

# NOTA SOBRE LA UTOPIÍA Y LA BUENA SOCIEDAD

---

Jorge Martínez Barrera\*

## 1. UTOPIÍA

**E**n primer lugar se impone una precisión terminológica en cuanto al vocablo “*utopía*”, pues es obvio que nos encontramos ante un caso evidente de polisemia. Y puesto que nuestro enfoque se pretende filosófico, lo más sensato parece ser la consulta de un diccionario de filosofía. En este caso nos será de utilidad el *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía* de André Lalande. “Utopía” es definido allí según tres acepciones:

1: Nombre dado por Tomás Moro al país imaginario que describe en su obra *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia* (1516), y en el cual sitúa un pueblo perfectamente sabio, poderoso y feliz, gracias a las instituciones ideales de que goza.

2: Dícese por extensión de todos los cuadros que presentan, en forma de una descripción concreta y minuciosa (y a menudo aun como una novela), la organización ideal de una sociedad humana: por ejemplo, la *Ciudad del Sol* de Campanella, la Salento descrita en el *Telémaco* de Fenelón, el *Viaje a Icaria* de Cabet, etc. “Es verdad que pueden imaginarse mundos posibles, sin pecado y sin desdicha, y que podrían hacerse como novelas, Utopías” (Leibniz, *Teodicea*, I, §10).

---

\* Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile.

3: Con una connotación peyorativa muy frecuente, se llama "utopía" a un ideal político o social seductor, pero irrealizable, en el cual no se tienen en cuenta los hechos reales, la naturaleza del hombre y las condiciones de la vida.

Otras definiciones pueden leerse en:

*Enciclopedia Británica*: "Ciudad (o comunidad) ideal, cuyos habitantes existen bajo condiciones perfectas".

*Larousse*: "sistema o plan que parece ser de una realización imposible" (esta acepción es tomada por la mayoría de los diccionarios)".

*Diccionario de Oxford*: "1. Utopía es una isla imaginaria, descrita por Santo Tomás Moro, que goza de un sistema social, legal y político perfecto. 2. Un lugar, estado o condición idealmente perfecta, respecto al régimen, las leyes, las costumbres y las condiciones. 3. Un esquema imposiblemente ideal, ante todo de mejoramiento social".

Así pues, el término *utopía* ha quedado fijado en la historia con una resonancia más honda que la simple indicación de que la isla de Moro no se encuentra en ninguna parte. Esta resonancia, por supuesto no ajena a la idea de Moro, es la de un tipo de vida radicalmente distinto del corriente en cuanto a su calidad. Esta diferencia está dada, como mínimo, por el hecho de que no está sujeto a las circunstancias y contingencias del espacio humano concreto.

El componente de no-lugar que Moro reclamaba para su *Utopía*, hoy ya no es aceptado tan ingenuamente, quizá por la razón señalada por Nicolás Berdiaev (citado por Huxley en *Un mundo feliz*): "Las utopías parecen mucho más realizables de lo que se creía en otro tiempo. Y nos quedamos ahora frente a la cuestión sumamente angustiada: ¿cómo se podrá evitar su realización definitiva?".

Esta primera aproximación lexicográfica a la utopía coincide bastante con la opinión de Mannheim, a quien no podemos dejar de citar por constituir un clásico sobre el tema, aun cuando ya no resulta quizá de actualidad. En su obra *Ideología y Utopía* (1ª edición alemana 1936; 1ª ed. española por el FCE en 1941) sostiene que "un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre. La incongruencia es siempre evidente por el hecho de que semejante estado de espíritu, en la experiencia, en el pensamiento y en la práctica, se orienta hacia objetos que no existen en una situación real... <Pero> Solo se designarán con el nombre de utopías, aquellas

orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época" (p. 169).

Señalemos al pasar un punto que no es de posesión pacífica entre los estudiosos contemporáneos de la utopía: la utopía, ¿se identifica o no con la ideología? Esta es una pregunta perfectamente legítima, pues el concepto de *utopía* evoca casi inmediatamente en el espíritu al de *ideología*. Hay quienes apuestan por la identificación sin más de una y otra. Entre los más importantes están Thomas Molnar<sup>1</sup> y Max Horkheimer<sup>2</sup>. Hay otros que distinguen entre *utopía* e *ideología*, como Jean Servier<sup>3</sup> y el mismo Mannheim. Pero sobre esto volveremos.

En esta "caza del concepto" de *utopía* es oportuno efectuar ahora un breve esquema histórico de las principales de entre ellas, aunque debemos retener que la utopía se dice propia y cabalmente de la renacentista, especialmente de la ya mencionada de Moro. Otras dos utopías son igualmente célebres: la de Francis Bacon, *La nueva Atlántida* (1622) y la de Tommaso Campanella, *La ciudad del Sol* (publicada en 1632, escrita en la cárcel, probablemente en 1602). A estas debemos agregar otras, pero en realidad este tríptico es el más importante.

En este esbozo histórico, que tiene para nosotros un interés conceptual, es decir, debe iluminarnos respecto de qué cosa sea la utopía, resultan de utilidad los trabajos de Mannheim<sup>4</sup> y de Jean Servier<sup>5</sup> (). Para el primero de ellos, por ejemplo, en los tiempos modernos habría habido una paulatina configuración de la mentalidad utópica. Sus hitos principales serían:

1. *El quiliasmo orgiástico de los Anabaptistas* (s. XVI). La mera idea del advenimiento de un reino milenario en la tierra siempre entrañó una tendencia revolucionaria y la Iglesia hizo todo lo que pudo a fin de paralizar esta idea. Precursor de esto fue Joaquín de Fiore, aunque la idea alcanza su fermento revolucionario con los husitas y sobre todo con Thomas Münzer y los anabaptistas. Aquí el milenarismo sumó sus fuerzas a las activas exigencias de las capas oprimidas de la sociedad.

<sup>1</sup> *El utopismo; herejía perenne*. Buenos Aires, EUDEBA, 1970.

<sup>2</sup> *La utopía*, en Arnheim Neussüs, *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971. Ver: Carlos I. Massini Correas, *El renacer de las ideologías*. Mendoza, Ed. Idearium, 1984, p.73.

<sup>3</sup> *La utopía*. México, FCE, 1982.

<sup>4</sup> Ob. cit. cap. 4, §3.

<sup>5</sup> *Historia de la utopía*. Venezuela, Monte Avila Editores, 1969.

2. *La idea liberal humanitaria*. En esta instancia la filosofía idealista llega a unirse con el liberalismo burgués, hasta un punto en que la utopía pierde un poco de su fuerza destructora y de la violencia de los milenarismos. Se trata aquí de un ideal burgués asociado con el concepto de un progreso lineal e infinito de la historia. La idea de *progreso* es esencial en esta forma de la mentalidad utópica. Un ejemplo, entre tantos, es la obra de Condorcet (s.XVIII) sobre los progresos del espíritu humano.

3. La tercera forma de mentalidad utópica mencionada por Mannheim es la *idea conservadora*. Esta habría dado origen tanto a la ideología del absolutismo como a la forma del Estado moderno, que aspira a ser, siempre dentro del absolutismo, no solamente un Estado de poder sino también un Estado cultural. Para Mannheim el prototipo de esta idea conservadora es Hegel.

4. En fin, la cuarta forma de mentalidad utópica es la *socialista-comunista*. Aquí resulta obvio que los nombres que se imponen son los de Saint-Simon, Fourier, Owen, y también, aunque ellos quizá no estarían de acuerdo, Marx, Engels y Lenin. En el caso de los dos primeros, es ya conocida su polémica contra los socialistas *utópicos*, pero cuando leemos en la *Ideología Alemana* un párrafo como el siguiente, resulta un poco complicado tomar demasiado en serio la pretensión de cientificidad del marxismo: "en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus actividades en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que se hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello: que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar, y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos"<sup>6</sup>.

De este rápido examen de los aspectos terminológicos, semánticos e históricos de la utopía, podemos pasar ahora a un análisis de su expresión sistemática. En este sentido podemos señalar, también de modo esquemático y con el fin de facilitar la comprensión del asunto, *tres* grandes formas de manifestación de la utopía:

1. La utopía como *género literario*. Esta forma es la acepción principal de la cual las otras dos toman su significado. El mismo término

<sup>6</sup> Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1975, p. 34.

“utopía” nace como una forma de literatura, una “literatura de protesta”, diríamos quizá hoy, sin más ni menos pretensión que la de cualquier otra forma literaria, como se encarga de recordarlo el mismo Tomás Moro.

2. La utopía busca asociarse con la *ideología*, y aquí ya tenemos algo más que un género literario. Esta unión se produce cuando lo que era una fantasía comienza a querer materializarse. La utopía se presenta ahora bajo la forma de tratados pretendidamente científicos, abandonando su expresión literaria con el objeto de ser tomada políticamente en serio. Aquí debemos recordar la definición de *ideología* para comprender mejor este matrimonio por conveniencia. Para eso tomo el trabajo del Profesor Massini Correas, *El renacer de las ideologías*, antes citado. Hay allí dos definiciones perfectamente complementarias: “se llama ideología a un conjunto de ideas acerca de la vida social de los hombres, estructurado sistemáticamente en un esfuerzo exclusivamente racional, simplista y maniqueo, que propone a los hombres un proyecto de salvación colectiva y absoluta, a realizarse íntegramente en esta tierra, aunque la muerte” (pp. 50-51). La otra definición es la siguiente: “ideologías son sistemas pretendidamente científicos de ideas políticas, que expresan una soteriología puramente immanente” (p. 76).

La utopía contemporánea queda caracterizada convenientemente de esta segunda forma, y deseo insistir en el hecho de que, en su alianza con la ideología, precisa de la intermediación de la ciencia. Y no de cualquier ciencia, sino de una ciencia entendida unívocamente que pasa a tener un valor paradigmático. La utopía contemporánea, ya casi indistinguible de la ideología, aspira a una apoyatura en un modelo epistemológico que excede ampliamente las propias virtualidades y pretensiones de la ciencia misma. Un buen ejemplo de esto lo constituyen sobre todo el *Manifiesto Comunista* y de alguna manera los trabajos de Gobineau (1816-1882), *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, y Chamberlain (1855-1927), *Los fundamentos del siglo XIX*.

3. La tercera expresión de la utopía no es más que una consecuencia de la segunda: se trata de la utopía *efectivo-práctica*, es decir, de la realización concreta en la comunidad política. Los regímenes totalitarios socialistas, nazi y fascista, ilustran sobre esta tercera manifestación de la utopía<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Este análisis coincide en sus grandes rasgos con el ya citado de de Arnheim Neussüs, *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971, p.16

Así pues, para terminar con la caracterización de la utopía, señalemos sus rasgos principales:

- *Inmanentismo*: la ciudad perfecta es un asunto exclusivamente intramundano. Lo que tenga que ver con lo ultrahistórico, queda fuera de consideración. Pero como la religiosidad es un componente antropológico esencial, la utopía se presenta ella misma con los caracteres de una religión y hasta con su propia liturgia.

- *Monismo epistemológico*: como ya se dijo, la pretensión de cientificidad quedaría satisfecha con la extrapolación, al orden de las cosas humanas, de un tipo de saber que no admitiría discusión alguna, aun cuando la ejemplaridad de esta instancia epistemológica sea discutida por los mismos científicos. En este caso, la hipervaloración de las ciencias exactas y experimentales, se debe más a la intervención ideológica que al juicio de los propios científicos, sin perjuicio de que estos sucumban a veces a la tentación de opinar superficialmente sobre materias ajenas a su incumbencia. Uno de los ejemplos más notables de esto último es Albert Einstein<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Jacques Ellul relata que en una reunión convocada por la Universidad de París en octubre de 1983 bajo el título: "Tecnología, ilusión o progreso. La ciencia frente a la moral. La paz por las armas", y a la cual asistieron 23 Premios Nobel y otros tantos renombrados intelectuales, se dijeron verdaderos disparates: "Lo más notable de aquella reunión fue la intervención de Shockley, Premio Nobel de Física, quien tuvo el coraje de plantear el problema de la utilización de la técnica para mejorar la especie humana, preconizando el 'banco de esperma de los Nobel' y justificándolo por 'el mal que representa la reproducción de personas genéticamente desfavorecidas', etc. Esto es doblemente interesante. Primero, por el hecho de que volvemos a encontrar una experiencia (que nunca es suficiente), a saber, que cuando el más grande científico sale de su especialidad está un poco por debajo del promedio general del buen sentido. Lamento recordar que los dos libros de Einstein donde expone sus ideas sobre Dios, la sociedad, la política, etc. son absolutamente inútiles en tanto no van más allá de lo que cualquiera podría decir respecto de esos temas. Y aún es más interesante referirse a la ceguera de Joliot-Curie en materia política, incapaz de discernir lo que era el estalinismo, y más aún, totalmente incompetente en la famosa 'guerra bacteriológica' en Corea. El segundo interés de la declaración de Shockley es la revelación de impotencia del científico para formular algún objetivo humano por alcanzar, cualquiera sea este. (...) en una encuesta realizada entre otros 20 Premios Nobel a comienzos de los años 60, cuando se comenzaba a entrever la posibilidad de las manipulaciones genéticas y su aplicación al hombre, se les preguntó qué objetivo tenían. Y se obtuvo respuestas asombrosas: 'un hombre mejor, más inteligente, más equilibrado', etc. Nada que fuera más allá de la más completa trivialidad. Dicho de otro modo, el científico que trabaja en biología, por ejemplo, ¡no tiene la menor idea del modelo humano!" Prefacio al libro de Gilbert Hottois. *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*. Paris, Éd. Aubier. 1984, p.11.

• *Antropología proteica*: al perder el contacto con la realidad, se pierde el contacto con lo que es independientemente de lo que la voluntad humana pueda querer. Y esto es particularmente grave cuando es la vida humana misma lo que está en juego. La concepción del hombre queda así sometida a una plasticidad proteiforme en la cual todo vale y para la cual los únicos límites son las posibilidades de la imaginación.

## 2. LA BUENA SOCIEDAD

• “Buena sociedad” es una expresión que comienza a ser utilizada desde hace relativamente poco tiempo, por una corriente de autores desencantados con los resultados de las ideologías políticas, entendidas en el sentido de todo lo que acabamos de describir para la utopía. Uno de los primeros trabajos que marca un hito en esta verdadera reconstrucción de la filosofía política, es el de Wilhelm Hennis, *Política y Filosofía Práctica*, publicado por primera vez en alemán en 1963 y en español diez años más tarde. No podemos dejar de mencionar los trabajos de Leo Strauss, en especial *Qué es la filosofía política*, publicado por primera vez en inglés en 1975 como una recopilación de diversos artículos, de los cuales el primero da el título a la obra. Otro autor importante es Eric Voegelin, cuya obra principal es *Order and History*, sin traducción española aún, aparecido entre 1956-1957. También marca un hito el libro de Manfred Riedel, *Metafísica y metapolítica*, publicado en Alemania en 1975 y en Argentina, en español, un año más tarde. También es justo mencionar a dos autores hispanohablantes, que son verdaderos precursores de una relectura de la política clásica: Leopoldo Eulogio Palacios, *La prudencia política* (1945) y Julio Irazusta con su trabajo *La política: ciencia del espíritu* (publicado en 1977, pero que constituye una recopilación de artículos con unidad de inspiración, escritos entre 1927 y 1931; aunque la primera parte data de 1962).

Es necesario citar además dos trabajos importantes y novedosos escritos hasta el momento acerca del tema. Me refiero a los libros de Vittorio Possenti, *La buona società*, Milano, 1983, y *Le società liberali al bivio*, Génova, 1991 y 2ª ed. 1992. En lengua española es de consulta obligada el libro de Alfredo Cruz Prados, *Éthos y Pólis*<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Alfredo Cruz Prados. *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona. EUNSA, 1999. Hay allí, aunque no reunida sistemáticamente, una importante referencia bibliográfica internacional.

Un rasgo común de estos autores es que comienzan sus obras con un análisis de la situación de la política contemporánea y de las ideas que la sustentan, examen en el cual advierten acerca de los síntomas de agotamiento de cierto modo de entender la política<sup>10</sup>. Esto en cuanto a la *pars destruens*. En cuanto a la *pars construens*, ellos preconizan una relectura de la doctrina política clásica, especialmente de Aristóteles. No podemos analizar ahora en detalle los pasos de esta relectura, pero señalemos de todos modos su coincidencia en que es preciso reubicar a la Política en su función de saber práctico supremo. Y como es un saber práctico, es absolutamente necesario considerarla como una *ciencia de acciones humanas*, y estas lo son, entre otras razones, porque están atravesadas de ideas y sentimientos acerca del bien. Sin embargo, no se tratará para estos autores, como tampoco para Aristóteles, de "moralizar" la Política, sino más bien de hallar la dimensión política de la moral. Pero con el objeto de hacer más clara esta posición, veremos sucintamente esta concepción de la buena sociedad sobre todo en contraposición con el pensar ideológico-utópico.

1. Frente al *inmanentismo* de la utopía, la buena sociedad ofrece una apertura a la *trascendencia*. Esto no está sistematizado *expressis verbis* por el Estagirita, pero tampoco negado, como puede verse a poco de recorrer los tres últimos capítulos del libro X de la *Ética Nicomaquea*. Esta perspectiva teleológica impensable para el pensamiento utópico, alcanza una de sus culminaciones con Santo Tomás de Aquino (s. XIII). Pero ya San Agustín escribía en la Ciudad de Dios (L. V, cap. 17): "Respecto de esta vida mortal, que termina después de unos pocos días, qué importa bajo qué régimen viva el hombre, el cual pronto morirá, mientras los gobernantes no lo obliguen a cometer actos impíos e injustos?". La apertura a la trascendencia implica no solamente una "tolerancia" de la religiosidad en los asuntos humanos, sino todo un reposicionamiento de los fines de la vida misma, lo cual a su vez relativiza la pretensión soteriológica de la vida política.

<sup>10</sup> Los acontecimientos políticos más relevantes del siglo XX, tales como los totalitarismos soviético, fascista y chino, los conflictos suscitados por la integración política de enormes oleadas migratorias, los problemas ecológicos suscitados por la definitiva configuración tecnológico-empresarial del mundo, la aparente inconmensurabilidad de las ideas acerca del bien y del mal, son algunos de los puntos que plantean nuevos retos a la reflexión política y sobre los cuales se han inclinado autores como Hannah Arendt, Charles Taylor, Alasdair McIntyre, Daniel Bell, Will Kymlicka, Julien Freund, Robert P. George, Carlos Massini, John Finnis entre otros.

2. Frente al *monismo metodológico* de la utopía ideológica, la buena sociedad nace ya, de por sí, anticipada por una ciencia y no por una forma literaria revestida de ciencia, como en el caso de la utopía. Ahora bien, el presupuesto epistemológico de la buena sociedad no necesita inspirarse en ningún modelo científico porque reconoce que las ciencias son tan diversas como sus objetos. A esto se aplica también el asunto, tan discutido hoy, de los métodos. Y el objeto aquí es la acción humana. Se trata entonces de una ciencia de la acción humana, cuyo componente principal es la *decisión o elección*<sup>11</sup>. Una acción es humana porque es fruto de una decisión, de ahí que la *buena acción*, la cual a su vez conformará la *buena sociedad*, es la acción producida por una *buena decisión*. Y el hábito de tomar buenas decisiones se llama *virtud*. De ahí que la ciencia que se ocupa de la buena sociedad, es también una ciencia de la virtud, es decir, también una ciencia moral. Y la virtud que guía a la buena acción es la *sensatez o razonabilidad*<sup>12</sup>. De ahí que esta virtud, en la buena sociedad, debe estar máximamente en aquel que tiene a su cargo el gobierno de la comunidad. El gobernante que posee esta virtud posee también la ciencia de la buena sociedad. Por eso Aristóteles, por ejemplo, escribe en la *Ética Nicomaquea* (1141b 22) que *política y prudencia* son un solo y mismo hábito. En fin, lo que importa destacar aquí, es que la teoría de la buena sociedad no tiene dificultad en categorizar epistemológicamente ciertos temas que quedaron excluidos del paradigma científico utópico-ideológico. Y aún más, esa categorización epistemológica no se contenta con la simple descripción analítica o aun sociológica de la acción humana, sino que además hace el más amplio lugar a los aspectos axiológicos de ella y se estima capacitada para emitir juicios de valor respecto de lo bueno y lo malo para la comunidad<sup>13</sup>. Este tipo de ciencia es llamado *ciencia práctica* y su validez ha sido impugnada precisamente por los defensores del monismo epistemológico, acusando incluso a la expresión "ciencia práctica" de ser una contradicción en los términos. También es preciso subrayar que esta ciencia práctica como saber prescriptivo de acciones buenas, es también una ciencia superior, jerárquicamente situada en la

<sup>11</sup> Aristóteles escribe incluso que el hombre mismo es "inteligencia que desea" o "deseo inteligente". *Ética Nicomaquea*, 1139b 4.

<sup>12</sup> *Ética Nicomaquea*, 1140b 4: "(la prudencia) es un hábito verdadero, razonado, que dirige la acción y tiene por objeto las cosas buenas y malas para el hombre". Ver también *ibíd.*, 1140b 20.

<sup>13</sup> Ver: Dieter Oberdoerfer, "La política como ciencia práctica", en *Revista ETHOS* (Buenos Aires) 4-5 (1976/77) 11-57).

cima de los saberes sobre las cosas humanas. Los clásicos la llaman también *ciencia política*. Para una mentalidad contemporánea puede resultar extraño que la Política tenga algo que ver con la orientación y con el sentido de la vida. Hoy en día este saber supremo de las cosas humanas parece estar en manos, en el mejor de los casos, de la psiquiatría o de la ciencia jurídica.

3. La tercera característica de la buena sociedad, de alguna manera derivada de la anterior y en contraposición con la *antropología proteica* de la utopía ideológica, es que su antropología reconoce ciertos datos intangibles por la voluntad humana, los cuales ponen límites a las posibilidades de la imaginación. Entre estos datos intangibles está la misma finalidad de la vida humana, la cual, puesto que no es autopoyética, tampoco puede fijarse libremente un orden teleológico. Estos aspectos teleológicos son precisamente los que se privilegian en la teoría de la buena sociedad cuando esta insiste en la consideración de la naturaleza como una instancia de apelación moral. La naturaleza aludida aquí no es la naturaleza del ecologismo, es decir, la naturaleza de lo subhumano, sino la naturaleza humana. La antropología de la buena sociedad parte ya del dato de una natural inclinación a la vida en comunidades, y por ello mismo tales comunidades ven subordinados sus aspectos contractuales, que los hay, al hecho primero de lo dado naturalmente. Y así como la naturaleza es un principio de operaciones que llevan a la cosa en la cual inhiere por esencia a su perfección propia, las comunidades humanas, justamente por ser la respuesta a la inclinación natural, se conforman como aspiración a una plenitud de vida y no solo como respuesta a la necesidad de los aspectos biológicos de la vida. En suma, la idea común de los defensores de la buena sociedad es que los límites de lo que se *debe* hacer están más acá de lo que se *puede* hacer. Si no hubiese tal cosa como un deber moral, o si este se confundiese con lo que se puede hacer, no sería necesaria la libertad. La idea y la experiencia misma de un deber moral es ya una prueba tanto de la no autopoyesis esencial de la vida y al mismo tiempo de la existencia de la libertad.

Por último, es posible una confrontación más detallada entre la utopía ideológica y la buena sociedad, pero esa profundización debiera partir de los puntos que aquí han sido señalados esquemáticamente: a) immanencia vs. trascendencia; b) una reflexión en profundidad cerca del sentido de la vida humana; c) monismo epistemológico vs. pluralidad jerárquica de ciencias, y finalmente, c) una concepción del hombre que no es la misma por cuanto una es autopoyética y la otra no.

Los límites de la acción humana para el pensamiento utópico coinciden con sus posibilidades, y esto, paradójicamente, no puede sino acabar con la libertad si esta ha de entenderse como la posibilidad de elección razonable entre alternativas de acción. Si la legitimidad de la acción política depende solo de que sea posible llevarla a término, la pregunta por la libertad no tiene sentido. Por el contrario, la construcción de la buena sociedad no ignora la existencia de límites frente al cada vez más vasto repertorio de posibilidades de acción, especialmente en contextos de alta densidad tecnológica. Pero esos límites son examinados a la vez como una concomitancia de la libertad. Es decir, cuando las posibilidades de acción son evaluadas verdaderamente como tales y no se confunden con imperativos (puedo hacer esto, ¿debo hacerlo?), todavía están en un nivel de gobernabilidad por la decisión humana. Pero cuando una posibilidad se presenta casi como una obligación (puedo hacer esto, por lo tanto debo hacerlo), entonces se ha traspasado una frontera del razonamiento práctico. Y en este último caso, la misma idea de bien común pierde completamente su sentido arquitectónico.