta ola de las llamadas antiutopías, pues refleja la desesperanza y el escepticismo de un mundo avanzado, moderno que predestina al individuo y lo enajena a través de la droga (SOMA). Esta novela es trascendental en la historia porque sus personajes son portadores de ideas que inducen al lector a reflexionar en las consecuencias de una sociedad tecnocrática-industrializada, en donde la técnica y la genética parecen estar al servicio de un sistema de poder que condiciona, margina y deshumaniza al individuo.

En las antiutopías el bien general significa un mal particular, o en otras palabras la marginación de las masas significa sostener, a toda costa, el sistema de poder dentro de una especie de atmosfera pesimista carente de soluciones individuales.

Pudiera decirse entonces, que la distopía es una utopía un tanto perversa en la que la realidad se desarrolla en situaciones opuestas a la sociedad ideal. Es una especie de sociedad ficticia que puede llegar a niveles apocalípticos y pesimistas. No obstante, en la distopía y la utopía hay similitudes que quizá, no tengan que ver con la forma y el contenido, pero sí con su objetivo, pues ambas buscan, de cierta manera, denunciar o poner en entredicho una realidad que no quiere el autor; una realidad que puede ser abstracta y que se genera en sus procesos sensoriales o cognitivos, o bien una realidad concreta y tangible que se relaciona con su tiempo histórico.

Basta leer un fragmento de *La rebelión en la granja*, escrita por Orwell:

No había duda de la transformación ocurrida en las caras de los cerdos. Los animales sombrados, pasaron su mirada del cerdo al hombre, y del hombre al cerdo; y, nuevamente, del cerdo al hombre; pero ya era imposible distinguir quién era uno y quién era otro. (1999:181)

Aquí puede apreciarse no solo una escenificación con matices de teoría política, sino que se percibe el sentido pesimista con el que el autor concibe que no habrá cambio posible para los hombres.

Por otra parte, el término *ucronía*, compuesto del griego *oú* («no») y *cronos* («tiempo»), «tiempo que no existe» o «tiempo que no existió», fue acuñado por el filósofo positivista francés Charles Bernard Renouvier (1815- 1903) en su obra *Uchronie: L'utopie dans l'Histoire*.

En este género literario sobresalen las líneas temporales alternativas a la temporalidad actual; cuenta lo que hubiera ocurrido si un evento hubiera sucedido en lugar de otro que generalmente es real o histórico. Es una reconstrucción alternativa de la historia que se basa en

eventos que pudieron, tal vez, ocurrir si los acontecimientos hubieran tomado otro sentido. Como ejemplo puede considerarse la novela escrita en 1962 por Philip K. Dick, que lleva por título *El hombre del castillo*; en esta, la situación determinante es la muerte del presidente Roosevelt (1933), lo que evita que Estados Unidos, entre a la Segunda Guerra Mundial y dicha batalla sea ganada por el eje (Alemania, Italia, Japón). Las diversas líneas argumentales presentadas por varios protagonistas; dan un parámetro amplio para explorar las posibilidades que este acontecimiento hubiera traído consigo.

Con el ejemplo anterior, puede apreciarse que la ucronía es una reescritura imaginaria de la historia y generalmente especula con realidades ficticias o relatos en donde la historia pasada sufre alguna modificación. Chelle (2015) aborda la diferencia entre ucronía, distopía y utopía cuando afirma que:

“La literatura ucrónica, a diferencia de la utópica, no va a venir a plantear un modelo de sociedad ideal, ni tampoco, como lo hace la literatura distópica, va a proyectar una construcción social alienante, sino que va a especular sobre los posibles caminos que hubiera podido seguir una sociedad si un determinado hecho histórico no se hubiera dado como en realidad se dio, el resultado puede llegar a ser similar al de una utopía, al de una distopía o ser totalmente distinto al de estos dos modelos de sociedades ficticias”. (2015)

El último concepto de este apartado es la profecía, texto principalmente clasificado como teológico o metafísico. Colón (s/f), en su texto denominado *Escatología*, lo define como aquella palabra que proviene del griego *prophanai*, es decir *pro*, que quiere decir antes y *phanai* que quiere decir hablar, por lo que se asocia con eventos que se espera sucedan en un futuro después de haberse enunciado, también se le relaciona con conceptos tales como predicción o pronóstico.

Este término tiene sus mayores ejemplos en textos bíblicos, tal como el que se cita a continuación, tomado del libro de Mateo:

"Porque a vosotros es concedido saber los misterios del reino de los cielos más a ellos no. Porque a cualquiera que tiene, se le dará y tendrá más, pero al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado. Por eso les hablo por parábolas; porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden. De manera que se cumple en ellos la profecía de Isaías, que dice: "De oído oiréis y no entenderéis y viendo veréis y no miraréis. Porque el corazón de este pueblo está engrosado y de los oídos oyen pesadamente y de sus ojos guiñan; para que no vean de los ojos y oigan de los oídos y del corazón entiendan y se conviertan y yo los sane". (Mat. 13:11-15).

Como puede apreciarse en la cita anterior, el profetizar no siempre significa, una predicción de acontecimientos futuros. Pero si alude a una idea o mensaje que un portavoz tiene y que pregona bajo el fervor divino, ya sea como parábola, analogía, alegoría o símbolo.

Es importante destacar que en la literatura pareciera que el texto utópico expresa una simple representación imaginaria, pero no es así, porque muchas veces se manifiesta como un texto premonitorio o profético de una cierta realidad histórica, o bien como un texto contestatario que busca cambiar las estructuras políticas, económicas y sociales vigentes, a través de la propuesta de otros escenarios.

Con ayuda de las definiciones anteriores, puede afirmarse que el texto de Sébastien Mercier se apega más bien a los conceptos de utopía y ucronía en cuanto a que ambas conservan

una relación de tiempo y espacio disociativa con la realidad histórica del escritor, pero plantean una problemática social o política determinada que no llega a ser una profecía.

2.2 Utopía

Cuando se habla de utopía, generalmente hay una referencia a una idea quimérica o a una realidad inexistente, en la que la búsqueda del reconocimiento de la libertad y la igualdad como derechos inalienables del hombre, se presenta como una concepción o un proyecto que pretende modificar una situación presente en la cual se percibe una carencia del libre albedrío en pensamiento, acción y una fuerte desigualdad social, lo que se traduce en una profunda limitante en el fundamento del deber, de la responsabilidad y de la moral.

Etimológicamente, según Abbagnano en el diccionario de Filosofía (2004:1068), ampliado por Giovanni Fornero, la palabra **utopía** proviene del griego *ou̐-topia* que significa “proyecto irrealizable”. Se deriva también de latín *ou̐-topos*, lugar inexistente, y de *eù-topos*, lugar de la felicidad. En este sentido, la palabra utopía se relaciona profundamente con la búsqueda de una realidad alterna que no se logra concretar pero que persiste en el imaginario colectivo o individual.

Es hasta la obra de Thomas Moro, *Utopía* (1516), cuando se acuña el término en su dimensión literaria, y ya se puede hablar de una utopía que critica y denuncia, de forma consciente, la desigualdad social, los vicios de la iglesia y los abusos del poder político. Al respecto Armand Mattelart (2000) refiriéndose a dicha obra, señala lo siguiente:

[More] fustige les ravages du principe de l'individualisme, l'arbitraire d'un pouvoir royal non tempéré par une Constitution, l'oisiveté de la cour et des « frelons » de la noblesse...

[Moro] prend la défense du peuple affamé par le système des *enclosures* qui transforme les terres à blé en pâturages et enrichit l'aristocratie. Il dénonce la complicité des théologiens et des moines dans la perpétuation de l'ignorance et les superstitions. Matterlat (2000:20)

El fragmento anterior, muestra como el autor de *Utopía*, en realidad, critica el malestar que existe en la sociedad renacentista, y lo hace muy bien a través de su narrador homodiegético (el mismo Moro), cuando éste comienza a dar algunos consejos al Cardenal sobre la monopolización, la economía y la miseria:

No dejéis que los ricos hagan grandes acopios y monopolicen el mercado como a ellos les place. No consintáis que haya tantos ociosos. Haced que vuelvan a labrarse las tierras, que vuelvan a tejerse paños, para que estos ociosos puedan ganar el pan trabajando honradamente, tanto los que la miseria ha llevado ya al robo, como los vagabundos y criados sin oficio que están a punto de tornarse ladrones. Si no ponéis remedio a tales males, no alabéis esa justicia que tan severamente castiga el robo, pues es sólo hermosa apariencia y no es provechosa, ni justa. Moro (2001:35)

Aquí se observa como en la utopía, como ya se ha definido, se busca un estado ideal o imaginario perfecto que es irrealizable en la realidad, mientras que la antiutopía es un estado no ideal e imperfecto pero realizable en la realidad, es decir, la primera es realizable en la ficción de una realidad virtual o en la mente de quien la piensa, mientras que la segunda puede estar siendo procesada en un presente real, sin que el individuo tome plena conciencia de ello.

Para seguir con el texto de Moro la propiedad privada no existe y el grado de explotación de la fuerza de trabajo es más justo (6 horas) que el de otras sociedades. La agricultura juega un papel importante en el proceso de producción y el oro no tiene ningún valor más que para los prisioneros que lo utilizan en sus propias cadenas. En esta sociedad, el delito, como tal, es consecuencia de la miseria y por ello los alimentos y el trabajo son distribuidos de forma igualitaria entre todos los hombres.

Tales ideas de progreso, un tanto adelantadas para la época, harán de esta obra de Moro un verdadero paradigma contestatario que influirá en muchos utopistas de la historia quienes, en adelante, no dudarán en buscar proponer esquemas sociales, políticos y económicos mejores y denunciar, así mismo, realidades latentes llenas de desigualdades e injusticias sociales.

El elemento mencionado anteriormente, es el que sirve de base o referencia para que en el imaginario colectivo una historia pueda impactar de tal manera que incite a un cambio o a una transformación sin especificarlo directamente, el discurso velado se origina a partir de que el lector ve en esta ficción algunos elementos que quisiera adoptar, lograr u obtener para si.

En este sentido, un aspecto interesante a considerar es que la utopía al buscar la felicidad y el orden social suele sacrificar a veces, ciertas libertades del individuo, es decir, pretende que la sociedad lo determine y lo guie hacia objetivos precisos para el bien común. La antiutopía, por el contrario, busca que el individuo cambie, por sí mismo, su entorno social y se rebele, dentro de una comunidad quietista y apática, contra el aparato estatal que lo está oprimiendo.

Bajo esta idea de denuncia y de crítica social, el ensayo *Des cannibales* (1580) de Montaigne presenta también una idea utópica, pero en este caso, de “el buen salvaje” frente al egocentrismo europeo. El europeo se presenta aquí como un hombre que tiende a privilegiar y a

poner como modelo de referencia el grupo social al que pertenece. A manera de crítica, Montaigne dice lo siguiente:

Je trouve... qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage. Comme de vrai [vraiment] nous n'avons autre mire [critère] de la vérité et de la raison que l'exemple et l'idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police (gouvernement), [le] parfait et accompli usage de toutes choses. Ils sont sauvages de même que nous appelons sauvages les fruits que nature, de soi et de son progrès [marche] ordinaire, a produits, là où [alors que], à la vérité, ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice [art] et détournés de l'ordre commun que nous devrions plutôt sauvages. Montaigne (1998:129)

Montaigne muestra, en este ensayo, su visión de los caníbales en relación con el mundo occidental; un mundo que aparece ante sus ojos como algo absurdo e injusto. Se podría decir que la sociedad de los caníbales se basa en la idea de la naturaleza y el bien común, es decir, en la idea utópica de un mundo desconocido, mientras que la idea de los europeos se basa en el dinero, lo material y, por supuesto, la desigualdad social.

El concepto de utopía se mueve bajo varias aristas, tendencias y escuelas de pensamiento. Por su importancia, se mencionará la clasificación de Yona Friedman, según Fernández Sanz (1995), que implica 4 tipos posibles de utopías, éstas son:

1.- Utopías negativas, en ellas la situación no deseable o insatisfactoria, se estimula de tal manera que llega a verse como deseable o factible, en esta categoría pueden incluirse las utopías de carácter religioso, morales, de sátira o contrautopías. Como ejemplo puede citarse la obra de

Jonathan Swift (1726), *Gulliver's Travel*, que sobre la base de una utopía satírica sirve muy bien para hacer un contraste entre el hombre que vive en un estado de naturaleza “el buen salvaje” y el hombre civilizado que es depravado y malvado porque ha olvidado su facultad pensante (la razón) que le permite actuar conforme a principios:

When I thought of my family, my friends, my country-men, or human race in general, I considered them as they really were, Yahoos [los hombres que regresaron al estado de naturaleza] in shape and disposition, perhaps a little more civilized, and qualified with gift of speech, but making no other use of reason than to improve and multiply those vices wherof their brethren in this country had only the share that nature allotted them. When I happened to behold the reflection of my own form in a lake or fountain, I turned away my face in horrow and detestation of myself, and cold better endure the sight of a common Yahoo than of my own person. Swift (1994:308)

2.- Utopías positivas que se distinguen por eliminar toda causa posible de insatisfacción, englobando a las utopías científicas y sociales modernas. Como ejemplo, se tiene *La Ciudad del Sol* (1623) de Tommaso Campanella. En esta obra la estructura de la sociedad está fundada en el concepto de la igualdad, la importancia de las ciencias, el valor de las artes liberales y mecánicas, y la idea de un proyecto teológico-político que busca unificar a la humanidad. También Francis Bacon en *La Nueva Atlántida* (1627), habla de una ciudad científica que busca conocer las causas y el movimiento secreto de las cosas, así como aprovechar la inteligencia del ser humano en el desarrollo de las ciencias para obtener la llave de la felicidad en una sociedad igualitaria.¹

¹ Consultar. Todos los ejemplos anteriormente citados, son descritos a profundidad en la obra de Armand Matterlat. pp.47-52.

3.- Utopías paternalistas, escritas de manera tal que el que concibe la utopía no forma parte de la colectividad que está consciente de su insatisfacción. Como referencia a esta característica, en *La República* de Platón (1989) se hace alusión a una especie de utopía, en dónde la división de clases persiste dentro de un estado ideal o perfecto que responde a las necesidades de aristócratas y filósofos quienes buscan condicionar el papel del individuo en la sociedad. Al respecto Sócrates señala:

Construyamos, pues, con el pensamiento, un Estado. Sus fundamentos estarán contruidos, evidentemente por nuestras necesidades [...] En nuestro Estado, el zapatero es simplemente zapatero, y no, a más de eso, piloto; el labrador, labrador, y no juez; el guerrero, guerrero, y no comerciante, y a este tenor los demás [...] Todos vosotros sois hermanos, les diré; pero el dios que os ha formado ha hecho entrar oro en la composición de aquellos de vosotros que son aptos para gobernar a los demás: así son los más preciosos. Ha puesto plata en la composición de los guerreros, hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos [...] Ahora bien, el dios ordena ante todo a los magistrados, que cuiden y atiendan principalmente al metal de que se componga el alma de cada niño. Y si sus propios hijos tienen alguna mezcla de hierro o de bronce, no quiere el dios que en modo alguno hallen gracia ante los magistrados, sino que éstos, los releguen al estado que les convenga, sea el de artesano o el de labrador [...] porque hay un oráculo que dice que la república perecerá cuando sea gobernada por el bronce o por el hierro. (1989: 463 - 492)

4.- Utopías no paternalistas, que, al estar escritas en primera persona, hacen que quien ha concebido la utopía forme parte de la colectividad insatisfecha que reconoce su malestar. A modo de ejemplo, se puede ubicar el texto de *Voyage dans la lune* (1657), en donde Cyrano de

Bergerac lleva los vicios y los abusos de las instituciones francesas del siglo XVII a una ciudad lunaria, para mostrar al lector sus reflexiones en relación con el comportamiento de éstas. Ejemplo de ello es la siguiente cita, en donde se puede constatar la cerrazón y la poca tolerancia de las instituciones eclesiásticas, frente a otras posturas de pensamiento:

Les prêtres, cependant, furent avertis que j'avais osé dire que la lune était un monde dont je venais, et que leur monde n'était qu'une lune. Ils crurent que cela leur fournissait un prétexte assez juste pour me faire condamner à l'eau : c'était la façon d'exterminer les athées. Ils vont en corps à cette fin faire leur plainte au Roi qui leur promet justice ; on ordonne que je serais remis sur la sellette. De Bergerac (1997 :78)

Como puede leerse en la clasificación anterior, no todos los modelos de utopías tienen una idea progresista. Hay utopías que no ofrecen ningún cambio estructural en la esfera social, a pesar de ello, una buena parte de las utopías buscan generalmente ofrecer opciones a una situación precaria con síntomas de decadencia en el proceso productivo, para renovar un presente que no impulsa el mejoramiento de las condiciones concretas de vida, ni el interés común de los hombres.

Como resumen podría decirse que las utopías son discursos globales y totalizadores que asumen la comprensión y explicación de procesos científicos, sociales, económicos, políticos, religiosos y culturales que buscan desmitificar la realidad. Empleándose como interpretaciones globales del mundo a través de abstracciones internas y mecanismos cognitivos del autor que las crea. A continuación, se describen otras aristas o sentidos que pueden tomar las utopías.

2.2.1 Utopía y progreso.

El texto utópico por lo general tiene como propósito plantear al lector un avance, mejora o evolución respecto a sus condiciones actuales dentro de una sociedad determinada, en este sentido, Fernández Sanz (1995) afirma que los conceptos de utopía, progreso y revolución muy frecuentemente son complementarios y se relacionan uno con otro en el devenir histórico. Para este autor, una gran parte de los creadores de utopías busca orientar o estimular, a través de sus escritos, una acción transformadora de las realidades sociales.

En este orden de ideas, el mismo autor afirma que Tomás Moro en su obra *Utopía* trataba de denunciar su situación presente y señalar las imperfecciones del sistema económico-político-social de ese entonces para cambiar, de cierta manera, la mentalidad del hombre dentro de una idea progresista que inspirara una transformación estructural de su entorno:

Utopía [...] es un juego de antítesis que surge de la razón de un intelectual que quería denunciar la injusticia de la sociedad de su tiempo y, para ello, construyó un modelo ideal simétrico y opuesto a la realidad social que le tocó vivir. A este respecto baste citar, a modo de ejemplo, que mientras que en Inglaterra de Tomás Moro la agricultura estaba descuidada y subvalorada, en *Utopía* los trabajos agrícolas eran obligatorios para todos los ciudadanos. Si en Inglaterra y en toda sociedad europea, el oro y la plata eran los símbolos de poder y riqueza, en *Utopía* eran metales despreciables. Mientras en Inglaterra y el resto de Occidente se afanaban por conseguir riquezas y propiedades, en *Utopía* vivían en comunidad de bienes, no existía el “tuyo-mío” ni el dinero. Fernández Sanz (1995:167)

De igual manera, el pensamiento utópico no se restringe solamente a un ejercicio de imaginación o de creación literaria, sino que incide en la realidad social y busca transformarla. Se podría decir que la utopía es una “palanca del progreso” porque abre un cauce crítico para confrontar una realidad con otras alternativas que buscan eliminar los males y los errores presentes. Siguiendo esta hipótesis, Max Horkheimer (1971:91-92) afirma que las grandes utopías del Renacimiento fueron “la expresión de las capas desesperadas que tuvieron que soportar el caos de la transición entre dos formas económicas distintas”. Por un lado durante la Edad Media la riqueza era una acumulación de bienes que descansaba en títulos de nobleza y en ciertos derechos heredados, sin representar forzosamente “el poder sobre los hombres”. Por otro lado, desde el Renacimiento la riqueza surgió como resultado de la propiedad de los medios de producción y ello trajo consigo un control absoluto sobre el hombre y su fuerza de trabajo.

Esta transición llevó a los utopistas a pensar en la existencia de las relaciones de propiedad privada como la causa principal de la enfermedad social. Para éstos, sólo podría lograrse el interés común si la sociedad podía abandonar “como fundamento económico la mecánica ciega de muchas voluntades individuales y competitivas y [si ésta podía regular así mismo] sistemáticamente su proceso vital en interés de todos” Horkheimer (1971:98)

La cita anterior, muestra que los utopistas son progresistas porque tratan de abogar por un bien común a través de sus textos, pues la idea de progreso es inherente a la utopía, ya que de esta se deriva la búsqueda del mejoramiento de la condición humana en el ámbito moral, espiritual y material. Es importante destacar que el historiador Jean Servier, según Fernández Sanz (1995), sostiene la idea de que el progreso en la sociedad y el surgir de la utopía coinciden con el nacimiento de la burguesía porque es precisamente esta clase social la primera que comenzó a sensibilizarse sobre los problemas políticos económicos y sociales de su entorno, y la

primera que llegó a dos soluciones: “intentar renovar la sociedad desde dentro o desde fuera con paradigmas utópicos”. Fernández Sáenz (1995:178-179)

Para finalizar este apartado, es pertinente retomar la idea de Rodrigo Borja (2003) cuando afirma que la utopía siempre ha estado latente en la historia del pensamiento político para hacer referencia a formas ideales de organización, que, aunque parecen inalcanzables o quiméricas, aparecen muchas veces como modelos deseables de justicia y libertad que guían al hombre en su camino hacia el progreso, mismas ideas a las que constantemente se alude en el texto que se analiza en este documento:

Si bien la palabra *utopía* designa en la vida política un mundo social idílico de justicia y libertad que difícilmente puede darse en la realidad, hay que reconocer que muchas de las grandes conquistas de la historia empezaron por ser utopías [...] la *utopía* ha sido siempre uno de los elementos de la política. A lo largo del tiempo los hombres soñaron con formas ideales de organización social en las que sería necesaria la autoridad, imperaría la armonía y la paz, la libertad humana no sufriría limitaciones y los bienes serían de quienes los necesitaran [...] La utopía ha acompañado al hombre a lo largo de los siglos. Y aunque sus ilusiones no pudieron cumplirse o se cumplieron parcialmente, al menos sirvieron para señalarle el camino del progreso. Borja (2003)

2.2.2 Utopía y revolución.

El concepto de “revolución” no ha sido siempre el mismo, su contenido ha sufrido cambios en cada momento de la Historia y ha sido influenciado por las diferentes tendencias del pensamiento filosófico. En el siglo XVII el concepto tomó por primera vez un sentido político

para indicar “el retorno a un estado de cosas justo y ordenado que había sido trastornado [...] por el mal gobierno de las autoridades políticas y que debía ser restaurado”, así lo identifica Gianfranco Pasquino, citado por Bobbio y Matteucci (1987:1460-1461); es decir, no se trataba todavía de buscar un cambio estructural sino solamente un regreso al estado normal de las cosas o a un orden anterior que no había sido viciado.

Con la Revolución francesa el concepto tuvo otra definición y se buscó romper con el pasado para dar pie al nacimiento de un sistema diferente, en el que existieran más libertades políticas y sociales. A la luz de eso, J. S. Drabkin (1980:11) en su libro *Las revoluciones sociales*, subraya que después de la Revolución francesa, el concepto cambió en contenido para referirse a “un movimiento de las masas populares [...] o un viraje en el campo de las ideas” y posteriormente en el siglo XIX, el concepto comenzó a tener el sentido de una “lucha de clases” con las ideas de Saint Simón, Thierry Guizot y Mignet.

Sin embargo, no es sino con Marx que se logra, por fin, la comprensión de “la correlación interna entre revolución política y revolución social”. Marx al respecto escribió en 1844 que: “Cada revolución derroca al *antiguo poder*, por eso tiene carácter *político*. Cada revolución destruye una vieja sociedad, y por ese motivo es *social*”. Drabkin (1980:12)

La revolución social, no tiene nada que ver con los cambios limitados que puedan crearse con relación a la sustitución de una persona o un grupo de personas, que antes gobernaron, para seguir conservando “las estructuras anteriores de la sociedad y los cauces del anterior curso político” Drabkin (1980:12). Sino por el contrario, tiene que ver más con un cierto nivel de

desarrollo de la sociedad y con la evolución en sus formas de organización. Para este autor, es inconcebible una revolución social que no sea una acción política, como también lo es una revolución política sin la relación profunda con el fenómeno social. Drabkin reitera que la revolución siempre conllevará:

Una acción política de las masas populares en la cual se unen la espontaneidad del estallido y la dirección consciente para la realización, ante todo, del paso de la dirección de la sociedad, del poder del Estado, a manos de una nueva clase o grupo de clases. Esta es una condición necesaria porque sólo la toma y mantenimiento del poder ponen en manos de las fuerzas progresistas “la palanca de Arquímedes” con ayuda de la cual es posible realizar las transformaciones económicas, sociales, políticas, nacionales y culturales ya maduras. (1980:13)

A partir de lo anterior, resulta claro que una revolución social implica forzosamente la modificación de las relaciones de producción y el cambio en la mentalidad de la sociedad para buscar nuevas estrategias de presión frente al sistema de poder. Esto es, la transición de un estado de conciencia individual del hombre atomizado a un estado de conciencia general y de reflexión social –un proceso histórico y psicológico que tiene una larga duración–. Por otra parte, en lo que concierne a la revolución política se podría decir que su objetivo principal es el derrocamiento del viejo sistema estatal, por la vía armada o los posibles canales de participación política, para establecer uno nuevo en donde suele suplantarse únicamente una clase dirigente por otra –un proceso que conlleva un lapso muy corto–.

Siguiendo esta hipótesis, la utopía va muy acompañada de la revolución porque pareciera tener un potencial subversivo que puede intervenir simultáneamente en el plano de la ficción y de la realidad. Para Marisol Facuse (2010), el potencial subversivo de la utopía se encuentra en la proliferación de puntos de vista muy diversos que pretenden criticar un orden presente a través de la referencia a “la experimentación de otras posibilidades sociopolíticas”. Así lo señala cuando afirma que el relato utópico:

[...] deja en evidencia la fragilidad del orden dominante a partir de una mirada que se sitúa en otro lugar [...] y puede devenir un dispositivo de crítica y de reinención de la sociedad presente, procurando nuevas imágenes del mundo que constituyan el motor de las prácticas de transformación social. Facuse (2010:210-212)

Así pues, la utopía y la revolución son elementos que van estrechamente ligados porque, de cierta manera, proponen cambios estructurales a una realidad presente que afecta el orden moral, las relaciones sociales o los sistemas políticos y económicos. La utopía es subversiva porque puede presentarse como el leitmotiv o el paradigma de una idea que podría desencadenar un estado de conciencia diferente que conlleve a lo que J. S. Drabkin (1980) llama revolución social.

A los conceptos de progreso y revolución, no se les puede abordar de manera aislada, ya que, en cierto sentido, ambos van vinculados con la búsqueda del hombre por la libertad, tema que se aborda a continuación.

2.2.3 Utopía y libertad

La utopía se presenta muy frecuentemente como un sueño de libertad o un lugar idílico en las diferentes culturas y religiones. Elena Sánchez Mora (1980) señala que una de las primeras concepciones utópicas se puede encontrar en el *Génesis* de la *Biblia*. En ésta, el hombre vive en contacto con la naturaleza (símbolo de libertad) y tiene, de cierta manera, sus necesidades satisfechas. Sin embargo, en un momento determinado, el hombre al comer del árbol del conocimiento pierde dicho paraíso, y no tiene más remedio que emprender una búsqueda constante por volver a ese estado natural, es decir, su libertad. Tal como queda expresado en las citas bíblicas del Génesis que se presentan a continuación:

Entonces Jehovah Dios formó al hombre del polvo de la tierra. Sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre llegó a ser un ser viviente. Y plantó Jehovah Dios un jardín en Edén, en el oriente, y puso allí al hombre que había formado. Jehovah Dios hizo brotar de la tierra toda clase de árboles atractivos a la vista y buenos para comer; también en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal. (Gen. 2:7 -9)

La referencia a la creación del mundo y del hombre continúa en el texto al señalar que:

Tomó, pues, Jehovah Dios al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivase y lo guardase. Y Jehovah Dios mandó al hombre diciendo: “Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que comas de él, ciertamente morirás.” (Gen. 2:15 - 17)

La función creadora de la utopía se alimenta de una libertad transformadora que busca repensar, dentro de la ficción, un presente bajo otra realidad dinámica y nueva. La utopía se vuelve constructiva porque ofrece un sin número de escenarios, en donde la imaginación y el libre albedrío de uno o de varios individuos se manifiestan para trazar otras posibilidades de organización. Al respecto, Noelia Vanrell (2013:2) afirma que la función de la utopía:

[...] es de índole subversiva, cuestiona lo actualmente existente, pero este deseo de ruptura de lo ya conocido no se agota en una crítica destructiva. Sobre las ruinas de lo real, se construye en forma de deseo de otro modo de ser de lo real. La función constructiva de la utopía es la exploración de lo posible en tanto posible, sin someterla a la exigencia de tener que demostrarnos ninguna clase de eficacia histórica.

El concepto de “libertad” fue estudiado por los escritores ilustrados del siglo XVIII, así como los conceptos de “naturaleza” e “igualdad”. Dichos escritores pusieron énfasis en estas nociones con el fin de luchar contra la alienación provocada por la Iglesia y el Estado, en relación con la cultura, la moral, el gobierno y las ciencias. Primero, los escritores ilustrados concibieron la noción de la naturaleza humana bajo la idea utópica del “buen salvaje”, después definieron la libertad como la posibilidad de actuar sin prohibiciones del pensamiento, la expresión y el comportamiento, pero también como fundamento del deber, de la responsabilidad, de la moral y de la voluntad. Finalmente, vieron la igualdad como un tema de discusión intelectual, cuya base se cimentaba en la idea de justicia y de lucha contra todos los privilegios de la nobleza.

Al respecto, Jean-Jacques Rousseau en su *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754), habla sobre la libertad del “buen salvaje” en una especie de comparación

utópica entre éste y el hombre civilizado. Para Rousseau el hombre salvaje nacía como un ser libre saludable y en paz; un hombre puro y sin prejuicios que podía arreglárselas muy bien en un estado de naturaleza. Mientras que el hombre civilizado era una entidad que sufría en cuerpo y alma en el momento de otorgar su libertad en el pacto social. Para Rousseau la imagen del buen salvaje parece representar una idea utópica en retrospectiva, es decir, una idea frente a una realidad que ya no se puede cambiar pero sí criticar:

En effet, il est impossible d'imaginer pourquoi, dans cet état primitif, un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un loup de son semblable, ni, ce besoin supposé, quel motif pourrait engager l'autre à y pourvoir, ni même, en ce dernier cas, comment ils pourraient convenir entre eux des conditions. Je sais qu'on nous répète sans cesse que rien n'eût été si misérable que l'homme dans cet état ; et s'il est vrai, comme je crois l'avoir prouvé, qu'il n'eût pu qu'après bien des siècles avoir le désir et l'occasion d'en sortir, ce serait un procès à faire à la nature, et non à celui qu'elle aurait ainsi constitué. Mais, si j'entends bien ce terme de *misérable*, c'est un mot qui n'a aucun sens, ou qui ne signifie qu'une privation douloureuse et la souffrance du corps ou de l'âme. Or je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un être libre dont le cœur est en paix et le corps en santé. Je demande laquelle, de la vie civile ou naturelle, est la plus sujette à devenir insupportable à ceux qui en jouissent ? Nous ne voyons presque autour de nous que des gens qui se plaignent de leur existence, plusieurs même qui s'en privent autant qu'il est en eux, et la réunion des lois divine et humaine suffit à peine pour arrêter ce désordre. Je demande si jamais on a ouï dire qu'un sauvage en liberté ait seulement songé à se plaindre de la vie et à se donner la mort ? Qu'on juge donc avec moins d'orgueil de quel côté est la véritable misère. Rien au contraire n'eût été si misérable que

l'homme sauvage, ébloui par des lumières, tourmenté par des passions, et raisonnant sur un état différent du sien. Ce fut par une providence très sage, que les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le temps, ni tardives, et inutiles au besoin. Il avait dans le seul instinct tout ce qu'il fallait pour vivre dans l'état de nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société. Rousseau (1754 :30)

Se podría decir que el hombre que vive en un estado natural es bueno y feliz porque es completamente libre, sin prejuicios. Sin embargo, cuando éste cede dicha libertad a un orden social, tiene que respetar costumbres y reglas definidas que pueden causar un cambio en su comportamiento. La libertad en el seno de una sociedad organizada compromete al individuo con su prójimo, y al mismo tiempo lo obliga a soportar frecuentemente ciertos inconvenientes al interior de ésta.

El individuo, que nace libre en un estado de naturaleza, somete su voluntad a su propia autonomía, pero, tarde o temprano, debe ceder necesariamente un poco de esta libertad, a fin de poder fundar un orden racional en el conjunto de las relaciones humanas. Esto por supuesto, no significa que tenga que renunciar totalmente a su libertad porque entonces se convertiría simplemente en un esclavo. Jean Jaques Rousseau habla de esta situación en el párrafo siguiente:

[les enfants] naissent hommes et libres; leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition ; car tel don est contraire aux fins de la nature... Renoncer à [la] liberté, c'est renoncer à [la] qualité d'homme, aux droits de l'humanité

même à ses devoirs... Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté.

Rousseau (1992 :34)

Hasta este punto, conceptos como progreso, libertad y revolución tienen una connotación ideológica, misma que se trabajará en el apartado siguiente.

2.2.4 Utopía e ideología

Horacio Cerutti Guldberg (1989) señala que el primer autor en proponer el tratamiento del tema de “ideología y utopía” fue Karl Mannheim en 1928-1929. Dicho autor afirmaba que las ideologías nunca lograban realizar de facto los contenidos que proyectaban y que las utopías se veían imposibilitadas para concretarse en el presente, sin embargo, podían de cierta manera, deparar sorpresas con el devenir cambiante de la sociedad. Es por ello que Mannheim consideraba que ninguno de estos conceptos cumplía con el cometido epistemológico² que prometían, ya que la capacidad comprensiva de la situación económica–social en la que se veían envueltos era muy limitada porque sus contenidos generalmente eran definidos por los diversos intereses de clases. Por su parte Gonzalo Puente Ojea señala que Mannheim se equivocaba al analizar estos dos conceptos o modelos porque lo único que hacía era desligarlos uno del otro cuando, en realidad, estaban muy conectados desde el punto de vista epistemológico y

² La epistemología es el estudio del conocimiento, mientras que la metodología es el estudio de los métodos científicos. “La epistemología trata de los problemas planteados por la ciencia (no es una síntesis o anticipación conjetural de las leyes científicas). Es esencialmente el estudio crítico de los principios, de las hipótesis y de los resultados de las diversas ciencias, destinado a determinar su origen lógico (no psicológico), su valor y su contenido objetivo”. Agustín Ezcurdia Híjar y Pedro Chávez Calderón *Diccionario Filosófico*, México, Limusa S.A de CV, Noriega Grupo Editores, 2001, p. 77.

axiológico³. En relación con esta conexión Puente Ojea habla de un “horizonte utópico” que parece existir en toda ideología:

compartido tanto por clases dominantes como por clases dominadas. Está constituido por proposiciones axiológicas integradas en un contexto cosmovisional y cumple una doble función en el seno de toda ideología. Por una parte, pretende integrar la enunciación teórica y la realidad práctica de las situaciones de dominación y dependencia dentro de un contexto ético convalidante, si bien esta integración puede resultar paradójica; en otra parte, intenta elevar a la condición de postulados indiscutibles aquellas opciones axiológicas que expresan, en el ámbito de la sociedad correspondiente, los presuntos intereses sociales generales o comunes. Cerutti Guldberg (1989:118)

Sin embargo, para Puente Ojea el “horizonte utópico” no tiene nada que ver con la utopía como producto literario, pues tanto las utopías en la literatura como los utopistas no reflejan en su totalidad los rasgos sociales como proceso histórico. Es decir, mientras que la utopía es atemporal y se aleja de dicho proceso, la ideología está fuertemente vinculada con el tiempo, el proceso histórico y la realidad social y económica de un presente:

Las Utopías como género literario son creaciones de individuos o círculos intelectuales que se complacen en construir modelos abstractos de organización social que reflejan, por lo general la alienación de sus creadores. Los utopistas suelen ser elementos sociales insularizados, tributarios de una visión eminentemente idealista de la vida y obedientes a fuertes impulsos de evasión psicológica de la realidad inmediata [...] De hecho, los

³ La axiología “es el estudio o la teoría de los valores. Puede pretenderse objetiva (si considera los valores como hechos) o normativa (si los suscribe). Ésta depende de aquélla, pero aquélla sólo vale gracias a ésta”, André Comte-Sponville, *Diccionario Filosófico*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 75.

utopistas, en cuanto arbitristas teóricos, suelen carecer de toda aptitud para comprender la vida social como proceso histórico y movimiento dialéctico de intereses e ideas, así como para entender el tiempo que caracteriza a tal movimiento como tiempo creador y concreto. Las Utopías se mueven en un tiempo mítico, esencialmente intemporal, que conduce a especulaciones rabiosamente idealistas. Se equivoca tristemente quien piense que la Utopía es una ideología al revés, pues aquella surge de espaldas a toda idea de tiempo como proceso histórico, mientras que la ideología emerge sólidamente vinculada a este proceso y como su reflejo directo. El pensamiento de los utopistas es acrónico, es decir, la negación del tiempo como proceso histórico. Mucho más que la mera comprobación de que el modelo imaginado no encuentra localización en ningún topos conocido, es la acronía lo que define la entraña de dicho pensamiento. Cerutti Guldberg (1989:119 - 120)

Siguiendo esta hipótesis, Jean-Michel Racault (2003) afirma también que las concepciones de la utopía se articulan en dos polos. Por un lado, el histórico-sociológico que define a la utopía como un *modo* del imaginario social y por otro lado el literario, que se presenta como un *género* relacionado con la literatura narrativa de imaginación. Este mismo autor, distingue que hay concepciones histórico-sociológicas de la *utopía-modo* que son cuestionables y que pueden refutarse cuando se intenta aplicarlas a la *utopía-género*, sobre todo si se habla de las utopías literarias de los siglos XVII y XVIII.

Por lo anterior, Racault (2003), afirma que hay una concepción que aunque tiene que ver con la utopía como respuesta a una insatisfacción o a una revuelta frente a una realidad vivida, o bien a una insatisfacción colectiva de aspiración política y social, la mayor parte de las utopías de la época no eran una reacción de revuelta verdadera frente al absolutismo y tampoco era muy

evidente, en ellas, la primacía de lo político; por el contrario había más bien una búsqueda por la conciliación de la libertad individual y del orden colectivo que debía estar asegurada por un Estado fuerte y sólido.

Otra concepción se relaciona con la aspiración utópica de una sociedad ideal en dónde se erige, generalmente, un modelo de organización perfecto que el utopista busca sustituir por la realidad existente, no obstante, generalmente dicho modelo carece de canales sociales, y de la posibilidad de poner en marcha un programa de gobierno bien elaborado. En ese orden de ideas, el autor afirma que el utopista proyecta sociedades imaginarias que rayan, generalmente, en la frontera de la utopía y la anti-utopía o en una ilusión más o menos “sacrílega” confrontada por el pesimismo y el optimismo, o bien por una visión providencial del mundo y una noción materialista del determinismo natural y moral. Racault (2003) escribe, al respecto, lo siguiente:

On peut donc effectivement, ainsi que le font les rêveurs d'utopies, imaginer des sociétés apparemment meilleurs que celle où nous vivons, imparfaite puisque créée. Mais la mise en application de ces mirifiques projets ne ferait qu'en aggraver l'imperfection en y introduisant des « effets pervers » non prévus. Ou bien, si le monde ainsi rêvé se trouve être véritablement un monde *parfait*, ce n'est plus un monde *possible*, c'est-à-dire compatible avec l'ordre nécessairement imparfait de la création et avec la nature humaine déchue, de sorte que cette perfection ne saurait résider qu'en Dieu seul. Racault (2003 :11)

Para este autor existe otra concepción de la utopía que se centra en el debate que surge al priorizar el plano temporal o el espacial en los relatos utópicos de la época clásica. El desplazamiento en el espacio, es decir, el viaje de un lugar a otro y después el regreso de ese

lugar al lugar de origen, para transmitir testimonios o conocimientos adquiridos, es un elemento constitutivo y fundamental en la utopía clásica, sin embargo, existen relatos donde la prioridad recae más en la temporalidad como es el caso de la ucronía *L'an 2440* de Louis-Sébastien Mercier. Siguiendo esta idea Racault señala lo siguiente:

C'est par une simplification contestable que l'altérité géographique des utopies est habituellement considérée comme le simple masque ou la métaphore de circonstance d'une altérité temporelle, la prudence, la crainte de la censure ou le souci de mieux convaincre incitant à présenter comme déjà réalisé *ailleurs* le programme que l'on souhaiterait voir appliquer ici. Racault (2003:12)

Otra concepción, según Racault (2003), se enfoca en la transposición de la utopía literaria a la realidad. En dicha concepción el autor afirma que, aunque no se puede negar que la utopía depende a veces de “forma lateral o diferida de la acción política”, rara vez abre perspectivas revolucionarias, es decir, la literatura utópica carece de acción sobre lo real y su peligrosidad es proporcional a la radicalidad de sus programas y propuestas.

Esto, por supuesto, no quiere decir que la utopía, como género literario, pierda su calidad crítica o su voluntad revolucionaria dentro de ciertos contextos sociales. Por el contrario, se podría afirmar que la ficción dentro de la utopía, aunque no es un elemento real dentro del proceso histórico y no contribuye tangiblemente en la dinámica del cambio de las estructuras socioeconómicas, sí permite denunciar y poner en evidencia los síntomas visibles de la erosión de un sistema vigente.

3. La utopía francesa en el siglo XVIII.

Para tener mayores referentes históricos con qué analizar el texto de Mercier, se propone este apartado que, si bien es breve, busca hacer un primer acercamiento a las utopías escritas en ese entonces y a los discursos políticos, económicos y sociales a los que el autor termina por cuestionar.

La Revolución industrial provocó, a finales del siglo XVIII, una serie de transformaciones económicas y sociales dentro del proceso de producción que derivaron, de cierta manera, en un sistema industrializado de creación de bienes de uso y de consumo, caracterizado por el surgimiento de la mecanización agrícola; la aparición del proletariado y la burguesía industrial; la aplicación sistemática de la ciencia y los conocimientos empíricos al proceso de producción; la redistribución de la geografía y de las distintas actividades económicas; la migración del campo a las ciudades; la especialización en la producción de bienes para los mercados nacionales e internacionales, más que para los locales; la revolución en herramientas de trabajo y medios de transporte, etc.

La Revolución industrial, sin embargo, no fue un evento fortuito sino un proceso paulatino motivado por una serie de factores económicos y sociales. Por ejemplo, para algunos historiadores como Hamilton, el factor determinante que lo produjo fue la diferencia entre precios y salarios, pues esto proporcionó beneficios a los empresarios quienes comenzaron a incrementar sus inversiones y con ello, la actividad industrial. Para Eversley (1976) el factor inicial fue el gran crecimiento demográfico que trajo consigo mano de obra barata y un mayor mercado potencial durante la segunda mitad del siglo XVIII. Para Bairoch (1976) el factor preponderante fue el aumento de la productividad del trabajo agrícola, mientras que para Rostow

(1976) fue, más bien, una serie de condiciones económicas como el alza en la tasa de inversión, una gran cantidad de capital circulante o bien el rol importante de los gobiernos en el proceso de formación del capital fijo. Por su parte algunos historiadores y economistas marxistas señalaron que la revolución industrial se debió a una serie de causas complejas como las siguientes:

La disponibilidad de una oferta de mano de obra abundante y barata en un mercado libre, la disolución previa de los modos de producción típicos de la sociedad feudal, la existencia previa de mercados, redes de tráfico y vías de comunicación, los progresos anteriores en la agricultura y la técnica, las acumulaciones previas de capital procedentes de las transformaciones de la propiedad agrícola y del comercio colonial, etc.⁴

Todos estos cambios económicos y sociales desembocaron en una reflexión política distinta que se abocó a criticar los abusos y las incoherencias del viejo orden monárquico. Esta reflexión se reflejó en muchas utopías que, durante siglo XVIII, se alimentaron de una extraña paradoja: Por un lado, mientras que en estas utopías se presentaban elementos futuristas de cambio estructural en lo social, en lo político y en lo económico; por el otro, en ellas se hacía, muchas veces, alusión a una idea que parecería un tanto retrógrada, pues se buscaba aún regresar a un pasado idílico con matices clasicistas y a un Estado totalitarista que funcionaría como amo y rector de todo lo que sucedía en la comunidad.

⁴ Los autores mencionados han sido retomados del siguiente texto: *Enciclopedia SALVAT Diccionario*, Tomo 11, Barcelona, SALVAT editores, S. A., 1976.

Al respecto, Jean Marie Goulemot (1989) afirma que desde principios del siglo XVIII hasta la Revolución francesa aparecieron alrededor de unos ochenta títulos sobre la utopía que, en su mayoría, expresaban nostalgias profundas hacia un pasado un tanto idílico e imaginario:

[Las utopías son] nostalgias muy reales. [Son] una respuesta dentro de los espacios imaginarios a esa angustia ante el tiempo destructor de las formas políticas que domina la edad del clasicismo. Es, aunque pueda parecer extraño, un reflejo del planteamiento absolutista, planteamiento que ilustra y refuerza [...]. La utopía se muestra como un discurso sobre el pasado y sobre sus orígenes. El porvenir del pasado como se le ha definido. Goulemot (1989:388)

Siguiendo esta hipótesis Jean Servier (1991) en su *Historia de l'utopie* confirma también dicha idea al señalar que, a pesar de que Victor Hugo decía que “L’utopie, c’est la vérité de demain” y Lamartine decía que “Les utopies ne sont que des vérités prématurées.”, las utopías, en realidad, parecían tener una gran conexión con la noción de un tiempo pretérito que produce nostalgia, bajo una concepción de algo que quizás nunca existió más que en el subconsciente individual:

Les utopies [...] ne nous paraissent que comme des « révolutions », c’est-à-dire, au sens étymologique du terme, des tentatives de retour à un passé ; et en l’occurrence, des formes cryptiques de retour à un passé imaginé, plus ou moins consciemment. Servier (1991 : VII)

Jean Marie Goulemot (1989:389) señala también que en las utopías del mismo siglo, el Estado parecía ser demasiado poderoso y omnipresente porque se adjudicaba la organización de

las formas de intercambio comunitario, es decir, el individuo nunca estaba solo en la sociedad utópica, y vivía, de cierta forma, a la vista de toda la comunidad:

El habitante de la utopía vive bajo tutela y la transparencia de los corazones se expresa en el espacio público delimitado y controlado por el Estado. Casi como si en la utopía la imaginación colectiva tratara de reconciliar lo irreconciliable: las aspiraciones a la libertad y al intercambio de un tiempo pretérito con las imposiciones institucionales del presente. La ausencia del espacio privado no es obra de la red de relaciones múltiples que teje la comunidad, ni de la transparencia recíproca de sus miembros, sino de la voluntad organizadora del propio Estado, que quizá sea la única y verdadera prueba del carácter totalitario de la sociedad utópica.

Sin embargo, como se ve, el espacio privado no sólo no se define como lugar de libertad conquistada o preservada, sino que también se concibe como lo que separa al individuo de sus semejantes. Goulemot (1989:389)

La idea de regresar a un pasado extraordinario es muy recurrente en las utopías de este siglo. En 1791 Robert Wallace comenzó con los primeros estudios críticos sobre las utopías. En su recopilación de ensayos *Various Prospects (1761)*, afirmaba que los mejores planes de reforma social eran aún los de Platón y de Moro porque eran proyectos de ciudad que garantizaban leyes justas y preservaban el libre albedrío para el individuo.

Además representaban modelos sobre el ideal de la felicidad en común y de la vida simple pues ofrecían « les remèdes les plus heureux et aussi les plus nobles aux maux des sociétés actuelles qui sacrifient à la richesse le salut à la fois physique et moral de leurs membres ». Servier (1991:193)

Robert Wallace (1761) agregaba que era muy factible que las clases privilegiadas se resistieran a la llegada de un orden nuevo y por ello era necesaria en términos del autor, una “revolución general” o un “lento contagio” iniciados por algunas comunidades modelo libremente organizadas y dirigidas por ciudadanos con cualidades morales excepcionales.

Sin embargo, la revolución generalizada y las comunidades modelo libremente organizadas no eran algo que pasara por la mente de los príncipes-filósofos. En Francia, éstos buscaban, más bien, reclamar el poder sin lanzarse a una aventura revolucionaria, pues la sociedad futura que ellos anunciaban tomaba prestado del pasado la virtud de las leyes justas y el equilibrio de la naturaleza.

En el Siglo de las luces, los fisiócratas se basaron en la naturaleza del hombre para exponer las leyes necesarias que un gobierno debía establecer. Para realizar este orden natural, la humanidad debía regresar atrás. Así pues, se buscaba un rechazo del futuro, porque estaba determinado, en cierta medida, por un pasado sin moral y por una perversión un tanto industrial.

Los fisiócratas afirmaban que la sociedad estaba condenada a muerte y que la Revolución industrial la cambiaría no sólo en sus estructuras, sino también en su esencia. La empresa industrial o comercial parecía poco rentable para los fisiócratas y el futuro de un país industrial no era lo más conveniente.

Étienne- Gabriel Morelly por su parte, en su *Code de la nature* (1755) señalaba que el avance de las técnicas y de las artes no engendraba necesariamente un progreso moral, y que sólo el hombre que forjaba sus propias estructuras y reglas sociales, podía regular el curso de su evolución. Morelly se preguntaba si una civilización técnicamente compleja podría ser también

moralmente educada cuando se tomaba el cuidado de edificarla sobre un conjunto de leyes justas.

El mismo autor afirmaba que las desgracias de los hombres podrían terminarse si la propiedad privada era abolida y se establecía una forma primitiva de socialismo utópico; y si el sistema de educación era puesto bajo el control del estado, prohibiendo la enseñanza a las congregaciones religiosas:

Il appartient à l'État de régler toutes les manifestations extérieures du culte ainsi que la condition ecclésiastiques et surtout celle des moines [...] le Prince ferait main basse sur tout le Temporel ecclésiastique, sur tout Bénéfice simple, su toute fondation de Confrérie superstitieuse. Les biens ainsi confisqués recevront de l'État la véritable destination charitable qui aurait dû être la leur. Servier (1991: 201-202)

El regreso a la pureza del hombre y la nostalgia por una sociedad radiante que tuvo más virtudes que vicios en el pasado, son ideas muy recurrentes en las utopías del siglo XVIII porque, de cierta manera, los utopistas de esa época tenían un deseo profundo por un renacimiento o progreso social que ya se vislumbraba en su siglo. Muchas de las utopías⁵ del siglo XVIII tenían

⁵ En España Pedro Montegón, en su utopía *El Antenor* (1788), describe un héroe que tras recorrer muchos lugares, entre ellos la Utópica Elime, regresa a su patria para aplicar una serie de reformas que contribuyan al progreso económico y social de los ciudadanos. José C., Martínez García, “El viaje a Utopía en la literatura española del siglo XVIII”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, GES XVIII Universidad de Salamanca, 2008, en <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero40/viutopia.html> [Fecha de consulta: 25-01-2017]. En Inglaterra Daniel Defoe escribe *Libertalia* (1724), uno de los episodios de un libro llamado *Historia general de los robos y asenatos de los más notorios piratas* del capitán Charles Johnson (seudónimo del escritor). En esta utopía el capitán Olivier Misson y su cómplice Caracciolli fundan una “república marítima” socialista en Madagascar. En ella la propiedad privada es abolida y todas las riquezas son en común; una lengua nueva es inventada (mezcla entre francés, inglés, holandés y portugués) y sus habitantes son iguales y libres. Michel, Mitsch, *Libertalia - Utopia, légende, mythe ou réalité ?*, Metz, France, 2013 en <http://fr.viadeo.com/fr/groups/detaildiscussion/?containerId=002qbn4jrfa9687&forumId=002dittfvcpof0b&action=messageDetail&messageId=002qi6neey91brk> [Fecha de consulta: 25/01/2017]. En Francia Francisco Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715) escribe *Las Aventuras de Télémaco* (1699) una gran novela utópica que servirá como

tres objetivos para llegar a ese progreso. Por un lado, buscaban forjar el camino ideal para llegar a una sociedad justa en donde el hombre pudiera desarrollarse plenamente; por otro lado, buscaban cimentar la igualdad y la libertad del hombre en muchos ámbitos; y finalmente, buscaban, por medio del regreso al pasado, reforzar las virtudes del presente y, por medio de la ciencia ficción, negar las miserias del presente para refugiarse en días futuros promisorios.

Igualmente, los hombres de letras del siglo XVIII tenían una cierta “consciencia utópica – política” y ciertos ideales cosmopolitas que van a surgir del nacionalismo que “subyace” en las guerras de religión y a las guerras revolucionarias de la época.

Otra idea que influyó fue la de un espacio común, en dónde va a convergir la nueva clase burguesa, que se ha venido gestando en Europa desde el Renacimiento y que, ahora, parece obtener su ciudadanía como la aristocracia y la nobleza.

Según Cirilo Flórez Miguel (1998:10-11), esta clase formada por comerciantes y hombres de negocios busca ser parte de la historia y va a crear “tres productos culturales”. El primero de estos productos es “la filosofía de la historia que encarna la utopía de la nueva clase en el progreso de la razón”⁶; el segundo es la novela moderna, en dónde los protagonistas ya no son héroes, sino personajes comunes que retratan la vida de la sociedad burguesa; y el tercer producto es autobiografía que servirá “como relato de la individualidad burguesa”.

instrumento pedagógico para la educación del duque de Borgoña. En esta utopía Fénelon rechaza los lujos y la riqueza, y aboga por los bienes colectivos en la sociedad de la Bética. Así mismo, este autor crítica la monarquía y las políticas de Luis XIV. Juan F. García Bascuñana, “*Las aventuras de Telémaco, hijo de Ulyses*, de Fénelon en la traducción de Fernando Nicolás de Rebolleda (1803), tomado de *Biblioteca virtual universal*, editorial del cardo, 2010, en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/155627.pdf> [Fecha de consulta: 26-01-2016]

⁶ Antes había una interpretación estrictamente teológica de la historia, pero con Kant, la historia comienza a abordarse desde la perspectiva de la razón, es decir, bajo una postura crítica y escéptica en cuanto a los dogmas establecidos. Kant busca explicar, con un criterio científico, los diferentes matices del progreso de la civilización.

En este apartado se ha pretendido hacer hincapié en los profundos cambios económicos, políticos y sociales que dieron lugar a que los escritores de la época buscaran por medio de sus textos, hacer un llamado a sus contemporáneos para reflexionar sobre el estado actual de las cosas y cómo mejorarlo. Así, las utopías tuvieron su gran apogeo desde el Renacimiento hasta finales del siglo XIX. El pensamiento utópico en el Siglo XVIII, floreció abundantemente, a través de una utopía positiva, llena de esperanzas redentoras y pretensiones de desarrollo humano. En el texto que se analizará a continuación pueden verse todas estas características.

4. L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais.

Para contextualizar, es necesario identificar que Louis Sébastien Mercier escribió *L'An 2440* en 1770; lo que lo ubica en vísperas de la Revolución. Así, su obra es una utopía que parece no alejarse del espacio sino del tiempo, es decir, una historia alternativa con tintes de ucronía⁷ de un París renovado del futuro en el que el narrador se duerme en 1768 y se despierta 672 años más tarde en el mismo espacio geográfico, pero en una sociedad totalmente diferente a la que conoció en el pasado. En esta circunstancia, el narrador, acompañado de un hombre sabio que le sirve de guía durante su estancia (un solo día), puede comparar los dos siglos, y con ello; hacer una crítica aparentemente irreverente (aunque pertinente o vigente) de la desigualdad, la censura y la desgracia de los hombres.

⁷ *L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais* es considerada la primera ucronía o novela de anticipación publicada. Años más tarde Renouvier acuñará el término *ucronía* para referirse a la ausencia del “cronos”, es decir, el tiempo que no existe, o bien la historia contada no tal como fue, sino como hubiera podido ser. Louis Sébastien Mercier, *L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais*, Introduction et notes par Christophe Cave et Christine Marcandier- Colard, Paris, La Découverte/Poche Littérature, 1999, p. 9.

En esta obra, el narrador del relato es homodiegético, es decir, es protagonista y personaje principal de la historia, y hace una narración un tanto autobiográfica en primera persona, pero también es un narrador testigo cuando deja la palabra a otros personajes.

La prosa no es muy creativa, estilizada, o artística porque el texto es más filosófico y político que literario, además se apoya de la ficción para crear una estrategia didáctica e ideológica que pretende inmiscuirse en todos los aspectos de la vida. Ante esa situación, el narrador, inconsciente, desplaza y proyecta de forma ucrónica, bajo un discurso político, histórico y filosófico, su realidad pasada en un futuro que está lleno de elementos progresistas y revolucionarios. Es importante destacar que el análisis del texto que se propone, es principalmente respecto al discurso e ideología, por lo que las cuestiones literarias no son relevantes en este apartado.

Las características arriba mencionadas se pueden ver reflejados en casi todo el texto *L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais*, sobre todo cuando el protagonista empieza a formular preguntas y situaciones a su guía del futuro, en un París idealizado y totalmente nuevo. La ideología de la nueva clase en el progreso de la razón del siglo XVIII se puede observar, por ejemplo, en el *Capítulo VI: Les chapeaux brodés*. En dicho capítulo, el protagonista y su guía ponen en entredicho las banalidades y los falsos títulos de nobleza que existían en el pasado, para valorizar el elemento racional e intelectual del hombre en sociedad. El protagonista señala, al respecto, lo siguiente:

Les choses me paraissent un peu changées, dis-je à mon guide ; je vois que tout le monde est vêtu d'une manière simple et modeste [...] De mon temps un luxe puéril et ruineux

avait dérangé toutes les cervelles ; un corps sans âme était surchargé de dorure, et l'automate alors ressemblait à un homme.

Y el guía responde, explicándole el gran avance social que ahora impera en el París del futuro:

-C'est justement ce qui nous a porté à mépriser cette ancienne livrée de l'orgueil. Notre œil ne s'arrête point à la surface. Lorsqu'un homme s'est fait connaître pour avoir excellé dans son art, il n'a pas besoin d'un habit magnifique ni d'un riche ameublement pour faire passer son mérite ; il n'a besoin ni d'admirateurs qui le prônent, ni de protecteurs qui l'étayent : ses actions parlent, et chaque citoyen s'intéresse à demander pour lui la récompense qu'elles méritent [...] Le monarque ne manque point d'inviter à sa cour cet homme cher au peuple. Il converse avec lui pour s'instruire ; car il ne pense pas que l'esprit de sagesse soit inné en lui [...] Il lui fait présent d'un chapeau où son nom est brodé et cette distinction vaut bien celle des rubans bleus, rouges et jaunes, qui chamarraient jadis des hommes absolument inconnus à la patrie [...] Ainsi lorsque un prince ou un duc n'ont rien fait pour faire broder leur nom, ils jouissent de leurs richesses, mais ils n'ont aucune marque d'honneur ; on les voit passer du même œil que le citoyen obscur qui se mêle et se perd dans la foule. (1999:49-51)

Las citas anteriores, permiten posicionar al protagonista y a su guía ya no como esos héroes de los relatos clásicos, sino más bien como simples testigos fieles de una clase burguesa intelectual, que busca criticar y enfrentar los vicios de poder de su siglo para obtener justicia y alternativas de cambio frente a la miseria y la ilegalidad. En este sentido, el Capítulo VIII: *Le nouveau Paris* es muy revelador, sobre todo cuando el guía expresa lo siguiente:

Nous n'avons plus d'hôpital général, plus de Bicêtre, de maisons de force, ou plutôt de rage. Un corps sain n'a pas besoin de cautère. Le luxe, comme un caustique brûlant avait gangrené chez vous les parties les plus saines de l'État, et votre corps politique était tout couvert d'ulcères. Au lieu de fermer doucement ces plaies, vous les envenimiez encore. Vous comptiez étouffer le crime sous le poids de la cruauté. Vous étiez inhumains, parce que vous n'aviez pas su faire de bonnes lois.

Il vous était plus facile de tourmenter le coupable et le malheureux, que de prévenir le désordre et la misère. Votre violence barbare n'a fait qu'endurcir les cœurs criminels : vous y avez fait entrer le désespoir. Et qu'avez-vous recueilli ? Des larmes, des cris de rage, et des malédictions [...]

Enfin, pour abrégé (car je serais trop long), on ne savait pas même de votre temps faire travailler les mendiants ; toute la science de votre gouvernement consistait à les enfermer et à les faire mourir de faim [...]

Y el protagonista no tiene más remedio que aceptar los errores de su siglo y de su clase:

Je baissais les yeux et n'osais répondre, car j'avais été témoin de ces turpitudes, et je n'avais pu que gémir, ne pouvant faire mieux. Je gardai le silence quelque temps, et je repris en lui disant :

« Ah ! ne renouvelez pas les blessures de mon cœur. Dieu a réparé les maux que leur ont faits les humains, il a puni ces cœurs durs [...] Mercier (1999:60-61)

En todos los ejemplos anteriores, Louis Mercier utiliza el discurso utópico y ucrónico como una forma ideológica de toma de conciencia sobre el conflicto entre la sociedad antigua,

que parece estar en descomposición, y la sociedad ficticia del futuro, que tiene una proyección metafórica de la felicidad.

En este sentido, el autor expresa ideas liberales y progresistas de la sociedad que él desea. Es por ello que su utopía parece ser un banco de denuncias y críticas de los vicios de las instituciones de su siglo. Algunos ejemplos de esta situación los encontramos en el capítulo VIII *Le nouveau Paris* que habla de la justicia; el capítulo VI *Les chapeaux brodés*, que pone énfasis en la sabiduría del hombre; el capítulo XLII *Les Gazettes* que hace referencia a la libertad de prensa y a la difusión del conocimiento; y el capítulo XII *Le Collège des Quatre-Nations* que aborda el tema de la educación y de la lengua francesa.

Hasta este punto y una vez abordados diversos conceptos en el marco teórico de este trabajo, puede afirmarse que *L'An 2440* es un relato que tiene referentes utópicos, ucrónicos y proféticos que funcionan como estrategias narrativas en donde muy frecuentemente confluyen sistemas de códigos (sociales, culturales, ideológicos, etc.) cuya interpretación requiere de un proceso de recepción textual y de competencias lectoras para descifrar el mensaje del narrador y poder criticar el texto, puesto que transita entre lo explícito y lo implícito y de la anécdota se desplaza al sentido o al concepto.

Respecto a los escritores intelectuales de esta época, Cirilo Flórez Miguel (1998), afirma que muchos de ellos se convirtieron en sujetos libres con un poder social muy ligado a la opinión pública. Estos intelectuales ilustrados se mostraban ahora, ya no como “un producto de lujo para los príncipes como en el caso de los humanistas del renacimiento”, sino como individuos que, a través del ejercicio de la razón crítica, cumplían con una función social y muchas veces también política.

El uso de la razón crítica condujo a los intelectuales como a la burguesía ilustrada, a buscar influir en la opinión pública, ya no con el “ejemplo” que los renacentistas buscaban en la historia, sino a través de lo que Kant denominaba la “facultad de juzgar”. Flórez Miguel (1998:98) señala que esta contraposición entre la “facultad de juzgar” y el “ejemplo” se puede observar contrastando el texto de *El príncipe* de Maquiavelo con el texto del *Antimaquiavelo* de Federico II, tercer rey de Prusia (1740-1786):

Contrastando *El Príncipe* que Maquiavelo escribiera en 1513 y el *Antimaquiavelo* que Federico II escribiera en el siglo de la Ilustración como crítica de la concepción política de Maquiavelo. Maquiavelo propone “ejemplo” que el príncipe debe imitar. Federico II, en cambio se sirve de la “facultad de juzgar” para discriminar la virtud del vicio. La Ilustración no aspira a una moral heroica, sino a una moral asentada en el sano entendimiento común [...]

De igual manera, la “facultad de juzgar” o de discernir a través de la razón es un tema recurrente en la utopía *L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais*. En ella, Louis Sébastien Mercier alude a esta virtud del ser humano para expresar públicamente sus ideas liberales⁸ y democráticas; pero también para criticar la depravación de las instituciones, los vicios en la conducta humana, los abusos de poder, el despotismo monárquico, la política, las costumbres, la educación y la sociedad parisina que se encontraba en vísperas de la Revolución Francesa.

Un ejemplo de esta crítica razonada se puede observar cuando el protagonista, de esta utopía pregunta a un hombre del año 2440 sobre la estructura de gobierno que impera en el

⁸ Sobre el plano económico esto tuvo relación con el liberalismo de Adam Smith y François Quesney. Este último fue el representante más importante de la escuela fisiócrata. Quesney se oponía a la intervención del Estado en la economía, al igual que Adam Smith quién se declaraba ferviente del liberalismo económico.

futuro, y este último, a su vez, responde contraponiendo, bajo otra crítica, los males de los magistrados del despotismo monárquico y las virtudes de los magistrados de la nueva sociedad:

Nous ne concevons pas comment, dans votre siècle (soi-disant éclairé), vos magistrats|osaient dans leur morgue orgueilleuse vous proposer des arrêts dogmatiques, semblables aux décrets des théologiens, comme si la loi n'était pas la raison publique, comme s'il ne fallait pas que le peuple fût instruit pour se porter plus rapidement à l'obéissance. Ces Messieurs à triple mortier, qui se disaient les pères de la patrie, ignoraient donc le grand art de la persuasion, cet art qui agit sans efforts et si puissamment ; ou plutôt, n'ayant ni point de vue fixe, ni marche assurée, tour à tour brouillons, séditieux, esclaves rampants, ils encensaient et fatiguaient le trône, tantôt se cabrant pour de minuties, tantôt vendant le peuple à beaux deniers comptant [...] Nos magistrats sont bien différents [...] Aujourd'hui les rênes du gouvernement sont confiées à des mains fermes et sages, qui suivent un plan. Les lois règnent, et aucun homme n'est au-dessus d'elles, ce qui était un inconvénient affreux dans vos gouvernements gothiques. Mercier (1999:228)

Esta capacidad cognitiva que el hombre ilustrado tiene para analizar y comprender la realidad desemboca en una toma de decisiones más abierta y en la construcción de una denuncia profunda que aboga por la normatividad, el libre albedrío y la justicia dentro de las instituciones indolentes y retrogradadas del siglo. El hombre ilustrado busca, por tanto, que el individuo amplíe sus zonas de percepción cultural y científica para procesar situaciones sociales y políticas con una mayor capacidad de discriminación y valoración que lo lleven finalmente a una crítica racional depurada.

Esto por supuesto, sólo se podría lograr a través de la educación, y por ello Louis Mercier criticaba el modelo antiguo de educación medieval que buscaba programar al individuo simplemente para la repetición de ideas (educación memorista y libresca) y no para proporcionarle una didáctica integral basada en el juicio autónomo de la razón y en la observación de los hechos y de la naturaleza (educación humanista):

Nous enseignons à nos enfants une logique plus sûre et des idées plus saines. Ces froids chronologistes, ces nomenclateurs de tous les siècles, tous ces écrivains romanesques ou corrompus, qui ont pâli les premiers devant leur idole, sont éteints avec les panégyristes des princes de la terre. Quoi ! le temps est court et rapide, et nous emploierions le loisir de nos enfants à ranger dans leur mémoire des noms, des dates, des faits innombrables, des arbres généalogiques ? Quelles futilités misérables, lorsqu'on a devant les yeux le vaste champ de la morale et de la physique. Mercier (1999:76)

Por lo anterior puede apreciarse que el proyecto pedagógico de Louis Mercier se apoyaba en la moral y la física, y tenía mucha similitud con los proyectos de los humanistas franceses del siglo XVI. Un ejemplo de estos humanistas, es el escritor y pensador humanista Rabelais (1987) quien señalaba en *Gargantua* dos modelos educativos que se contrastaban entre sí.

El primer modelo buscaba que el niño aprendiera todo de memoria y que éste supiera recitar tanto al derecho como al revés, mientras que, en el segundo modelo, buscaba una educación integral que abarcara todos los aspectos de la ciencia, las artes y la moral. En resumen, se trataba de una formación que iba dirigida a crear seres autónomos capaces de juzgar y de reflexionar sobre la vida, con ayuda del estudio consciente y disciplinado de la teoría y la práctica.

La educación de la cual hablaba Rabelais (1987) estaba destinada a cultivar el espíritu del hombre y a crear en él, una autonomía para discernir y actuar bajo el juicio de la razón crítica. El autor hacía mención de ello en la vida de los Thelemitas, que ordenaban su conducta de acuerdo con el principio del “libre albedrío”. El extracto siguiente es muy revelador de esta situación:

Pour toute règle, il n’y avait que cette clause, *Fais ce que tu voudras* ; parce que les gens libres, bien nés et bien éduqués, vivant en bonne compagnie, ont par nature un instinct, un aiguillon qui les pousse toujours à la vertu et les éloigne du vice, qu’ils appelaient honneur. Ces gens-là quand ils sont opprimés et asservis par une honteuse sujétion et par la contrainte, détournent cette noble inclination par laquelle ils tendaient librement à la vertu, vers le rejet et la violation du joug de servitude; car nous entreprenons toujours ce qui nous est interdit et nous convoitons ce qui nous est refusé. Rabelais (1987:425)

Siguiendo el ejemplo del autor anterior, la utopía de Louis Sébastien Mercier defiende y define la educación como herramienta de la moral y como catalizadora de la filosofía y la crítica social frente a la monarquía absoluta:

[...] l’histoire fournit des exemples qui peuvent instruire les siècles suivants : exemples pernicieux et pervers, qui ne servent qu’à enseigner le despotisme, à le rendre plus fier, plus terribles, en montrant les humains toujours soumis comme un troupeau d’esclaves, et les efforts impuissants de la liberté expirant sous les coups que lui ont portés quelques hommes qui fondaient sur l’ancienne tyrannie les droits d’une tyrannie nouvelle [...] Mais pour les enfants, il faut éloigner ce tableau ; il faut qu’ils contractent une habitude heureuse avec les notions d’ordre et d’équité, et en composer, pour ainsi dire, la

substance de leur âme. Ce n'est point cette morale oisive, qui consiste en questions frivoles, que nous leur enseignons ; c'est une morale pratique qui s'applique à chacune de leurs actions, qui parle par images, qui forme leurs cœurs à la douceur, au courage, au sacrifice de l'amour-propre, ou pour dire tout en un mot, à la générosité. (1999:77)

Pero también como instrumento o apoyo de la ciencia experimental para llegar a una toma de conciencia en la relación entre el pensamiento ontológico y teológico de la época:

Nous avons assez de mépris pour la métaphysique, cet espace ténébreux où chacun édifiait un système chimérique et toujours inutile. C'est là qu'on allait puiser des images imparfaites de la divinité, qu'on défigurait son essence à force de subtiliser sur ses attributs, et qu'on étourdissait la raison humaine en lui offrant un point glissant et mobile, d'où elle était toujours prête à tomber dans le doute. C'est à l'aide de la physique, cette clef de la nature, cette science vivante et palpable, que parcourant le dédale de cet ensemble merveilleux, nous leur apprenons à sentir l'intelligence et la sagesse du Créateur. Cette science approfondie les délivre d'une infinité d'erreurs, et la masse informe des préjugés cède à la lumière pure qu'elle répand sur tous les objets. (1999:77)

La utopía de Louis Sébastien Mercier es totalmente progresista o reformista porque no sólo se atreve a poner en duda las instituciones, sino también pretende buscar un cambio en la condición humana de la época. Además, si se toma en cuenta la clasificación de Yona Friedman (Véase página 14), también puede ser catalogada como una utopía positiva porque busca eliminar el malestar o la insatisfacción social. De hecho, es una utopía propositiva no sólo en la

educación, sino en todo el sistema de valores, políticos, sociales y morales tradicionales. Un ejemplo de ello se puede percibir cuando el sabio del año 2440 habla de los profundos cambios que ha sufrido la relación entre el rey y el ciudadano común de su tiempo:

Le despotisme a fatigué le cœur humain et, en l'irritant, l'a desséché et corrompu [...] Notre roi a tout le pouvoir et l'autorité nécessaire pour faire le bien et les bras liés pour faire le mal [...] Les citoyens sont égaux: la seule distinction est celle que mettent naturellement entre les hommes la vertu, le génie et le travail [...] afin que le monarque n'oublie point, en cas de calamités publiques, ce qu'il doit aux pauvres, il observe chaque année un jeûne solennel, qui dure trois jours. Pendant ce temps, notre roi souffre la faim, endure la soif, est couché sur un grabat, et ce jeûne terrible et salutaire lui imprime dans le cœur une commisération plus tendre envers les nécessiteux. Notre souverain n'a pas besoin, il est vrai, d'être averti par cette sensation physique ; mais c'est une loi de l'État, une loi sacrée, jusqu'ici suivie et respectée. À l'exemple du monarque, tout ministre, tout homme qui touche aux rênes du gouvernement se fait un devoir de sentir par lui-même ce que c'est que le besoin et la douleur qui en résulte. Il en est plus disposé dans la suite à soulager ceux qui se trouveraient soumis à l'impérieuse et dure loi de l'extrême nécessité. (1999:230-231)

Por otro lado, el pensamiento político ilustrado, en un afán progresista, manifestaba sus demandas por la igualdad, la justicia y por los cambios legales necesarios para realizar estos propósitos. Hombres como Diderot, Montesquieu, Rousseau, Voltaire y el mismo Mercier recogieron la llama de la filosofía política inglesa del siglo XVII para crear una reflexión sobre el

Estado y las formas de gobierno, que consistía en garantizar, en mayor medida, la vigilancia y el control de los organismos políticos en relación con la sociedad. Montesquieu (1995:30), por ejemplo, al retomar estas ideas en su libro *Del espíritu de las leyes* adoptó una postura a favor de la república y la democracia: “El amor a la República, en una democracia, es el amor a la democracia; el amor a la democracia es el amor a la igualdad [...]”. Tal afirmación, representaba una postura crítica contra la aristocracia que en siglos posteriores contribuiría a gestar una ideología de liberalismo político y social:

Si en la aristocracia el pueblo fuere virtuoso, gozaría de igual felicidad, aproximadamente, que en el gobierno popular, y el Estado se fortalecería. Pero como es difícil que haya virtudes donde las fortunas de los hombres son tan desiguales, es necesario que las leyes tiendan en lo posible a dárselas, inculcando un espíritu de moderación y procurando restablecer la igualdad que la Constitución del Estado ha suprimido necesariamente.

El espíritu de moderación es lo que se llama virtud en la aristocracia; corresponde en ella a lo que es en la democracia espíritu de igualdad. Montesquieu (1995:36),

Y finalmente se inclinó por una visión más o menos positiva hacia la monarquía, aun cuando esta acentuaba la presencia de jerarquías, noblezas y distinciones y hacía alusión al honor como su principio esencial. Por otro lado, criticaba a los Estados despóticos en donde el temor era el principio vital, concluyendo que la República era el único gobierno en el que el amor a la patria, las leyes y la colectividad (igualdad de los hombres ante la ley) eran posibles:

No es el honor el principio de los Estados despóticos; siendo en ellos todos los hombres iguales, no pueden ser preferidos los unos a los otros; siendo todos esclavos, no hay para

ninguna distinción posible [...] El honor hace gala de despreciar la vida, y el déspota sólo es fuerte porque la puede quitar; el honor tiene reglas constantes y sostenidas, y déspota no tiene regla ninguna; sus mudables caprichos destruyen toda voluntad ajena.

El honor, desconocido en los Estados despóticos, en los que a veces no hay palabra para expresarlo, reina en las monarquías bien organizadas, en las que da vida a todo el cuerpo político, a las leyes y aun a las virtudes. Montesquieu (1995:19-20),

Por su parte Voltaire, como Mercier, defendía una especie de “despotismo ilustrado radical” que se enfrentaba directamente a la monarquía absoluta y a la Iglesia católica. Este embate directo no era solamente una crítica sin argumento hacia las instituciones, sino por el contrario, tenía también, propuestas progresistas de cambio estructural como se puede constatar en la siguiente cita, en la cual, Mercier pide a los eclesiásticos olvidar sus riquezas y sus títulos celestiales, para regresar a la humildad y a la caridad de los primeros apóstoles:

Tenez, voilà, par exemple, un saint vivant qui passe ; cet homme simplement vêtu d'une robe violette, se soutenant sur un bâton, et dont la démarche et le regard n'annoncent ni ostentation ni modestie affectée, c'est notre prélat.

—Quoi ! Votre prélat à pied ?

—Oui, à l'imitation du premier des apôtres. On lui a donné cependant depuis peu une chaise à porteurs, mais il ne s'en sert que dans la plus grande nécessité. Son revenu coule presque en entier dans le sein des pauvres : avant de répandre ses bienfaits, il ne s'informe pas si un homme est attaché à ses opinions particulières ; il distribue des secours à tous les malheureux, il suffit qu'ils soient hommes. Il n'est point entêté, point fanatique, point opiniâtre, point persécuteur ; il n'abuse point d'une autorité sacrée pour

se croire au niveau du trône. Son œil est toujours serein, image cette âme douce, égale et paisible, qui ne met de chaleur et d'activité que dans l'emploi de faire le bien. Il dit souvent à ceux qu'il rencontre : *Mes amis, la charité, comme dit saint Paul, marche avant la foi. Soyez bienfaisants, et vous aurez accompli la loi. Reprenez votre prochain s'il s'égare, mais sans orgueil, sans aigreur. Ne tourmentez personne au sujet de sa croyance, et gardez-vous de vous préférer dans le fond du cœur à celui que vous voyez commettre une faute, car demain vous serez peut-être plus coupable que lui.* Montesquieu (1995:119-120)

Así, los intelectuales ilustrados buscaban un mundo basado en la razón, en donde no se atacara la fe en la religión católica, sino a la Iglesia como tal, pues era ella quien tenía esclavizada la inteligencia humana en el pasado, y mantenía reprimido el libre ejercicio de la razón.

Todo este conjunto de ideas que rechazaban la complejidad de la teología cristiana y la nueva mentalidad ilustrada que abogaba por una filosofía racional derivada de la ciencia, influyeron en la conducta política de los gobernantes. De hecho, algunos de estos gobernantes pusieron atención a ciertas reclamaciones de los intelectuales ilustrados: libertad de expresión, necesidad de codificar las leyes, tolerancia religiosa, etc. No obstante, el interés de los poderosos no era otro que el de mantener su posición de dominio y el de ratificar su poder ante las demandas señaladas.

Federico Guillermo de Prusia, por ejemplo, reformó su Estado sin sentirse plenamente influenciado por los pensadores ilustrados. Por su parte, Catalina II de Rusia proclamó sus intenciones "ilustradas" pero no las supo poner en práctica. Por otro lado, Federico II tomó de

Voltaire el escepticismo religioso, autodeterminándose “el primer servidor del Estado”, sin embargo, defendió los privilegios aristocráticos en todas las esferas.

Nicolson (1962) señala que el despotismo ilustrado tuvo mayor fuerza en la Europa atrasada, no afectando, como se debía, a los grandes estados mercantiles (Inglaterra, Francia y Holanda). La ausencia de un poderoso tercer estado en Europa hizo que la monarquía se convirtiera en la iniciadora del cambio, pero privó también a los monarcas de una ayuda efectiva con la que hubieran podido detener los privilegios nobiliarios; como consecuencia de ello, la monarquía dependió finalmente del apoyo aristocrático, y eso trajo consigo la continuación de sus privilegios.

Así pues, no había la posibilidad de un aparato estatal que controlara a un país sin el consentimiento de las clases poderosas. Por lo que los gobernantes déspotas y absolutos sólo introdujeron pequeñas reformas como lo señala Harold Nicolson (1962) en la siguiente cita:

El único aristócrata que se esforzó sinceramente en moldear su imperio a base de principios filosóficos fue José II de Austria, el cual fracasó notablemente. Federico y Catalina, aunque escribían prolijamente sobre el asunto, tenían buen cuidado en no aplicar los principios de libertad a sus propios súbditos. Nicolson (1962:18)

Cuando los intelectuales ilustrados hablaban de la naturaleza humana hacían alusión al derecho a pensar libremente y a expresarse públicamente sin censuras o miedo a la represión. Harold Nicolson (1962:17) señala que los intelectuales ilustrados formaron un hábito mental y moral de la humanidad y:

[...] Crearon un ideal de sinceridad, tanto para uno mismo como para sus prójimos. Inspiraron la afición al buen sentido, al equilibrio, a la moderación, al orden, al buen gusto, a la rectitud intelectual y a la tolerancia. Creían en el Cosmopolitismo y consideraban el nacionalismo, ya fuese político o intelectual, como no civilizado. Creían en el imperio de la ley, aunque no comprendían que pudiese ser aplicado por cámaras, y tenían la impresión de que sólo podían imponerse por autócratas.

Los pensadores del siglo XVIII no sólo se dedicaron a criticar o a impugnar lo establecido, sino también a impulsar un movimiento intelectual, con gran contenido progresista, y un estado mental que buscaba reexaminar las ideas y valores recibidos de siglos anteriores. Todo ello para rediseñar un nuevo modelo de valores que será asimilado por la clase burguesa, quien, a su vez, apoyaría un amplio movimiento revolucionario tanto en América como en Europa.⁹

Cirilo Flórez Miguel (1998) señala que en la segunda parte del siglo XVIII comenzó a manifestarse una especie de “consciencia reformista”, o “filosofía del progreso que aspiraba reformar el Estado absolutista y crear un espacio abierto a la sociedad civil [...]”. Esta “filosofía del progreso” se convirtió en una “revolución mental (en el espíritu humano)”, y los intelectuales ilustrados buscaron trasladarla “al espacio social [para] hacer posible un espacio público en el

⁹ El primer movimiento revolucionario fue el caso de las colonias inglesas en América del Norte, que en 1777 elaboraron una Declaración de Derechos y emprendieron la lucha por su independencia. Después, la Revolución francesa desarrolló todo un paradigma que desencadenó otros movimientos revolucionarios en el mundo. Así mismo, las ideas enciclopedistas inspiraron movimientos que llevaron a la independencia a los países hispanoamericanos.

que el hombre [pudiera] desarrollarse en su triple dimensión de humanidad (especie humana), de ciudadanía (ciudadano de un Estado) y de individualidad (individuo finito y concreto).”¹⁰

Las mismas ideas del progreso y del desarrollo humano se pueden encontrar en todo el texto *L’An 2440. Rêve s’il en fut jamais*. De hecho, hay muchos ejemplos, dentro de éste, que podrían ser verdaderamente innovadores para el funcionamiento de las estructuras sociales futuras, como es el caso del capítulo XXXIX en dónde el personaje principal habla de la recaudación de impuestos en un París desarrollado y evolucionado en pensamiento y acción. Este capítulo refiere el alto grado de desarrollo al que ha llegado el hombre del año 2440, sobre todo a nivel público, y menciona, así mismo, la importancia de la recaudación consciente, justa y sin imposiciones para lograr el desarrollo de proyectos nacionales. Esta captación de impuestos se hace a través de dos cofres que se encuentran al aire libre, y es en ellos donde las personas ponen su dinero como si se tratara de cartas que se depositan en un correo:

Ce grand coffre-fort [*Tribut dû au roi représentant*] que vous voyez, me dit-on, est notre receveur général des finances. C’est là que chaque citoyen vient déposer l’argent qu’il doit pour le soutien de l’État [...] Le mercenaire qui n’a point de bien, ou celui qui n’a que sa substance juste, est dispensé de l’impôt, car comment pourrait-on rogner le pain du malheureux à qui il faut un jour entier pour le gagner ? Dans cet autre coffre [*Don gratuit*] sont les offrandes volontaires, destinées à d’utiles fondations, comme pour l’exécution des projets proposés et qui ont l’agrément du public. Quelque fois il est plus riche que l’autre, car nous aimons à être libres dans nos dons et notre générosité ne veut

¹⁰ El mismo autor menciona que las revoluciones en el espíritu humano a las que alude D’Alembert (científico y pensador francés 1717-1783) en su obra son: “la caída de Constantinopla en la mitad del siglo XV, el triunfo de la Reforma en la mitad del XVI, la consolidación del cartesianismo en la mitad del XVII y la filosofía del progreso del género humano en la mitad del XVIII.” Cirilo Flórez Miguel, *Op. cit.*, pp. 14-15.

d'autre motif que la raison et l'amour de l'État [...] Ce que nous donnons est de bon cœur : notre tribut n'est pas forcé, il est fondé sur l'équité, ainsi que sur la droite raison [...] Le citoyen sait qu'en donnant une partie de son revenu à l'État, c'est à lui-même qu'il se rend utile et que, s'il veut jouir de certaines commodités, il faut qu'il en fasse les avances. Mercier (1999 :252-254)

Una gran parte del progreso en una sociedad utópica es producto de los cambios revolucionarios, y es por ello que Louis Sébastien Mercier no excluye este tema en su texto, por el contrario, su obra es precursora de la revolución francesa de 1789 y se podría decir que también es incitadora del cambio estructural de un sistema quietista y caduco que representaba la monarquía francesa de ese entonces. Una monarquía en donde el predominio social y económico parecía descansar en los propietarios de bienes raíces y poseedores de derechos señoriales, es decir, en la nobleza y en las altas jerarquías eclesiásticas que, en su conjunto, poseían más del 60 por ciento de la tierra y ocupaban casi la totalidad de los altos cargos de gobierno.¹¹

Estas clases privilegiadas estaban exentas de cualquier carga fiscal y tenían ventajas tributarias sobre los campesinos, otorgadas por el mismo Estado. Por ello, según Antonio Vilademunt (2004:9-10), el régimen tenía grandes limitaciones financieras y administrativas para enfrentar los problemas nacionales:

Al quedar libres de impuestos quienes acumulaban los beneficios agrícolas, impedían que su máxima actividad económica aportara ingresos al Estado, con lo que los impuestos se

¹¹ “La Revolución tuvo lugar en una Francia de unos 26 millones de habitantes, de los cuales el 80 por 100 eran campesinos. El reparto general de la población era muy desigual, sobresaliendo la ciudad de París con más de 600.000 personas, así como algunas ciudades portuarias –Burdeos o Marsella- y algunos centros manufactureros – Reims o Lyon- que eran también poblados núcleos urbanos”. Antonio Vilademunt “Causas y protagonistas”, La revolución Francesa, Madrid, Dastin Export, S.L, 2004 (Biblioteca básica de Historia) pp. 9-10.

concentraban en las actividades comerciales, industriales, y sobre las masas campesinas empobrecidas, que poco podían aportar a la demanda del mercado interior en aquellas condiciones. La situación empeoraba aún más cuando una sucesión de años de malas cosechas limitaba al máximo la manutención de las capas populares, ahogando con ello cualquier actividad económica. Las tensiones y enfrentamientos entre estos grupos [...] así como los intentos de la Monarquía por salir de su déficit financiero permanente estarán en la base del conflicto y acción que se desarrollarán a partir de 1789.

Marta Ruiz Jiménez (2000) señala que durante los reinados de Luis XV (1715-1774) y Luis XVI (1774-1792) hubo muchos intentos para contrarrestar estas limitaciones financieras a través de diferentes políticas fiscales. Desafortunadamente, estos intentos no lograron influir sustancialmente en los privilegios aristocráticos de la época:

A pesar de las necesidades financieras, las disposiciones de la capitación y el diezmo y el reconocimiento de su carácter excepcional ligado a la guerra llevaban a los privilegiados a creerse con derecho a quedar siempre exentos de tales exacciones. Durante los reinados de Luis XV y Luis XVI se reiteran las tentativas, por otro lado siempre fallidas, para acabar con determinados derechos y privilegios tributarios (instauración del *cinquantième*, el restablecimiento del décimo, el intento de aumentar la cotización del clero y de los *Pays d'État* e imponer a los privilegiados impuestos permanentes, la aplicación del *vingtième* sobre propiedades y cargos obligando al clero a declarar sus propiedades e ingresos, el edicto de Marly (1749) sobre los bienes de manos muertas que establecía el control sobre las propiedades eclesiásticas exentas de impuestos con el fin de limitar su extensión...). Sin embargo, aunque esta política fiscal de la realeza diera la

sensación de ser amenaza al orden social del Antiguo Régimen, la realidad es que el privilegio aristocrático fue preservado, protegido y consolidado. Ruíz Jiménez (2000:27)

Esta situación comenzó a provocar un malestar social profundo en el campo y en las ciudades y, con ello, un accionar revolucionario de la burguesía, el campesinado y los núcleos urbanos que, aunque era muy heterogéneo en contenido, tenía el objetivo muy claro de luchar contra el inmovilismo del régimen en crisis.

La lucha de estos tres sectores de la población no tenía caminos pacíficos, sino por el contrario, estaba llena de matices de insurrección y de guerra civil. De hecho la obra de *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* (1771) parece representar la voz profética de estos sectores, o al menos el de la burguesía ilustrada. A lo largo de todo el texto se pueden observar pasajes que muestran un claro llamado a la subversión, como aquel donde el personaje protagonista se atreve a preguntar al hombre del año 2440, sobre la forma de gobierno, y éste a su vez, responde así:

-Il n'est ni monarchique, ni démocratique, ni aristocratique : il est raisonnable et fait pour des hommes. La monarchie n'est plus. Les États monarchiques, comme vous le saviez mais si infructueusement, vont se perdre dans le despotisme comme les fleuves vont se perdre dans le sein de la mer, et le despotisme bientôt croule sur lui-même [...] Voilà peut-être l'image la plus fidèle d'un État : porté sur des passions orageuses, il reçoit d'elles le mouvement et doit résister aux tempêtes. *L'art du pilot est tout*. Vos lumières politiques n'étaient qu'un crépuscule et vous accusiez imbécilement l'auteur de la nature, tandis qu'il vous avait donné l'intelligence et le courage pour vous gouverner. Il n'a fallu qu'une voix forte pour réveiller la multitude d'un sommeil d'engourdissement. Si l'oppression tonnait sur vos têtes, vous ne deviez en accuser que votre faiblesse. La

liberté et le bonheur appartiennent à qui ose les saisir. Tout est révolution dans ce monde : la plus heureuse de toutes a eu son point de maturité, et nous en recueillons les fruits. Mercier (1999:224)

También se puede ver esta postura revolucionaria en las acotaciones o citas al pie de página que hace el mismo autor del texto:

À certains États il est une époque qui devient nécessaire : époque terrible, sanglante, mais signal de la liberté. C'est de la guerre civile dont je parle. C'est là que s'élèvent tous les grands hommes, les uns attaquant, les autres défendant la liberté. La guerre civile déploie les talents les plus cachés : Des hommes extraordinaires s'élèvent et paraissent dignes de commander à des hommes. C'est un remède affreux, mais après la stupeur de l'État, après l'engourdissement des âmes, il devient nécessaire. Mercier (1999:224)

El progreso y la libertad, ligados a la utopía, durante la Ilustración, eran conceptos que abogaban por el optimismo en la modernidad y por la transición hacia el cambio. Por ello la revolución se anunciaba como algo que posibilitaría ese incontenible progreso, hacia la creación de un nuevo origen, que debía establecer una nueva relación entre sujeto, razón, crítica y emancipación, es decir, una relación en donde el sujeto se liberaba de la opresión monárquica, promoviendo una política liberadora a través de la razón y la crítica.

Esta especie de emancipación se vinculaba con la idea de una acción política o revolucionaria contra lo intolerable y por supuesto, con la idea de libertad. Louis Sébastien Mercier expresa muy bien esta noción en la siguiente cita:

La liberté enfante des miracles, elle triomphe de la nature, elle fait croître les moissons sur les rochers, elle donne un air riant aux régions les plus tristes, elle éclaire des pâtres et

les rend plus pénétrants que les superbes esclaves des cours les plus ingénieuses. D'autres climats, qui sont la gloire et le chef-d'œuvre de la création, livrés à la servitude, n'étaient que des terres abandonnées, des visages pâles, des regards contraints qui n'osent se lever vers la voûte du ciel. Homme ! Choisis donc d'être heureux ou misérable, si tu peux encore choisir ; crains la tyrannie, déteste l'esclavage. Arme ton bras, meurs ou vis libre. Mercier (1999:225)

El tema de la libertad es muy recurrente en todas las utopías. De hecho, en algunas de ellas no sólo se habla de libertad corporal, sino también de libertad de conciencia o de emancipación. Sin embargo, en otras de ellas a veces parece cooptarse inconscientemente ciertas libertades con la creación de márgenes restrictivos de pensamiento y de acción. Por ejemplo, en el país imaginario de Tomás Moro (2001:86) se aboga por una libertad de conciencia y por la liberación de las servidumbres corporales pero también se busca cultivar la creencia en una divinidad inmensa, incognoscible e inexplicable que esté por encima de la sociedad humana. Todo ello como si la capacidad de conciencia para pensar y obrar según la voluntad individual tuviera limitaciones mundanas.

En *L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais* la libertad tiene que ver con el libre albedrío, la moral y con una filosofía racional que deriva de la observación y el análisis de la sociedad en su espacio natural; una filosofía que busca, de cierta manera, contradecir a la religión como único medio de conocimiento natural y destino de la humanidad:

La loi naturelle, si simple et si pure, parle un langage uniforme à toutes les nations : elle est intelligible pour tout être sensible ; elle n'est point environnée d'ombres, de mystères, elle est vivante ; elle est gravée dans tous les cœurs en caractères ineffaçables ses décrets

sont à couvert des révolutions de la terre, des injures du temps, des caprices de l'usage. Tout homme vertueux en est le prêtre. Les erreurs et les vices sont ses victimes. L'univers est son temple, et Dieu la seule Divinité qu'elle encense. On a répété ceci mille fois, mais il est bon de le redire encore. Oui, la morale est la seule religion nécessaire à l'homme : il est religieux dès qu'il est raisonnable ; il est vertueux dès qu'il se rend utile. En rentrant dans le fond de son cœur, en consultant son être, tout homme saura ce qu'il se doit à lui-même et ce qu'il doit aux autres. Mercier (1999:126)

Louis Sébastien Mercier en esta obra se opone al fanatismo, y opta por una forma de deísmo, aceptando la existencia de Dios y la vida no terrenal, pero rechazando las complejidades de la teología cristiana y los abusos eclesiásticos:

L'enfer des chrétiens est sans contredit le blasphème le plus injurieux fait à la bonté et à la justice divines. Le mal fait toujours sur l'homme des impressions beaucoup plus fortes que le bien. Ainsi un Dieu méchant frappe plus l'imagination qu'un Dieu bon. Voilà pourquoi on voit dominer une teinte lugubre et noire dans toutes les religions du monde. Elles disposent les mortels à la mélancolie. Le nom de Dieu renouvelle sans cesse en eux le sentiment de la frayeur. Une confiance filiale, une espérance respectueuse honoreraient davantage l'auteur de tout bien. Mercier (1999:127)

La libertad de pensamiento y acción para este autor no puede funcionar sin la ayuda de un marco jurídico o sin el apoyo de un fundamento teológico que sustente la existencia de un Dios bueno, veraz y omnipresente; gracias al cual es posible el progreso de la razón, es decir, un concepto de libertad bajo una idea secularizada de la razón que no rechaza propiamente las nociones teológicas o religiosas sino por el contrario, las proyecta en esquemas e interpretaciones

de otro orden. En este sentido, Dios continúa siendo el centro del universo, pero también se cree ahora en la consecución de un progreso histórico, continuo e ilimitado y, por supuesto, en el conocimiento de las leyes para analizar la naturaleza de las cosas y el comportamiento social. Un ejemplo de esta situación se puede ver en la figura del príncipe de *L'An 2440*:

Nous possédons un prince craignant Dieu, pieux et juste, qui porte dans son cœur l'Éternel et la patrie, qui redoute la vengeance divine et le blâme de la postérité, et qui regarde une bonne conscience et une gloire sans tache comme le plus haut degré de félicité. Ce sont moins de grands talents du côté de l'esprit, des connaissances étendues, qui font le bien, que le désir sincère d'un cœur droit qui le chérit et qui aime à l'accomplir. Souvent le génie vanté d'un monarque, loin d'avancer le bonheur du royaume, se tourne contre la liberté du pays.

Nous avons concilié, ce qui paraissait presque impraticable à accorder, le bien de l'État avec le bien des particuliers. On prendrait même que le bonheur public d'un État était nécessairement distinctif du bonheur de quelques-uns de ses membres. Mercier (1999:229)

Así, tanto para Louis Sébastien Mercier como para sus contemporáneos ilustrados, la libertad era un derecho inherente al ser humano que no se podía alienar. El mismo Rousseau no podía concebir que este derecho estuviera al margen de la calidad humana:

Quoi! La liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a de telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que

l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence ; j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. Rousseau (1992:124)

En la mayor parte de los textos utópicos, el tema de la libertad tiene un carácter predilecto porque es la base de cualquier estructura social que pretenda buscar disminuir la coacción o la imposición en las relaciones entre el sistema de poder y el individuo. Y también es el fundamento esencial para interceder en los posicionamientos antagónicos o maniqueos que puedan surgir en los escenarios ideológicos diversos; es decir, el libre albedrío o la libertad de expresión parecen, casi siempre, jugar un papel importante en los textos utópicos, no obstante, muchas veces dichas libertades se ven cooptadas por los modos abstractos de organización social de las utopías literarias que, según Puente Ojea, se mueven en escenarios intemporales o acrónicos que conducen a especulaciones idealistas, fuera de todo proceso histórico.

Si bien las utopías literarias rayan en el inmaterialismo y en la representación imaginaria de las estructuras sociales que no se apegan a una realidad histórica, y rara vez, como dice Racault, pueden abrir perspectivas revolucionarias y ser peligrosas por sus programas y propuestas, también son capaces de plantear un cambio en la conciencia colectiva y de encaminar la acción social a una serie de caminos ideológicamente bifurcantes pero con objetivos revolucionarios claros y precisos como sucede con el texto *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais*.

En este sentido la ideología,¹² tanto en su sentido literario como político, forma una parte esencial en las utopías independientemente del momento histórico en el que estén escritas, ya que son una “representación de las relaciones imaginarias de los individuos con sus relaciones reales de existencia” como dice Louis Althusser en su obra “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” en *Écrit* (1974:220), también es cierto que la ideología tiene una existencia material que el mismo Althusser reafirma cuando habla de la ideología en los aparatos de poder que, no necesariamente son aquellos represivos a los que la literatura marxista hace alusión frecuentemente: ejércitos, cuerpos centrales del Gobierno, marcos jurídicos *ad hoc* al Estado, etc., sino también esos “aparatos ideológicos del Estado” (AIE) que no funcionan a través de la violencia, sino mediante la ideología: el AIE escolar, religioso, sindical, cultural, etc., que tienen de igual forma, su parte de exclusión, selección y sanción.

En el texto *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais* se puede percibir una clara ideología política con tintes liberales, que denuncia el uso de los aparatos ideológicos de poder de la monarquía, por medio del análisis de ciertas relaciones histórico-sociales posrevolucionarias y de la aceptación de ciertos principios de carácter moral, que poseen una adecuada justificación intelectual. En este sentido, el discurso de Louis Sébastien Mercier se enfoca en criticar la intolerancia en materia religiosa:

L'esprit religieux a fait naître le fanatisme: on a voulu commander telle et telle adoration, et la liberté de l'homme blessée dans son plus beau privilège s'est justement révoltée.

¹² “La palabra ideología fue adoptada en el período de la Revolución francesa por Antoine Destutt de Tracy para nombrar una disciplina filosófica que funcionara como fundamento y garantía de todas las ciencias. En este sentido, llamó a la ideología *science des idées*. Ciencia sobre el origen y formación de las ideas que, precedida por la teoría de los ídolos de Bacon como arma contra los prejuicios y falsos conocimientos, el empirismo de Locke, el materialismo de Helvetius y el sensualismo de Condillac, cumpliera la tarea de observar y describir el espíritu humano tal como se describe y observa un objeto de la naturaleza, planta o mineral”. Enrique E. Mari, “Ideología” en *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Editorial Trola, S.A., 1996, p. 211.

Nous abhorrons cette espèce de tyrannie, nous ne demandons rien au cœur qu'il ne sait pas sentir : mais en est-il un seul qui se refuse à ces traits lumineux et touchants, qui ne lui sont offerts que pour son propre bonheur ? Mercier (1999:126)

Lo anterior, implicaba rechazar toda creencia que no estuviera fundamentada en una concepción de la religión basada en la ley natural (donde la inteligencia y razón del hombre le han de permitir discernir el orden de las cosas, el bien y el mal y con ello formar una libertad de conciencia):

La loi divine qui parle d'un bout du monde à l'autre est bien préférable à ces religions factices, inventées par des prêtres. La preuve qu'elles sont fausses, c'est qu'elles ne produisent que de funestes effets : c'est un édifice qui penche et qui a besoin d'être perpétuellement étayé. La loi naturelle est une tour inébranlable : elle n'apporte point la discorde, mais la paix et l'égalité. Les fourbes, qui ont osé faire parler Dieu au ton de leurs propres passions, on fait passer pour des vertus les actions les plus noires ; mais ces malheureux, en annonçant un Dieu barbare, ont précipité dans l'athéisme les cœurs sensibles qui aimaient mieux anéantir l'idée d'un Être vindicatif que de montrer cet être effroyable à l'univers. Mercier (1999:126-127)

También contribuye a esta creencia, el relacionar íntimamente las aspiraciones con los valores laicos y materialistas de la burguesía llevando un ánimo crítico hacia el sistema económico, social y político establecido por los estamentos clericales y nobiliarios:

Je ris de pitié en voyant donner tant de beaux projets de politique sur l'agriculture et la population, tandis que les impôts, plus énormes que jamais, achèvent d'enlever au peuple le prix de sa sueur et que les grains sont augmentés par le monopole de ceux qui ont entre

leurs mains tout l'argent du royaume. Faut-il encore crier à ces oreilles superbes et endurcies : liberté entière, absolue du commerce et de la navigation ! Diminution d'impôts ! Voilà les seuls moyens qui pourront nourrir le peuple et empêcher la plus prompte dépopulation dont nous voyons déjà les commencements. Mais, hélas ! Le patriotisme est une vertu de contrebande. L'homme qui ne vit que pour soi, qui ne pense qu'à soi, qui se tait et détourne les yeux, de peur de frémir, voilà le bon citoyen : on loue même sa prudence et sa modération. Pour moi, je ne puis me taire, je dirai ce que j'ai vu. C'est dans la plupart des provinces de la France qu'il faut venir pour voir des peuples au comble de l'infortune. Voici en 1770 le troisième hiver de suite où le pain est cher. Dès l'an passé, la moitié des paysans avait besoin de la charité publique et cet hiver y mettra le comble, parce que ceux qui ont vécu jusqu'ici en vendant leurs effets n'ont plus actuellement rien à vendre. Ce pauvre peuple a une patience qui me fait admirer la force des lois et de l'éducation. Mercier (1999:260)

Buscar combatir la rigidez de la sociedad estamental, sobre todo cuando el guía del año 2440 critica los males de los ricos del siglo XVIII:

[...] Mais quand nous considérons les riches de votre siècle, les égouts, je crois, ne charriaient point de matière plus vile que leurs âmes : l'or dans les mains, la bassesse dans le cœur, ils avaient formé une espèce de conspiration contre les pauvres ; ils abusaient du travail, de la peine, de la fatigue, des efforts de tant d'infortunés ; ils comptaient pour rien la sueur de leur front et cette crainte affreuse de l'avenir où ils voyaient en perspective une vieillesse abandonnée. Cette violence-là s'était tournée en justice. Les lois n'agissaient plus que pour consacrer leur brigandage. Comme un incendie embrase ce qui l'avoisine, ainsi ils dévoraient les limites qui touchaient leurs

terres, et dès qu'on leur voulait une pomme, ils poussaient des cris inextinguibles, et la mort seule pouvait expier un attentat aussi énorme. Mercier (1999:139)

Concientizar sobre el virtuosismo y la comprensión que debe manifestar el monarca hacia el dolor y la necesidad de su pueblo, así como poner énfasis en la importancia de una relación justa y honesta entre gobernados y gobernantes para ejercer adecuadamente el poder político y someterse a él con pleno consentimiento. En el capítulo XXXVII *De l'héritier du trône* del libro de Louis Sébastien Mercier se puede percibir esta idea, y una particular forma de hacer que el gobernante se percate y descubra las verdaderas carencias y privaciones de su pueblo:

Aussitôt qu'il est sorti des mains des femmes, on le promène, on le fait voyager, on dispose son éducation physique qui doit toujours précéder l'éducation morale. Il est vêtu comme le fils d'un paysan. On l'accoutume aux mets les plus ordinaires ; on lui enseigne de bonne heure la sobriété ; il connaîtra mieux un jour que sa propre économie doit servir d'exemple et qu'une fausse prodigalité ruine un État et déshonore l'extravagant dissipateur [...] On lui fait connaître tous les travaux de la campagne, les ouvrages des manufactures, les productions des divers terrains. Il voit tout de ses propres yeux, il entre dans la cabane de laboureurs, mange à leur table, s'associe à leurs travaux, apprend à les respecter. Il converse familièrement avec tous les hommes qu'il rencontre. On permet à son caractère de se déployer librement et il se croit aussi éloigné du trône qu'il en est près. Mercier (1999:233-234)

Como puede apreciarse, el autor tenía una idea clara sobre la forma en la que la monarquía debía hacer contacto con las necesidades del pueblo, mostrando con ello tener fe en el progreso y en los derechos inalienables:

[...] Les citoyens sont égaux: la seule distinction est celle que mettent naturellement entre les hommes la vertu, le génie et le travail [...] Le sage, souriant avec douceur, répondit : « Le bien n'est pas plus difficile que le mal. Les passions humaines sont de terribles obstacles. Mais dès que les esprits sont éclairés sur leurs véritables intérêts, ils deviennent justes et droits. Il me semble qu'un seul homme pourrait gouverner le monde, si les cœurs étaient disposés à la tolérance et à l'équité. Malgré l'inconséquence ordinaire aux gens de votre siècle, on avait su prévoir que la raison ferait un jour de grands progrès. Les effets en sont devenus sensibles, et les principes heureux d'un sage gouvernement ont été le premier fruit de la réforme. Mercier (1999:231-232)

Finalmente, los fragmentos hasta aquí presentados, dan cuenta de toda una ideología política y social (panfletaria) que se escondía en un texto aparentemente literario. Pero que, al ser presentada en forma aspiracional o utópica, logró trascender a su época. A continuación, se presenta una frase que desde la perspectiva de quien analiza la obra, deja en manifiesto los intereses de Mercier al hablar de la nación que conocía y la que esperaba se pudiera lograr a través de un reformismo que implicaba propiciar un cambio en la sociedad y denunciar el abuso del poder de la monarquía y el absolutismo; elementos clave para abordar el texto más allá del análisis literario.

La pensée survit à l'homme, et voilà son plus glorieux apanage ! La pensée s'élève de son tombeau, prend un corps durable, immortel ; et tandis que les tonnerres du despotisme tombent et s'éteignent, la plume d'un écrivain franchit l'intervalle des temps, absout ou punit les maîtres de l'univers.

J'ai usé de l'empire que j'ai reçu en naissant ; j'ai cité devant ma raison solitaire les lois, les abus, les coutumes du pays où je vivais inconnu et obscur. J'ai connu cette haine

vertueuse que l'être sensible doit à l'opresseur ; j'ai détesté la tyrannie, je l'ai flétrie, je l'ai combattue avec les forces qui étaient en mon pouvoir. Mercier (1999:25)

5. Análisis y conclusiones.

Como se ha trabajado a lo largo de este texto, se puede apreciar que el libro analizado se presenta como un texto que a pesar de ser contestatario y mantener claramente un proyecto revolucionario, no deja de lado su postura liberal y burguesa frente al absolutismo monárquico. Ya que hay que recordar que una gran parte de las propuestas revolucionarias, surgieron de este sector de la sociedad que aun intentando ser subversivo, se mantenía dentro de ciertos discursos propios de la época.

Por otra parte, el relato del texto, que se desarrolla en un solo día (*du réveil au souper*), es revelador porque al jugar con la temporalidad y el espacio, se vuelve un texto ucrónico y utópico sin llegar a ser profético. Es decir, el texto juega más con las líneas temporales que espaciales para especular sobre realidades ficticias, modificando lo pasado y al mismo tiempo permitiendo proyectar al lector futuros escenarios reales de lucha política, económica y social.

Estos escenarios se anticipan y predicen una realidad revolucionaria al contraponer, en el mismo espacio geográfico, una sociedad parisina retrógrada, corrupta y colapsante del siglo XVIII, con una del siglo XXV que mantiene un ideal de transparencia de la vida pública; lo cual implica modificaciones en los códigos de conducta, las estructuras jurídicas, los impuestos, la forma de gobierno, los derechos y obligaciones de los ciudadanos. Temas que en la época de

Mercier comenzaban a tener mayor vigencia y que eran discutidos por los intelectuales ilustrados de la época.

En este orden de ideas, se podría pensar que el texto es un medio de combate satírico contra las instituciones, los abusos y la ignorancia de la época, y un elemento activador o detonante de la actitud crítica, de la oposición y del rechazo al orden establecido. De igual manera, el texto se liga con otros tópicos como la libertad, el progreso, la revolución y la ideología para presentar dos temporalidades conectadas por el uso de la razón y la ley natural: elementos esenciales para la conformación de un nuevo individuo virtuoso y tolerante que puede ya confiar en la autosuficiencia de la razón como fuente esencial del conocimiento; que desprecia el conocimiento procedente de los sentidos y busca un nuevo método de entendimiento en donde la única forma de causalidad es la influencia física entre las entidades que conforman el mundo real; que aboga por la felicidad y el optimismo dentro de un mundo deísta que practica la tolerancia religiosa; y que crea escenarios posibles de lucha contra el viejo régimen.

El estilo literario de Louis Sébastien Mercier, parece emplear una serie de referentes simbólicos que le permiten procesar e interiorizar situaciones dentro de un paralelismo real y utópico que tiene alcances no sólo críticos, sino propositivos para enfrentar escenarios vigentes que preocupan a la sociedad de nuestros días por lo cual el texto no pierde vigencia y es digno de un análisis contemporáneo.

Respecto a los temas abordados en el texto, las propuestas de Sébastien Mercier pudieran versar sobre toda índole de temas controversiales aún para la era digital o poscapitalista que parece estar reconfigurando los procesos de producción del capital y del trabajo para dar paso a procesos de adquisición de conocimiento y de flujo de información, que representan cada

vez más, ganancias económicas, pero no así verdaderas relaciones de justicia social o de valor moral o humano. A continuación, se presentan algunos ejemplos de estas propuestas:

- Cuando el autor habla sobre el comercio exterior y señala que el intercambio sólo debe darse entre productos superfluos más que entre productos fundamentales que pueden tener una distribución nacional. Para Sébastien Mercier el comercio debe ser controlado para que no haya penurias ni hambrunas en el país porque según él, las exportaciones podrían agravar las desigualdades entre ricos y pobres, es decir, debe existir una supervisión de las autoridades sobre las transacciones comerciales foráneas. Todo ello se adelanta un siglo a la teoría económica de John Maynard Keynes.
- Respecto a la religión, Mercier mantiene una postura deísta, pero se opone al fanatismo y defiende la tolerancia religiosa. Así mismo, propone una relación amistosa y pacífica entre las naciones (*Les gazettes*, capítulo XLII). Todas estas ideas que actualmente confrontarían a la teoría de Samuel P. Huntington sobre el choque de civilizaciones (religión, cultura y etnicidad) y la nueva configuración del orden mundial (política global, migración, economía, etc.)
- En relación con el tema de la libertad, se opone al colonialismo y a la esclavitud, y con ello se anticipa a la ley de la abolición de la esclavitud (1848) de las colonias francesas y a la descolonización africana de la década de 1960. Pero también su discurso liberador y crítico, se asemeja a los discursos de divulgadores políticos de nuestra época como Noam Chomsky, que frecuentemente hace alusión a una especie de utopía libertaria, metafóricamente hablando, que se encuentra alienada por una nueva concepción de imperio y de orden mundial.

Son estos conceptos tan polémicos, los que invitan a realizar un análisis a profundidad del texto de Mercier porque en él se podrían encontrar respuestas a las interrogantes que no han perdido vigencia en la actualidad; en relación con la planificación de las sociedades futuras (organización política, económica, civil y cultural) y la transformación del pensamiento (evolución intelectual, decodificación de símbolos recientes y nuevos canales de percepción). De igual manera, la era digital se asemeja a una utopía de la información en donde los conceptos de la razón y de la ley natural del siglo XVIII parecen regresar, como herramientas clave, para clasificar y discernir lo que realmente importa, frente a la eclosión informática y la intoxicación de la desinformación.

Finalmente, cabe señalar que hay muy pocos estudios sobre el libro de Mercier porque pareciera que es un texto un tanto quimérico, dogmático y panfletario, sin embargo, al tener un gran contenido de teoría política y social, podría utilizarse para cambiar la forma de pensar y actuar hoy día. Así pues, el análisis del presente trabajo requirió contextualizar el contenido y realizar una reflexión crítica sobre los alcances del mismo; en este sentido apostarle a la utopía y a la ucronía sería hablar de progreso tal como lo explica Fred L. Polak, citado por Fernández Sanz:

El utopismo es el padre espiritual de todo idealismo social, de toda fe en el progreso social y de todo socialismo. Corresponde a la utopía salvar el abismo entre presente y futuro, siendo la impulsora del progreso social. La utopía siempre ha sido una poderosa palanca del progreso, especialmente del progreso social, en virtud de su aguda crítica social, de su planificación constructiva, de sus continuos ataques a todos los síntomas de decadencia social y gracias a su incesante llamada para la libre y consciente configuración humana del destino. (1995:180)

Referencias:

- Abbagnano, N (2004). *Diccionario de Filosofía*. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero, 4º edición, México, FCE. Pp. 1068-1069.
- Biblia, La (2003). Antigo Testamento. Edición Reina Valera Actualizada. Editorial Mundo Hispano. Consultada en línea el 30-08-2017 en http://api.ning.com/files/3HeAt7vNqLBqD5gqBGHeFkPWcOKN6UzzYwViXowcoU3tvWji4HawDQhoVuv22sEc1-O33jo*fag-GYBuFPY5hCSKMK6hXEy-/RVA1.pdf
- Bobbio, N; Matteucci, N (1987). “Revolución”. En *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI Editores. Pp. 1460-1461.
- Borja, R (2003). *Enciclopedia de la Política*. Fondo de cultura económica, 3º edición: México
- Cerutti Guldberg, H (1989). *Ensayos de la Utopía (I y II)*, Toluca, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Pp. 87-137.
- Compte – Sponville, A (2003). *Diccionario Filosófico*, Barcelona, Paidós. Pp. 75.
- Chelle, F (2015). *¿Qué hubiera pasado si...?* en <http://palabraescritafernandochelle.blogspot.mx/2015/03/literatura-ucronica.html> Artículo publicado en la revista digital Vadenuevo, www.vadenuevo.com.uy. Marzo de 2015. Disponible aquí: <http://www.vadenuevo.com.uy/index.php/the-news/3340-78vadenuevo09> [Fecha de consulta: 18-02-2016]
- Drabkin, J.S (1980). *Las revoluciones sociales*. Traducción de Serafín Núñez. 2ª ed. Ediciones de Cultura Popular. P. p. 11: México.
- Enciclopedia Salvat Diccionario (1976). Tomo 11, Barcelona, SALVAT editores, S. A.

- Ezcurdia Híjar, A., Chávez Calderón, P (2001). *Diccionario Filosófico*, México, Limusa S.A de C.V., Noriega Grupo Editores. Pp. 77.
- Facuse, M (2010). La utopía y sus figuras en el imaginario social, en *Revista Sociológica*, año 25, número 72, enero-abril 2010, pp. 201-213, <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7209.pdf> [Fecha de consulta: 5-05-2014]
- Fernández Sanz, A (1995). “Utopía, progreso y revolución como categorías explicativas en la historia del pensamiento”, Universidad Complutense <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/viewFile/ASHF9595110165A/5041> [Fecha de consulta: 5-05-2014]
- Flórez Miguel, C (1998). *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Madrid, Editorial Síntesis, S.A. Pp. 239.
- García Bascuñana, J (2010). *Las aventuras de Telémaco, hijo de Ulyses*, de Fénelon en la traducción de Fernando Nicolás de Rebolleda (1803), tomado de *Biblioteca virtual universal*, editorial del cardo, 2010, [Fecha de consulta: 26-01-2016] <http://www.biblioteca.org.ar/libros/155627.pdf>
- Huxley, Aldous (1997). *Un Mundo Feliz*, México, Editores mexicanos unidos.
- Mari, E (1996). Ideología” en *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Editorial Trola, S.A.Pp. 211-229.
- Martínez García, J (2008). “El viaje a Utopía en la literatura española del siglo XVIII”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, GES XVIII Universidad de Salamanca, en <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero40/viutopia.html> [Fecha de consulta: 25-01-2017]

Mattelart, A (2000). *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte/Poche Littérature.

Mercier, L (1999). *L'An 2440 Rêve s'il en fut jamais*, Introduction et notes par Christophe Cave et Christine Marcandier- Colard, Paris, La Découverte/Poche Littérature.

Mitsch, M (2013). *Libertalia - Utopia, légende, mythe ou réalité ?*, Metz, France, en <http://fr.viadeo.com/fr/groups/detaildiscussion/?containerId=002qbn4jrfa9687&forumId=002dittfvcpof0b&action=messageDetail&messageId=002qi6neey91brk> [Fecha de consulta: 25/01/2017]

Montesquieu (1995). *Del espíritu de las leyes*, Libro V, Capítulos III, VIII, Editorial Porrúa, S.A., México. pp. 30-49.

Neusüss, A (1971). *Utopía*, trad. María Nolla, Barcelona, Barral Editores (Breve biblioteca de Reforma), pp. 9-102.

Nicolson, H (1962). *La Era de la razón. El siglo XVIII*, trad. J. Ferrer Aleu, Barcelona, Plaza y Janes. pp. 199 - 301.

Orwell, G (1999). *Rebelión en la granja*, México, DestinoLibro. (vol. 23).

Platón (1989). *Le República*, Libros II-III, Colección "Sepan Cuantos...", No. 13, México, Editorial Porrúa. Pp. 463-492.

Racault, J (2003). *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Rabelais, F (1987) *Gargantua*, Paris, Folio Classiques. (Chapitre LV).

Rousseau, Jean-Jacques (1992). “Des députés ou représentants”, *Du contrat social*, Paris, Flammarion. P.p. 124 (Livre III, Chapitre XV).

Rousseau, Jean- Jacques (1754). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Pp.30. Documento consultado en línea el 5 de agosto de 2014, en <http://eet.pixel-online.org/files/etranslation/original/Rousseau%20JJ%20Discours%20sur.pdf>

Rousseau, Jean-Jacques (1992). “De l'esclavage”, *Du contrat social*, Paris, Flammarion. Pp. 33-37 (Livre 1, Chapitre IV).

Ruiz Jiménez, M (2000). *La monarquía borbónica francesa del siglo XVIII: un modelo en crisis*, Madrid, Manuscrits 18. Pp. 27 en <https://ddd.uab.cat/pub/manuscrits/02132397n18/02132397n18p23.pdf> [Fecha de consulta 23/06/2016]

Sánchez, E (1980). *Utopía y praxis*, México, Editorial Trillas. Serie Temas básicos. Pp. 9-46.

Vanrell, N (2013). La imaginación utópica como atributo de la libertad: un comentario a partir de la concepción de imaginario social en Paul Ricoeur” [en línea]. Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19, septiembre. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/collect/Ponencias/tmp/imaginacion-utopica-atributo.html> [Fecha de consulta: 1-08-2014]

Vilademunt, A (2004). *Causas y protagonistas. La Revolución francesa*, Madrid, Dastin Export, S.L. Biblioteca básica de Historia. Pp. 9-12.