



Las potencialidades de la utopía: el caso de Baruch Spinoza

Natalia BIASONIUniversidad de Buenos Aires, Argentina ✉ **Gonzalo Ricci CERNADAS**Universidad de Buenos Aires, Argentina ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/resf.98182>

Recibido: 27/09/2024 • Aceptado: 03/04/2025

Resumen: La hipótesis del presente trabajo es que la función crítica de la utopía ha cambiado desde la publicación de la obra homónima por parte de Moro ya que, si para él el ejercicio de idear una comunidad política ideal buscaba cuestionar el *statu quo*, las décadas y siglos posteriores mostrarán que el concepto de utopía devendrá polémico y peyorativo, descalificando aquellos proyectos que intenten modificar el estado de las cosas existentes. Esta distinción entre la intención de un autor al crear un término y escribir una obra y el significado que luego adquirió dicho término solo puede ser atendida a través de recaudos metodológicos sin los cuales, como se verá finalmente con el caso del pensamiento de Spinoza, suelen a menudo calificarse pensamientos con conceptos anacrónicos y erróneos con facilidad.

Palabras clave: utopía; realismo; potencialidad; Moro; Spinoza.

EN The potentialities of utopia: the case of Baruch Spinoza

Abstract: The hypothesis of this paper is that the critical function of utopia has changed since the publication of the work of the same name by Moro since, if for him the exercise of devising an ideal political community sought to question the status quo, the following decades and centuries will show that the concept of utopia will become polemical and pejorative, disqualifying those projects that attempt to modify the current state of affairs. The distinction between the author's intention when creating a term and writing a work, and the meaning that the term later acquired can only be addressed through methodological precautions without which, as we will finally see in the case of Spinoza's thought, ideas are often easily qualified with anachronistic and inaccurate concepts.

Keywords: utopia; realism; potentiality; More; Spinoza.

Sumario: 1. Introducción; 2. La utopía moreana; 3. Utopía como concepto político; 4. ¿La utopía spinozista?; 5. Comentarios Finales; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Biasoni, N.; Ricci Cernadas, G. (2026): "Las potencialidades de la utopía: el caso de Baruch Spinoza", *Revista de Filosofía*, 51 (1), 107-118.

1. Introducción

Al calor de la protesta social que tuvo lugar durante las turbulentas protestas en 1968 en Francia, un filósofo se alineó principalmente con los reclamos de los sectores estudiantiles. Precisamente, fue Herbert Marcuse quien no hesitó en ningún momento en oficial de catalizador de los sucesos que acontecieron principalmente en París en los meses de mayo y junio, sino que siguió pregonando ese espíritu disruptivo durante los años siguientes. Quizás el caso más ejemplificador de ello haya sido el rescate y la repetición de un grafiti advertido por el pensador germano-estadounidense en el marco de los disturbios civiles franceses: “Seamos realistas; exijamos lo imposible”.

De amplia difusión durante los disturbios que tuvieron lugar en el territorio francés en 1968, dicha expresión es recuperada en su plena literalidad por Marcuse en una charla que brindó a estudiantes universitarios en Vancouver el 25 de marzo de 1969, donde repetía dicho lema –sin esconder su simpatía por él– junto con otro que rezaba “La imaginación toma el poder”. Para Marcuse, dichas frases expresaban una de las dos facetas que marcaban la contradicción que tenía lugar en ese momento. Y es que estos lemas expresaban “la directa y objetiva necesidad de (y la tendencia radical hacia) un cambio social radical. Y promoviendo esta tendencia, las profundidades y los nuevos valores de la nueva oposición” (Marcuse, 1975, p. 122). Pero, al mismo tiempo, Marcuse no podía dejar de señalar la ausencia de un apoyo masivo social para respaldar la radicalidad de las transformaciones que el mundo requería.

De cualquier manera, por fin se vislumbraba que una sociedad emancipada podía erigirse. Lo imposible se vuelve posible. Pero por más que coincidamos con su caracterización de lo imposible como una “convulsión que desencadena el movimiento global de los seres (...) que va de la desaparición de la muerte a ese furor voluptuoso que, quizá, es el sentido de la desaparición” (Bataille, 1978, p. 10), no nos referimos a lo imposible que siempre permite plantear, en el decir de Bataille, la poesía y la literatura, sino a la oportunidad de que ese imposible, etéreo y evanescente, pueda plasmarse en un orden social. La utopía podía tener un lugar efectivo.

Y dicha persecución por hacer de la utopía una realidad concreta ciertamente se ha visto revitalizada si tenemos en cuenta algunas reflexiones llevadas a cabo de ese reciente fenómeno global que fue la pandemia del COVID-19. Por caso, Žižek (2020) afirmaba que este acontecimiento mundial podría tener el efecto imprevisto de hacer surgir un nuevo comunismo basado en la confianza en las personas y en la ciencia. Para Berardi (2022), el COVID-19 presentaba una situación distópica que podría volverse utópica al interpretar que la desaceleración de las actividades productivas que conllevaba podía ser comprendida como una oportunidad para mejorar las condiciones de vida del ser humano. También Mbembe (2020) ha reivindicado la oportunidad que supone la pandemia para volver a estimar una lógica universalista de los derechos que incorpore una serie no contemplada, como un derecho a respirar que pueda superar las fronteras geopolíticas a lo largo y ancho del mundo.¹

En la actualidad, sigue siendo habitual utilizar el término “utopía” o el adjetivo “utópico” para referirse a una idea o proyecto imposible. Asimismo, su contracara negativa, la distopía, ha cobrado una notable relevancia desde el siglo XX en la literatura y el cine ligado a la ciencia ficción. En el ámbito académico de los estudios utópicos existe un amplio consenso respecto a que el uso y significado de la palabra utopía en la contemporaneidad difiere notablemente del “no-lugar” enunciado en el título de la obra de Moro.² El historiador Reinhart Koselleck (2012) señala la transformación de la utopía en concepto político a partir de su temporalización hacia el futuro; las comunidades ideales dejaron de imaginarse en un lugar-otro para establecerse en un tiempo-otro. Según Koselleck, esta proyección hacia el futuro de las utopías se dio durante el periodo comprendido entre 1750 y 1850 conocido como *Sattelzeit*³. Esta transformación del concepto le ha valido más críticas que elogios a la utopía y las imágenes que la rodean, inscribiéndola de lleno en el debate respecto a la posibilidad de volverlas realidad o no. Sin embargo, ¿era el establecimiento de una sociedad perfecta el interés principal de Moro? José Luis Galimidi (2014) rastrea al menos dos mensajes en la obra moreana: el primero refiere a las bases y fundamentos de la república óptima en contraposición a la Inglaterra del siglo XVI; el segundo, menos explícito y, por ende, menos difundido, alude a que la sociedad, en última instancia, no está insalvablemente desprovista de atender a lo bueno, lo bello y la verdad, aunque sí presta a la duda de la conveniencia de la aplicación de los preceptos de la república perfecta. Mucha tinta se ha escrito sobre la intencionalidad del autor y aquí no pretendemos continuar esta cuestión. No obstante, prestar atención a este segundo mensaje señalado por Galimidi nos invita a reflexionar respecto al debate que la obra de Moro abrió en su época, junto con otras utopías

¹ Para libros que compilan intervenciones de pensadores actuales acerca de la pandemia, *cfr.* Agamben *et al.* (2020) y Evans (2020). Para una exhaustiva lista de publicaciones realizadas por otros investigadores, *cfr.* Tomás Cámara (2020, pp. 20-21, 28-29).

² *Cfr.* Ainsa (1997), Fernández (2005), Levitas (2010), Pro (2018), Tower Sargent (1994).

³ Término por excelencia koselleckiano que, en su traducción literal, significa “periodo de montura”, pero que ha sido traducido usualmente por “periodo bisagra”, como haremos a lo largo del presente trabajo. En un trabajo posterior, Koselleck sugerirá que *Schwellenzeit* (“periodo del umbral”) sería una metáfora menos ambigua (Koselleck, 2021, p. 92).

renacentistas, principalmente dentro de la intelectualidad de los siglos XVI y XVII. La hipótesis del trabajo, así, la siguiente: la función crítica de la utopía ha cambiado desde la publicación de la obra homónima por parte de Moro ya que, si para él el ejercicio de idear una comunidad política ideal buscaba cuestionar el *statu quo*, las décadas y siglos posteriores mostrarán que el concepto de utopía devendrá polémico y peyorativo, descalificando aquellos proyectos que intenten modificar el estado de las cosas existentes. Esta distinción entre la intención de un autor al crear un término y escribir una obra y el significado que luego adquirió dicho término solo puede ser atendida a través de recaudos metodológicos sin los cuales, como se verá finalmente con el caso del pensamiento de Spinoza, suelen a menudo calificarse pensamientos con conceptos anacrónicos y erróneos con facilidad. Por ello, en un primer apartado, describiremos brevemente la obra de Moro en cuestión, enfatizando su aspecto propositivo, para luego analizar las connotaciones de ese término con el discurrir del tiempo y, en tercer lugar, ejemplificando con el caso de Baruch Spinoza cómo se plasmaba esta caracterización de la utopía como una propuesta ingenuamente política.

2. La utopía moreana

En el año 1516 se publica por primera vez, en la ciudad de Lovaina, la obra más famosa de Sir Tomás Moro: *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia* (*Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía*). El opúsculo es bien conocido, narra el encuentro en Amberes de Moro y Pedro Giles, amigo en la vida real del autor, con el personaje ficticio de Rafael Hitlodeo. La obra es estructurada en dos secciones, el libro I, en donde Hitlodeo realiza una fuerte crítica a las instituciones y al sistema de justicia inglés; y el libro II, en donde describe su viaje a la isla de Utopía. Entre los rasgos significativos de la sociedad utopiense se pueden hallar la falta de conflicto, la extrema funcionalidad de los ciudadanos, la distribución comunitaria de los recursos, la autorregulación de las penas, entre otros. En la obra los preceptos morales y racionales funcionan como rasgos antropológicos de la vida en comunidad, así aborda tópicos como la justicia, la igualdad, el bien común y la libertad (Corral Talciani, 2017). En ella también se observa una cuestión voluntarista del hombre, en donde este cede el bienestar individual en pos del bien común, algo que es bien conocido en los tratados de autores llamados contractualistas como Hobbes, Locke y Rousseau, con la diferencia que en la *Utopía* de Moro el ejercicio del poder, el control o la violencia, no es ejercido por una entidad externa, sino bajo el autocontrol de la conducta propia de cada individuo de la comunidad. A lo largo de la obra subyace el optimismo antropológico de Moro, su comunidad ideal, sin embargo, en ningún momento nos propone a sus lectores la manera en que accederemos a ella. No hay un plan o proyecto establecido a futuro, de hecho, Moro finaliza su libro admitiendo “me resulta más sencillo desear que muchos de los arreglos de la república de Utopía pudieran adoptarse en nuestros países que abrigar alguna esperanza de que los veré realizados” (Moro, 2014, p. 149).

La versión más difundida de *Utopía* corresponde a la cuarta edición, publicada por la casa Juan Froben en Basilea durante noviembre de 1518, donde se incluyen como paratextos las cartas de Erasmo de Rotterdam, Guillermo Budé, Pedro de Giles, Jerónimo Busleyden y Tomás Moro⁴; así también la sextina de Anemolio, el alfabeto utopiense, el mapa de utopía y dos reseñas de Gerardo Geldenhouer y Cornelio Schrijver. Los *parerga*, aunque no forman parte del relato principal, amplían y refuerzan el juego entre ficción y realidad, apología y sátira, al que el autor nos invita ya desde el comienzo. El término utopía aparece en el título de la obra y, justamente, el metatexto que conforma la sextina de Anemolio permite vislumbrar un juego de palabras que el propio Moro realiza con otro término que, aunque implique una leve variación de preposición, resulta un enorme cambio de significado: la eutopía. De allí se desprende su famosa doble denominación, como el “no lugar” (*outopia* - οὐ τόπος) y el “buen lugar” (*eutopia* - εὖ τόπος). Este no es el único juego semántico del autor: a lo largo de la obra aparecen otras descripciones que utilizan una preposición negativa, como el río *Anhidro*, la ciudad *Amaurota* o los gobernantes *Ademos*. Incluso, el nombre del gran protagonista, el viajero portugués Rafael Hitlodeo, encargado de narrar las virtudes y proezas de la comunidad utopiense, responde a la articulación de los términos “parloteo” (*hytlos*) y “experto” (*daïos*). El estilo lúdico de *Utopía* es innegable y se encuentra fuertemente influenciado por las lecturas que tanto Moro como su amigo Erasmo tenían de Luciano de Samósata.⁵ Por su parte, Graciela Fernández (2005) señala el vínculo entre lo anímico y las utopías del renacimiento, sosteniendo que la obra de Moro se inscribe en el marco del “*pathos* alegre del fin del medioevo”, contrario a la tristeza antiutópica que surge luego de las utopías socialistas del siglo XX (p. 18). El estilo narrativo alegre e irónico del autor ayuda a reafirmar la tesis fuerte del humanismo, el optimismo hacia el hombre y la razón; aunque no diluye las fuertes críticas sociales y políticas que el inglés realiza a sus contemporáneos.

⁴ A pesar de que las cartas se encuentran firmadas por personas reales vinculadas al autor de manera intelectual y personal, Galidimi sostiene que algunas de ellas ciertamente fueron redactadas por el propio Moro (2014, p. XXVIII).

⁵ Cfr. Galidimi (2014), Poch (2011).

Sin embargo, la intencionalidad del autor es difícil de rastrear, a la ambigüedad léxica de *Utopía* se le suma el enredo entre las voces del Moro autor y el Moro personaje. ¿Por qué Tomás Moro, Vice sheriff de Londres, jurista profesional y en plena misión diplomática, escribiría las bases para establecer una comunidad con mínima intervención jurídica y política? En este sentido, evocamos la tesis del historiador británico Quentin Skinner (2002): es necesario situar los textos estudiados en su contexto intelectual y en sus marcos de discurso con el objeto de reconocer qué es lo que los autores se encontraban haciendo al escribirlos. De esta manera, los textos pasan a ser considerados en su faceta performativa y son tratados inter-textualmente. En *Los fundamentos del pensamiento político* (2014) Skinner analiza los espejos de príncipes del renacimiento y el humanismo italiano, ubicando a Tomás Moro dentro de esta tradición como “humanista del norte” o “humanista comunitario” (pp. 229 y 246). La esencia de esta visión radica en que el fundamento del buen gobierno no se encuentra en la libertad, sino en la paz y la armonía social. Sin embargo, Skinner aclara que, en el caso de Moro, el orden no se impone mediante la guerra o la astucia del príncipe, sino por la virtud y la educación tanto del gobernante como sus ciudadanos (2014, p. 246).

Si repasamos el libro I de *Utopía* encontraremos que en uno de los primeros diálogos Moro presenta el debate en torno a la figura del consejero del príncipe. En el diálogo, Giles incentiva a Hitlodeo a ponerse al servicio de algún monarca puesto que, con su conocimiento y experiencia, podría ofrecerle su oportuno consejo (Moro, 2014, p. 32). Ante la negativa de Hitlodeo a tal propuesta, Giles insiste en que “es la manera adecuada de beneficiar a la gente, no solamente como individuos privados, sino como miembros de una república, al tiempo que contribuyes con la prosperidad de tu propia situación” (Moro, 2014, p. 33). Luego, hace su intervención en el asunto Moro, el personaje, en apoyo de lo dicho por Giles y agrega que, a pesar de que ser consejero le pueda traer malestares en la vida privada a Hitlodeo, puede favorecer al interés público ya que podría supervisar que las conductas del rey fueran buenas y rectas pues “del monarca, como fuente inagotable, fluye sobre el conjunto de la nación todo lo que hay de bueno o de malo” (p. 33). Esta afirmación de Moro personaje es interesante para comprender el pensamiento político de Moro autor, puesto que reconoce que el príncipe es vulnerable a la malicia y que, además, su conducta tiene un gran impacto sobre sus súbditos. Por ello, la figura del consejero es de la mayor importancia pues ayudará a encauzar y purificar las aguas envenenadas que brotan de la poderosa fuente del soberano.

Moro, el autor, simpatizaba con el régimen monárquico, pero renegaba de sus facetas tiránicas y absolutistas. Esto se evidencia tanto en sus *Epigramas* como en su vida personal, marcada por su trágica muerte tras sus desacuerdos con Enrique VIII.⁶ Por lo tanto, podemos sostener que Moro, en su rol de autor y servidor público, no renegaba de la política como ordenadora de la sociedad, por lo que tampoco apoyaba una sociedad comunista sin leyes y carente de poder. En el diálogo introductorio que señalamos la narrativa se asemeja a un espejo de príncipes, lo que diferencia a *Utopía* de *El príncipe* de Maquiavelo radica, primordialmente, en la idea de virtud. La virtud en Moro se sobrepone a cualquier otra condición, sea la astucia o la fortuna, está ligada a la moral cristiana y alcanza al conjunto de la sociedad, de allí la distinción con los humanistas italianos:

Además de equiparar las buenas acciones con la esencia del cristianismo, los humanistas del Norte característicamente ofrecen todo un conjunto de razones para asignar a las virtudes un lugar tan principal en la vida política. Declaran que a menos que se elimine la corrupción, se abandone el interés egoísta y cada quien actúe de acuerdo con las virtudes, se comprometerán los dos principales objetivos de la sociedad política: los ciudadanos destacados serán incapaces de alcanzar sus metas supremas; y la república en general será incapaz de cumplir con sus propósitos fundamentales (Skinner, 2014, p. 244).

Esta visión comunitaria de la virtud resulta problemática para algunos autores puesto que establecería una jerarquía entre moral y política.⁷ Cabe destacar que la propuesta de Moro carece de ingenuidad, puesto en el mismo diálogo y mediante el personaje de Hitlodeo, remarca dos grandes obstáculos que un consejero debe enfrentar, el primero, es la preferencia de los monarcas al uso de la fuerza y de la astucia, ya sea para adquirir nuevos reinos como para administrar correctamente los que ya se tienen, se priorizan los asuntos de la guerra antes que las “honorable actividades de paz”; en segundo lugar, y aquí quizás la crítica más fuerte, es que entre los consejeros reales cada quien se considera el más sabio y existe un recelo a los saberes ajenos, a menos que se intente ganarse la gracia del rey, pues resulta un rasgo de la naturaleza humana el estimar más los propios descubrimientos “así como el cuervo y el burro estiman que sus crías son las más bellas” (p. 34).

A partir de estas críticas, es pertinente considerar, dentro de la tensión entre Moro como autor y Moro como personaje, lo que Skinner denomina “doble ironía”. Al principio del libro I, Hitlodeo se rehúsa a aconsejar al monarca, pero luego, en el libro II, ofrece su consejo a los personajes de Moro y Giles. De esta manera, Moro, el autor, extiende su consejo a nosotros, los lectores de *Utopía*. Si el consejo del filósofo es

⁶ Crf. Poch (2011).

⁷ Koselleck en *Crítica y crisis* (2007) sostiene esta tesis al realizar un detallado análisis de la dialéctica entre moral y política, situándose a finales del siglo XVII y principios XVIII, que es encausada bajo los postulados “utópicos” de la Ilustración.

un eje central de la obra moreana, ¿por qué su autor ha sido considerado un “socialista adelantado a su tiempo”?⁸ ¿Qué interpretaciones se han hecho del concepto de utopía desde 1516 hasta la formulación de Marcuse en marzo de 1969? La metodología de Skinner es útil para analizar la aparición del concepto de utopía dentro de su contexto intelectual, es decir, analizarlo desde un enfoque sincrónico; ahora bien, para responder estos interrogantes conviene incorporar un enfoque diacrónico. La propuesta de la Historia Conceptual desde la perspectiva koselleckiana nos permite registrar las variaciones y transformaciones del uso del concepto a partir de la Modernidad. Ambas metodologías resultan fructíferas al momento de indagar en la reconstrucción e imaginación de los espacios de producción y circulación de la utopía (Martínez, 2019, p. 278).

3. Utopía como concepto político

Koselleck (2009), en la Introducción del lexikón *Geschichtliche Grundbegriffe* (GG), hace énfasis en establecer la diferencia entre palabra y concepto, afirma que estos últimos no pueden definirse sino más bien interpretarse. Es decir, que, si intentamos definir la utopía, prescindimos de su bagaje histórico, omitimos los acontecimientos y procesos sociales en los cuales ella emerge y se configura como concepto propiamente político. La Historia Conceptual analiza el movimiento histórico a partir del estudio de conceptos comúnmente utilizados en el lenguaje político y social, teniendo como objeto central el estudio de la Modernidad o *Neuzeit*.⁹ Su propuesta heurística reside en resaltar el “rostro jónico” de los conceptos desde una perspectiva histórica:

orientados hacia el pasado se refieren a situaciones sociales y políticas que ya no son comprensibles sin comentarios críticos; hacia adelante, orientados hacia nosotros, han obtenido significados que, aunque pueden ser explicados, parecen ser inmediatamente comprensibles. Desde entonces, para nosotros, la conceptualización y la comprensión van unidas (Koselleck, 2009, p. 95).

Por lo tanto, reparar en los diversos usos del concepto de utopía a lo largo de la historia ayuda a comprender de manera crítica su contemporaneidad.

Koselleck (2012) sostiene que cuando abordamos la historia de la palabra y el concepto debemos diferenciar también la historia del género y la de su denominación. En la entrada “*Utopie*” del GG, escrita por Lucian Hölscher, indica que, durante el siglo XVI tanto en el idioma francés como en el inglés, la palabra fue utilizada de tres maneras: primero como abreviación para nombrar el libro de Moro, más tarde como metáfora espacial para nombrar un lugar más allá de nuestro mundo y, por último, como analogía de otros relatos que también imaginaban Estados ideales (1996, p. 3). Sin embargo, estos usos quedaron reducidos a una pequeña élite académica de la tradición humanista. De hecho, hasta la Modernidad temprana eran utilizados otras denominaciones para lo que hoy entendemos como relato utópico, como los libros de viajes, las robinsonadas, las *ficta* histórica, las *fictiones fabulae*, las *voyages imaginaires*, etc. Otro caso es el de la lengua alemana, donde en los diccionarios, por ejemplo, predominaban los términos *Staatsroman* o *Staatsdichtung* (Koselleck, 2012, p. 172).

Fue durante los acontecimientos de la Revolución francesa que el término utopía comenzó a utilizarse, junto con otros como “utopista” o “utopismo”, en su acepción polémica, es decir, para referirse peyorativamente a actores o proyectos políticos imaginados en el futuro. Koselleck destaca que, a pesar de que fue en Francia donde era más utilizado en la Europa continental, luego de la Revolución inglesa su uso polémico se extendió hasta Inglaterra. Como ejemplo de ello, el historiador recupera las críticas realizadas a los proyectos utópicos por Jeremy Bentham, que los caracteriza como “*good in theory, bad in practice*” o “*too Good to be practical*” (2012, p. 174).

Así, la utopía como significante comenzó a adoptar un carácter más abstracto, plural, y, sobre todo, político. La utopía ya no solo era utilizada para referirse a un estilo literario o para criticar las propuestas de algunos autores, también funcionaba para reivindicar los proyectos políticos que nacieron de las revoluciones como estados posibles. Esto coincide con lo que el padre de la *Begriffsgeschichte* denomina como *Sattelzeit* en donde se produce la famosa transformación de los conceptos históricos fundamentales (Koselleck, 2009, p. 95). Durante este periodo, las palabras antiguas obtienen nuevos significados que en la Modernidad ya no necesitan traducción, es decir, que, a pesar de poder ser explicadas, parecen ser inmediatamente comprensibles. El sustrato de estas mutaciones Koselleck lo identifica con el cambio de percepción del tiempo y la historia (*Geschichte*) originado en esta época, aunque autores como Elías Palti (2004) señalan que dichos cambios ya estaban instalados en filosofías de la temprana modernidad.¹⁰

⁸ Skinner (1967) expone esta cuestión en una controvertida reseña de la edición de *Utopía* que realizó la Universidad de Yale por el 450° aniversario (p. 154).

⁹ Tal como señala el traductor de la versión en español de la introducción al GG, L. Fernandez Torres, el término alemán *Neuzeit* toma como punto de partida el Renacimiento hasta el presente y distingue el periodo previo a la Revolución Francesa como *Frühe Neuzeit* y el posterior como *Neuere Geschichte*. Para el periodo de la Restauración se utiliza *Vormärz*.

¹⁰ Sobre la propuesta del concepto de *Schwellenzeit*, cfr. Palti (2018, p. 29).

La mutación de los conceptos fundamentales es estructurada por Koselleck en el lexicon a partir de cuatro criterios: su democratización (*Demokratisierung*), su politización (*Politisierung*), su ideologización (*Ideologisierung*) y su temporalización (*Verzeitlichung*).

Según se advirtió en la introducción, Marcuse se refería a la utopía como un concepto presto para despojarse de cualquier residuo idealista ya que había llegado, por fin, el momento de hacerla realidad. Al momento de pronunciar estas palabras, el filósofo de la Escuela de Fráncfort no tenía que explayarse sobre su impacto en la coyuntura política. La premura por volver reales a las utopías no fue una novedad de la época. Tal como señala Koselleck (2012), la pretensión de realizar la utopía puede rastrearse desde las Revoluciones Francesa e Inglesa con resultados, a los ojos del alemán, sumamente negativos en términos políticos y sociales. La transformación en concepto político de la utopía resultó motivo de gran preocupación para el autor, cuestión que podemos rastrear en sus obras tempranas como su famosa *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (2007). La tesis central del texto refiere a que “el encausamiento crítico movido por la Ilustración ha provocado la crisis en la misma medida en que le permaneció oculto e ignorado el sentido político de esta misma crisis” (Koselleck, 2007, p. 27). La Crítica Ilustrada tensiona al extremo la dialéctica entre moral y política, en su intento por elevar una moral verdadera que se posicione por encima de la política, termina desconociendo las implicancias políticas indirectas de dicha premisa; los críticos se vuelven hipócritas o “hipocriticos” (Koselleck, 2007, p. 109). El contenido utópico para Koselleck está comprendido en las filosofías de la historia que proyectan un Estado ideal en un tiempo también utópico, siempre presente e inalcanzable (Palti, 2001, p. 26).

Más tarde, Koselleck, en su artículo publicado en 1987, “Sobre la historia conceptual de la utopía temporal” señala la temporalización de la utopía como su principal rasgo problemático:

El concepto “utopía” adquiere un carácter político general que hace referencia a proyectos políticos posibles considerando la capacidad de hacerlos realidad y no su carácter irrealizable. Es decir, “utopía” se convierte en un concepto de posicionamiento político con una pretensión de carácter universal de la que puede participar cualquiera que mire al futuro (Koselleck, 2012, pp. 178-179).

Es decir que el cambio radica en el movimiento hacia al cual se accede a la utopía, en lugar de darse una metáfora espacial se construye en una metáfora temporal. La utopía queda así integrada a la noción de futuro y a la concepción moderna de la Historia.

Koselleck resume la temporalización de la utopía en una serie de criterios: en primer lugar, el planeta ya era conocido en su redondez, para 1770 ya todo había sido descubierto, “por eso las utopías del siglo XVIII se trasladaron a las estrellas o reptaron bajo tierra” (2012, p. 177). La otredad que en la utopía clásica residía en el no-lugar es reemplazada en la utopía moderna por el tiempo, el futuro es otro que el presente. En este sentido, recupera como primer registro de utopía temporal la obra literaria de Louis-Sébastien Mercier, *El año 2440. Un sueño como no hubo otro*. En principio la obra manifiesta un contenido similar a la de Moro, es decir, una crítica a la sociedad en la que se inscribe, la París de 1770. La narración también comienza con una discusión acerca de los vicios de la sociedad parisina, seguido de una reconstrucción ficcionada de una sociedad ideal, armónica, antropológica y urbanísticamente ordenada. Hasta aquí la utopía se formula en un doble sentido, como modelo y crítica (*Vorwurf*). Lo que Koselleck distingue entre la obra de Moro y la de Mercier es su estructura, ya que la segunda no se configura en el espacio, es decir, en una isla lejana, sino en el tiempo, 700 años en el futuro. Este futuro no se apunta en una isla lejana por descubrir, es en la misma sociedad parisina en que se desarrolla la utopía, lo que también le otorga un condimento realista a dicha ficción.

Asimismo, como segundo criterio señala la desaparición de la experiencia como tal, que en la metáfora espacial aún tenía vigencia puesto que la utopía se desarrollaba dentro de los márgenes del planeta tierra. Por el contrario, en la metáfora temporal la utopía se posiciona en la expectativa, ya que ninguna experiencia podría alcanzar el futuro *in situ*. Esta tensión entre experiencia y expectativa puede observarse en la teoría de los tiempos históricos koselleckiana bajo las categorías de espacio de experiencia (*Erfahrungsraum*) y horizonte de expectativas (*Erwartungshorizont*). La utopía moderna se encuentra saturada de expectativas, predominando, en apariencia, la temporalidad sobre la espacialidad.¹¹ Un tercer criterio es que la utopía temporal moderna al proponer que el presente es siempre distinto del futuro se inscribe inevitablemente bajo la noción del progreso ilustrado donde el futuro no solo es diferente sino también es siempre mejor y perfectible. Por último, Koselleck destaca la idea ilustrada de que la acción del hombre que interviene la historia (entendida ella ya como concepto universal por la filosofía de la historia), acelera la mencionada perfectibilidad enmarcada en el progreso.

Como señala Hölscher en su obra *El descubrimiento del futuro*, al comienzo del siglo XVIII el futuro, desde la perspectiva burguesa, estaba basado en un gran optimismo respecto de la naturaleza del ser humano. Este optimismo, exacerbado por las ideas de la libertad y la igualdad, presentaba a la condición

¹¹ Sin embargo, Lucila Svampa (2022) sostiene que, a pesar de que la cuestión espacial es abordada de manera limitada por Koselleck, no es posible afirmar que el tiempo tuviera mayor preeminencia que el espacio en su teoría de los tiempos históricos.

humana como evolutivamente perfectible. Ello se ve reflejado en las propuestas de autores como Rousseau, Hume, Lessing y Kant, quienes adscribían a la posibilidad de establecer, mediante la razón, juicios morales universales que guiaran el comportamiento del individuo y por lo tanto ordenaran la vida en comunidad. En este sentido, la escatología cristiana representada en el Juicio Final fue reemplazada por la salvación secularizada encarnada en la utopía moderna (Koselleck, 2007). ¿Qué significa esto? Pues que Dios ya no es quien dispone la acción y el tiempo, sino el hombre quien provoca un progreso medido por el tiempo uniforme y lineal de la naturaleza (Koselleck, 2003). Ante la aparente racionalidad de las propuestas utópicas, sumado a su función crítica en tiempos de crisis, y la alta estima a los preceptos morales de la filosofía de la historia, las utopías tuvieron un gran esplendor durante este periodo histórico, caracterizado por la secularización y la aceleración de los tiempos históricos. La tensión entre ficción y realidad propuesta como un juego en la utopía de Moro adquiere un matiz mucho más serio cuando el concepto se politiza. Así se prescinde del elemento ficcional y lúdico trasladando el debate a la posibilidad o no de hacerlas realidad.

Teniendo en cuenta este desarrollo histórico de la utopía como concepto declinante en una multiplicidad de sentidos es que podemos proceder a estudiar a un autor que, como veremos en el apartado siguiente, ha sido caracterizado por numerosos estudios en una variedad de sentidos, bien como utópico, bien como realista político, bien como conservador. Ese autor es Baruch Spinoza y veremos, considerando lo vertido hasta aquí, como así también la propia obra del filósofo, si dichas concepciones sobre el neerlandés son legítimas en sus propios términos.

4. ¿La utopía spinozista?

Como Hölscher bien identifica, es necesario distinguir a la utopía como un género literario y como un concepto político. Si en el primer sentido la utopía ya puede encontrarse, como se mencionó en el apartado anterior, en Inglaterra y Francia hacia el siglo XVI, ese neologismo inventado por Moro va a permanecer, al menos en su sentido político, como un término acotado geográficamente a Inglaterra hasta el siglo XVIII (cfr. Hölscher, 1996, p. 18-19). Esto quiere decir que la utopía como concepto con connotaciones fuertemente políticas no emigrará fuera de aquellos territorios de habla anglosajona hacia el continente europeo. Así, el neologismo quedó preso de la coyuntura en que fue forjado y guardará las clásicas referencias eufemísticas a la denuncia de la situación política y social con vetas normativas: “Desde el principio, [el concepto de utopía] implicó connotaciones satíricas que determinaron su uso como una descripción de un lugar imaginario ubicado más allá del mundo conocido” (Hölscher, 1996, p. 18). Si no era posible que algo sea hallado en el suelo conocido y confiado, entonces ese objeto no debía ser más que una mera fábula o fantasía.

Ese elemento desconocido podía referirse a cualquier cosa pero, como Hölscher demuestra, en la Inglaterra del siglo XVII, la utopía se vincula de una forma muy específica a las propuestas o proyectos de reforma constitucional, los cuales se multiplicarán de manera rauda desde incluso años antes de la revolución inglesa que tendrá lugar en 1642. Efectivamente, durante y con posterioridad al conflicto que enfrentó al rey Carlos I con el Parlamento, la utopía pasó a contemplarse como una “descripción polémica de cualquier forma constitucional que los partidos beligerantes de la revolución inglesa consideraban como inaceptable para ese país” (Hölscher, 1996, p. 8). Así, fueron tildados de utópicas las propuestas contenidas en la *Océana* de James Harrington como así también en el *Del ciudadano* y en el *Leviatán* de Thomas Hobbes. En particular, fue ese intento de Harrington por elaborar una constitución ideal que fue referida por Samuel Gott como algo que no existe ni tampoco existirá en ningún momento del futuro (cfr. Hölscher, 1996, p. 19). En efecto,

[e]sto es un indicio del juicio categórico que iba a estar cada vez más ligado al concepto de utopía en el lenguaje político de los siglos siguientes: la opinión de que no sólo se trataba de una idea que no se había realizado en ninguna parte anteriormente y sin precedentes en el mundo conocido, sino también de que era principalmente y para siempre irrealizable. Sin embargo, a pesar del uso polémico del término en el lenguaje político de la época revolucionaria inglesa, aún no se le había atribuido la carga ideológica característica del siglo XIX. Como concepto de sentimiento, carecía del contexto argumentativo que interpretaba la “utopía” como la expresión de una determinada visión política del mundo. Esta nueva dimensión de significado fue adoptada gradualmente durante la Ilustración continental del siglo XVIII y se consolidó por primera vez, semánticamente hablando, durante la Revolución Francesa en los conceptos de “utopista” y “utopismo” (Hölscher, 1996, p. 19).

Pero si tales son las restricciones temporales y geográficas señaladas por Hölscher, ¿entonces cómo justificar la aparición del término utopía en el *Tratado político* de Spinoza, una obra escrita a fines del siglo XVII en los Países Bajos? Para responder esta interrogante, es necesario reparar en el primer capítulo de este tratado. Allí, Spinoza distingue dos métodos encarnados en figuras determinadas que permiten estudiar los afectos humanos, algo crucial para poder comprender el devenir de los asuntos de la comunidad, ya que “[l]a política spinozianamente entendida involucra una dimensión afectiva imposible de soslayar”

(Ricci Cernadas, 2022, p. 157). Repongamos, aunque caigamos en una extensión desproporcionada, la cita que convoca nuestro interés:

§ 1. Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera [*chimaera*] o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía [*Utopia*]¹² o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna. En consecuencia, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos (Spinoza, 2010, pp. 83-85).

Luego de explicar la concepción que los filósofos tienen de las personas, Spinoza se centrará en los políticos, quienes entienden a los individuos a partir de su praxis aunque, no obstante, buscan influenciar en su comportamiento a través de trampas y engaños, esto es, provocándoles miedo.

En primer lugar, es necesario reparar en el hecho de que Spinoza reponga el neologismo creado por Moro en su crítica a los filósofos. En efecto, “Utopía” es un término que aparece en el texto original latino escrito por Spinoza y, si prestamos atención a tan nimios detalles no es pecar en un incurrimiento de exceso de información superflua, sino para señalar que dicho concepto no era desconocido para Spinoza. Según el relevamiento de los bienes que el filósofo poseía al momento de fallecer, es posible advertir la presencia de la *Utopía* de Moro en formato de papel cuartilla entre la biblioteca personal de Spinoza (Domínguez, 1995, p. 210; Vulliaud, 2012, p. 146). Esto nos permite asegurar no sólo que Spinoza tenía un acceso directo a la obra más reputada del teólogo católico e inglés, sino que también la difusión de *Utopía* era igual o más extensa en las Repúblicas Unidas de los Países Bajos como en Francia y Alemania, e incluso que en la patria de Spinoza esa misma obra tuvo un impacto ya a mediados del siglo XVII, es decir, temporalmente anterior a los últimos dos países mencionados. Aún más, podemos aventurarnos a afirmar que, al haber escrito “Utopía”, con la primera letra mayúscula, Spinoza no está refiriéndose a la utopía como concepto, sino al nombre propio del libro de Moro.¹³

De cualquier manera, si proseguimos con la extensa cita de Spinoza, podemos hallar que, por un lado, se menciona que los filósofos conciben a los afectos como vicios, suponiendo una imagen idealizada del hombre, esto es, imaginándolos tal como ellos quisieran que fueran. Por otro lado, refiere a los políticos que, en las antípodas de los filósofos, creen –según Spinoza, de forma acertada– que los afectos son inherentes a los hombres, pero –de forma desacertada– se dedican a intentar guiarlos tendiéndoles trampas a través del miedo.

Reparemos, entonces, en la mención que hace Spinoza a las “quimeras” cuando critica la visión que los filósofos tienen de los seres humanos. Como se vio en la entrada de Hölscher sobre la utopía, esta metáfora no es anodina ya que ha sido usual la caracterización de la utopía como un concepto quimérico, especialmente en Inglaterra, Francia y Alemania de los siglos XVIII y XIX (traducida en dichos países como *chimerical*, *chimère* o como *Chimäre*, *Schimäre* o *Hirngespinnst*, respectivamente). La quimera implicaría a la utopía gracias a la alusión de ese animal mitológico, mezcla de serpiente, león y cabra, esto es, como un ser precisamente equiparable a la utopía: inexistente. No es casual que Spinoza se refiera a tal figura, cuyos orígenes se remontan a la Antigua Grecia, en el “Tratado de la reforma del entendimiento” y en diversos pasajes de los “Pensamientos metafísicos”¹⁴ siempre de la misma manera, esto es, como un concepto que, como el círculo cuadrado, implica una contradicción que es ínsita a sí mismo, lo cual, como quimera, lo convierte en un ser ficticio y, como concepto, en un ente de razón. En suma, todo ello no hace más que recalcar el carácter ficticio de la quimera que, como la utopía, es también un ente de razón, inexistente, y que dista mucho de ser un ente real.

Spinoza pareciera entonces tener mayor estima a los políticos, especialmente cuando se los compara con los filósofos, en función de su pragmatidad sobre su concepción de la antropología humana en sentido realista. Esta leve ventaja de los políticos sobre los filósofos sobre su concepción del ser

¹² Es interesante notar que, a diferencia de Atilano Domínguez, quien repone el término “Utopía” de manera literal del latín, Alfonso Di Severino opta por escribir el concepto siempre en minúscula (Spinoza, 2014c, p. 29) y Enrique Tierno Galván traduce el neologismo latino de una manera un tanto barroca, aludiendo “a un lugar y a una época en las que no hubiera necesidad de ellas [de las teorías políticas de los filósofos]” (Spinoza, 1996, p. 141). La traducción más reciente en español, de 2023 y realizada por Juan D. Sánchez Estop, comparte el mismo criterio de Atilano Domínguez (Spinoza, 2023, p. 40).

¹³ En efecto, la utopía como concepto político fue utilizada como sustantivo posteriormente al siglo XVII, época en la que Spinoza escribió la totalidad de sus obras (Martínez, 2019, p. 260). No obstante, Alexandre Matheron (2011) afirma que, al referirse a los filósofos, Spinoza no está aludiendo a Moro sino a Santo Tomás de Aquino de forma velada.

¹⁴ El término quimera aparece en el parágrafo 54 del “Tratado de la reforma del entendimiento” (2014b, p. 122) y en los capítulos 1 y III de la primera parte de los “Pensamientos metafísicos” (2014a, pp. 284-289, 293-299).

humano es lo que provoca que los comentarios que reivindican a Spinoza como un pensador utópico sean prácticamente inexistentes, salvo contadas excepciones (da Silva, 2009; de Abreu, 1993; Salas, 1998, 1999). En este tenor, por ejemplo, el filósofo sostiene en el *Tratado político* que “los hombres son enemigos por naturaleza” (Spinoza, 2010, p. 98) al encontrarse sometidos por las pasiones. Así, cualquier persona, en tanto que animal pasional que es (además de racional), se convierte en “el máximo enemigo (...) al que le tengo más que temer y del que debo guardarme más” (Spinoza, 2010, p. 98). Pasionales, así son las personas: experimentan afectos tales como la avaricia, la vanagloria, la envidia, la ambición, esto es, elementos constitutivos de la naturaleza humana que es necesario reconocer para hacerse de una consideración fidedigna del hombre:

Ninguno, en efecto, es tan vigilante que no se adormile alguna vez; ni ha tenido nadie un ánimo tan fuerte e íntegro que no se doblegara ni se dejara vencer en alguna ocasión y, sobre todo, cuando más necesaria era su fortaleza de espíritu. Aparte que es una necedad exigir a otro lo que nadie (Spinoza, 2010, p. 132).

En un sentido similar, también es dable a destacar una preocupación de Spinoza por mantener la estabilidad de los regímenes políticos antes que propugnar su cambio, aún se trate de la modificación de regímenes monárquicos. Al final del capítulo XVIII del *Tratado teológico-político*, por ejemplo, Spinoza compara al Estado de los antiguos romanos con el de los ingleses coetáneos. Dice allí que, mientras que en el primer caso el pueblo mantenía el derecho a elegir a sus gobernantes, incluso en el caso de un rey que podría devenir en un tirano, lo cual, sin embargo, no evitó que distintos reyes elegidos por el mismo pueblo romano sean, en su mayoría, depuestos, para que un tirano que enfocó sus objetivos en guerras internas y externas. De acuerdo a la experiencia romana narrada por Spinoza, un monarca volvió a instaurarse nuevamente en el gobierno, sin éxito en cambiar la forma de la organización política. Lo mismo sucedió, dice el holandés, con los ingleses quienes, luego de la ejecución de Carlos I y la asunción del gobierno por parte de Oliver Cromwell, el cargo máximo del poder fue asumido por un monarca nuevamente: Carlos II. Esto es una comprobación irrevocable de que se habían cambiado todas las “cosas para peor” (Spinoza, 2012, p. 393) y de que “estaban repuestas en su primitivo estado” (Spinoza, 2012, p. 393). De ahí, entonces, la siguiente conclusión y consejo de Spinoza: el de que “la forma de cada Estado debe ser necesariamente mantenida y que no puede ser cambiada sin peligro de su ruina total” (Spinoza, 2012, p. 395). El peligro que para el filósofo acecha siempre al poder puesto en cuestión a través de un acto de rebeldía es el de provocar una suspensión y ruptura del orden civil, de manera tal que la sociedad misma se desintegre y el estado de naturaleza se introduzca.

Para abundar más en esta visión negativa que Spinoza tiene de la utopía, podemos también destacar el correcto análisis realizado por Elsa Altagracia Saint-Amand Vallejo, quien destaca que, para el holandés, el concepto de utopía presenta una serie de errores tales como suponer modelos alternativos disociados de la realidad que hacen que la imaginación no produzca resultados virtuosos que tiendan a las pasiones activas, lo cual vuelve pasivas a las personas (2012, p. 494), postular un impulso imitativo de los ficticios habitantes utópicos a copiar la tecnología de pueblos coetáneos, lo cual anula su propia potencialidad creadora (2012, p. 497), y manifestarse como una causa final, esto es, un acontecimiento que es explicado por sus efectos antes que por sus causas (2012, p. 510). Así, para Saint-Amand Vallejo la utopía inhiere un “ejercicio de la imaginación corrompida” (2012, p. 499) y “una función política cuestionable” (2012, p. 501) basada en una

postulación de las creaciones utópicas [que] representan en Spinoza un ejercicio más de la manía teleológica en que el hombre se pone en peligro, justificando su ignorancia y rechazando el conocimiento y el descubrimiento de las leyes naturales en que se ha constituido él mismo (Saint-Amand Vallejo, 2012, p. 501. *Cfr.* Saint-Amand Vallejo, 2019).

Sería, sin embargo, una conclusión tan errada como precipitada denominar a Spinoza como conservador en función de lo vertido en el presente apartado. Aunque no del todo frecuente en las recientes décadas, las lecturas que entienden a Spinoza como un filósofo conservador han existido en distintas ocasiones a lo largo del siglo pasado, bien destacando la desconfianza del holandés hacia la multitud (Feuer, 1958; Strauss, 1965), bien haciendo notar que sería un anacronismo concebir que Spinoza se encontraría en las antípodas del reaccionarismo, es decir, como si se tratara de un revolucionario, ya que dicho término era ajeno por completo al siglo XVII (Rosenthal, 2013). Igual de erróneo, por incurrir en anacronismos evidentes, sería tildar al pensamiento de Spinoza como uno realista político por esta valoración positiva de los políticos sobre los filósofos. No pocos comentaristas tildan al pensamiento de Spinoza de esta manera, aunque enfatizando este realismo de distintas formas (*cfr.* Altini, 2005, pp. 119-145, Caporali, 2016, Miranda, 1977, Vega Méndez, 2009).

De hecho, para retomar la distinción entre los filósofos y los políticos que Spinoza enunciaba en el primer capítulo del *Tratado político*, podríamos decir que la propuesta del nacido en Ámsterdam se encuentra entre ambos polos. De ahí que Spinoza arroje una imagen que podría contemplarse, *prima facie*, un tanto contradictoria. Uno podría incluso llegar a pensar en cierto rasgo paradójicamente conservador, para

retomar el término concebido por François Zourabichvili (2002), aunque en un sentido distinto a como él lo utiliza en su obra,¹⁵ como así también en unir dos términos en apariencia contradictorios, tales como una “utopía realista” (Saint-Amand Vallejo, 2012, p. 522) o una “utopía materialista” (Saint-Amand Vallejo, 2019).

Considerando los argumentos vertidos anteriormente, podemos sostener que, tanto al momento de estudiar los acontecimientos que se producen entre objetos inertes como así también aquellos fenómenos humanos, Spinoza busca encuadrar esta pesquisa dentro de un registro en donde nada escape a las leyes causales y eficientes de la naturaleza, las cuales son susceptibles de ser conocidas como “si se tratara[n] de líneas, planos o cuerpos” (Spinoza, 2000, p. 126). Si todo puede ser entendido como un acontecimiento natural, con una causa asignada, es menester aclarar que esta necesidad no implica abandonar un proyecto donde los hombres no sigan siendo considerados de una manera estática a cómo se desenvuelven en la actualidad en que escribe, esto es, presos de la imaginación y de la superstición. Esto quiere decir que Spinoza va a llevar a cabo una empresa teórica para abrir, y de ahí el título de su libro más importante en materia filosófica, un horizonte ético mediante el cual las personas puedan llegar a ser autónomas. De esta manera, si hay algo de utópico en el pensamiento de Spinoza, no se trata de un rasgo idealista por el cual se busque que todas las personas adquieran una racionalidad completa desapegada de las pasiones, tal como lo entiende Carlos E. Miranda (1977), sino de teorizar cómo los modos, esto es, “aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (Spinoza, 2000, p. 39), puedan acercarse a tener propiedades similares a la de la sustancia, esto es, de que los modos puedan llegar a devenir autónomos a sabiendas de que nunca podrán serlo de forma acabada (Macherey, 2013, pp. 43-45). Esos modos son los elementos que constituyen la realidad son los modos de la sustancia, modos que son, ellos mismos, determinaciones de los atributos que expresan la realidad absoluta de esta sustancia que es Dios. Así pues, si los modos pueden emprender esta labor para adquirir ciertas categorías de la sustancia, se evidencia aquí lo novedoso y rupturista de la forma en que Spinoza entiende a los modos finitos y, en especial, a aquellos modos finitos que tienen conciencia de su apetito, esto es, a los seres humanos, como capaces de involucrarse en una tarea que, aunque carente de fin, no por ello es menos valiosa e imprescindible: devenir autónomos, racionales o activos (Sévérac, 2021), es decir, no maneras o cualidades de la sustancia, no tampoco de una forma absoluta, sino como cosas reales propiamente dichas, en tanto que los modos son efectos de la sustancia, inmanentes a ella.

5. Comentarios finales

Repasemos, aunque sea brevemente, lo que hemos realizado en cada apartado de este artículo.

En primer lugar, hemos analizado la *Utopía* de Tomás Moro, para advertir allí una crítica a las instituciones inglesas y una descripción de una sociedad ideal en la isla de Utopía, un territorio carente de conflictos y con una distribución comunitaria de recursos y autorregulación. Moro presenta un sistema sin intervención externa, donde el poder se ejerce mediante la virtud y la educación. Así, el apartado ha buscado enfatizar, además, los recaudos metodológicos que es necesario considerar a la hora de calificar la obra de Moro con cualquier tipo de calificativo que implique un ejercicio anacrónico, tal como sucede cuando se lo tilda como una producción de índole anárquica o socialista.

Pero también se ha intentado, en un segundo apartado, describir cómo la utopía se ha disociado de la obra homónima de Moro para convertirse en un concepto político dinámico y variable históricamente. En este aspecto es que resulta fructífera la labor de Koselleck, quien diferencia entre palabra y concepto y resalta el carácter histórico y político de este último. Así, desde su origen literario en el siglo XVI, la utopía fue inicialmente un género crítico y metafórico. A partir de la Revolución Francesa, se transformó en un término político, adquiriendo un carácter abstracto y polémico.

Finalmente, hemos recurrido a la obra de Spinoza para contrastar esta evolución del concepto de utopía de acuerdo a los estudios de Koselleck y Hölscher y advertir si allí, en la obra del filósofo holandés del siglo XVII, quien menciona explícitamente a la obra de Moro en su *Tratado político*, puede hallarse una caracterización de la utopía en los mismos términos que los descriptos por los historiadores conceptuales. En efecto, se ha advertido que, a pesar de los comentarios contemporáneos por parte de una variedad de especialistas, es erróneo interpretar que el filósofo neerlandés sea utópico, como así también un realista político o conservador. De hecho, para Spinoza la utopía es una forma idealizada de contemplar a los seres humanos ya que les asigna una antropología desligada de su comportamiento real, lo cual hace que los filósofos, esto es, aquellos que precisamente son identificados como utópicos por el propio Spinoza, conciben a las personas de manera únicamente racional y desprovistas de cualquier tipo de pasión o afecto.

¹⁵ El conservadurismo paradójico es el término acuñado por Zourabichvili para sintetizar una tríada de elementos que se articulan problemáticamente en la *Ética* (Zourabichvili, 2002, p. 3), según el especialista francés: progreso, conservación y trabajo: “progresar es aprender más profundamente a conservarse; y el trabajo de conservación está constantemente en contradicción con la cuestión de la transformación” (Zourabichvili, 2002, p. 3).

En suma, en este ejercicio se ha podido advertir la necesidad de tener en cuenta las cautelas metodológicas proporcionadas por historiografías tales como la Historia Intelectual y la Conceptual. Sin ellas, puede denominarse sin mayor dificultad como utópica o como realista política a la obra de Spinoza, lo cual significaría incurrir en un grave error, ya que, como vimos, este mismo autor cuestionaba críticamente los contenidos asociados a dicho concepto. Sin embargo, esto no impide que, como afirma Torres (2025, p. 233), Spinoza no deje de perseguir un objetivo emancipador a partir de la existencia real de los seres humanos.

6. Referencias bibliográficas

- Agamben, G. *et al.* (2020): *Sopa de Wuhan*, Buenos Aires, Editorial ASPO.
- Altini, C. (2005): *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Bataille, G. (1978): "Prefacio a la segunda edición francesa" en *Lo imposible*, Madrid, Editorial Villalar, pp. 9-11.
- Berardi, F. (2022): *El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época vital*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Caporali, R. (2016): "El realismo e l'utopía (su More e Spinoza)", *Governare la paura. Journal of Interdisciplinary Studies*, 9, 1, pp. 161-183.
- Corral Talciani, H. (ed.) (2017): *La Utopía de Tomás Moro: estudios jurídicos, filosóficos y literarios a 500 años de su publicación*, Santiago de Chile, CIP-Universidad de los Andes. Facultad de derecho.
- da Silva, D. S. (2009): "Espinoza: um pensamento da atualidade e da crítica à utopia política", *Cadernos Espinosanos*, 21, pp. 159-174.
- de Abreu, L. M. (1993): *Spinoza: A utopia da razão*, Lisboa, Nova Vega.
- Domínguez, A. (1992): "Spinoza y el surgimiento de la democracia", *Fragmentos de filosofía*, 2, 87-106.
- Domínguez, A. (comp.) (1995): "Inventario y biblioteca (1677)" en *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, pp. 200-220.
- Evans, B. (curator) (2020): *The Quarantine Files: Thinkers in Self-isolation*, Los Angeles, The Los Angeles Review of Books.
- Fernández, G. (2005): *Utopía. Una contribución al estudio del concepto*, Mar del Plata, Suárez.
- Feuer, L. (1958): *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon.
- Galimidi, J. L. (2014): "Introducción" en T. Moro, *Utopía*, Buenos Aires: Colihue, pp. VII - XLIV.
- Hölscher, L. (1996): "Utopie", *Utopian Studies*, 7, 2, pp. 1-65.
- Hölscher, L. (2014): *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI.
- Koselleck, R. (2003): *Aceleración. Prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos.
- Koselleck, R. (2007): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta.
- Koselleck, R. (2009): "Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana", *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 222, pp. 92-105.
- Koselleck, R. (2012): "Sobre la historia conceptual de la utopía temporal" en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, pp. 171-187.
- Koselleck, R. (2021): "Respuestas a los comentarios sobre el *Geschichtliche Grundbegriffe*", en *El concepto de Estado y otros ensayos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 79-93.
- Levitas, R. (2010): *The Concept of utopia*, Bern, Peter Lang AG.
- Macherey, P. (2013): *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La première partie – La nature des choses*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marcuse, H. (1975): "Exijamos lo imposible" en *La sociedad carnívora*, Buenos Aires, Eco Contemporáneo, pp. 99-123.
- Martínez, C. (2019): *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Matheron, A. (2011): "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : machiavélisme et utopie" en *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, pp. 81-111.
- Matheron, A. (2011): *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit.
- Mbembe, A. (2020): *Le droit universel à la respiration. Analyse Opinion Critique*. <https://aoc.media/opinion/2020/04/05/le-droit-universel-a-la-respiration/>
- Miranda, C. E. (1977): "Utopía y realismo político en Spinoza", *Revista De Filosofía*, 15, 2, pp. 73-86.
- Moro, T. (2014): *Utopía*, Buenos Aires, Colihue.
- Negri, A. (1993): *La anomalía salvaje. Un estudio sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos.
- Neüsuss, A. (1992): "Dificultades de una sociología del pensamiento utópico" en *Sociología de la utopía*. Barcelona: Hacer
- Palti, E. (2018): *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVI*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica

- Palti, E. (2001): "Introducción" en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, pp. 9-32.
- Poch, A. (2011): "Estudio preliminar" en T. Moro, *Utopía*, Madrid, Tecnos, pp. IX -LXXXV.
- Pro, J (ed.) (2018): *Utopías in Latin America. Past and present*, Portland, Sussex Academic Press
- Ricci Cernadas, G. (2022): "Capítulo 7. Política", en M. J. Solé (dir.), *Introducción a Spinoza*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 157-172.
- Saint-Amand Vallejo, E. (2012): *Realidad y utopía en el pensamiento político de Baruch Spinoza*, Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid.
- Saint-Amand Vallejo, E. (2019): *La utopía materialista de Spinoza*, Santo Domingo, Editorial Universitaria UASD.
- Salas, M. (1998): "De la ciudad celeste a la terrenal (I parte) –Ética y utopía en Spinoza–", *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVI, 88-89, pp. 297-304.
- Salas, M. (1999): "De la ciudad celeste a la terrenal. Ética y utopía en Spinoza. II parte", *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVII, 91, pp. 53-60.
- Sévérac, P. (2021): *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion.
- Skinner, Q. (2002): *Visions of Politics. Volume 1: Regarding the Method*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2014): *Los fundamentos del pensamiento político. I. El renacimiento*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Solé, M. J. (2011): *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas.
- Spinoza, B. (1996): "Tratado político" en *Tratado teológico-político (Selección). Tratado político*, Madrid, Tecnos, pp. 135-262.
- Spinoza, B. (2014a): "Pensamientos metafísicos" en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, pp. 283-352.
- Spinoza, B. (2014b): "Tratado de la reforma del entendimiento" en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, pp. 93-155.
- Spinoza, B. (2014c): *Tratado político*, Buenos Aires, Quadrata.
- Spinoza, B. (2023): *Tratado político*, Madrid, Trotta.
- Steinberg, J. D. (2008): "Spinoza on being *sui iuris* and the republican conception of liberty", *History of European Ideas*, 34, pp. 239-249.
- Strauss, L. (1965): *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Svampa, L. (2022): "Towards conflicting chronologies: a topographic insight following Reinhart Koselleck's work", *História da Historiografia*, 15, 39, pp. 203-228. <https://doi.org/10.15848/hh.v15i39.1886>.
- Tomás Cámara, D. (2020): "Introducción" en D. Tomás Cámara (comp.), *Covidosofía. Reflexiones filosóficas para el mundo pospandemia*, Barcelona, Paidós, pp. 17-29.
- Torres, S. (2025): Spinoza y la utopía: una hipótesis de lectura en L. C. Guimarães Oliva et al. (orgs.), *Spinoza. Natureza, trabalho e liberdade* (pp. 225-234), Rio de Janeiro, Editora PUC-Rio.
- Tower Sargent, L. (1994): "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies*, 5, 1, pp. 1-37
- Vega Méndez, F. (2009): "Spinoza: Los fundamentos filosóficos del realismo político", *Revista Enfoques. Ciencia Política y Administración Pública*, VII, 10, pp. 91-105.
- Vulliaud, P. (2012): *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Éditions des Malassis.
- Žižek, S. (2020): *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo*, Barcelona, Anagrama.
- Zourabichvili, F. (2002): *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, Presses Universitaires de France.