

Hacia una rehabilitación crítica de la utopía

EL SENTIDO DE LA VIDA: ¿DESDE EL SISTEMA O DESDE LA UTOPIA?

¿Cómo vivir la vida con sentido: desde la aceptación del orden establecido y sus leyes, es decir, desde la instalación acrítica en el sistema, o, más bien, desde la utopía, buscando alternativas al sistema? Es una pregunta que toca el centro de la existencia de cada uno de los humanos y afecta a la propia condición humana; una pregunta que la humanidad se ha hecho siempre de manera más o menos consciente y refleja. Hoy nos la hacemos con mayor radicalidad, si cabe, porque el sentido de la vida se ve más amenazado que nunca y el sin sentido se extiende por doquier por obra y gracia de la civilización científico-técnica que llega a sofocar la pregunta misma por el sentido.

Las respuestas a la pregunta han sido diferentes. La mayoría de las veces la humanidad ha terminado por someterse al sistema, por muy opresor que fuera, y por acatar acríticamente sus reglas de juego, por muy severas que resultaran. Las prácticas del opresor suelen ser justificadas por los oprimidos alegando razones varias, e incluso reproducidas cuando el opresor «les concede» la manumisión. Si antes eran esclavos del amo, cuando «son liberados», se sienten esclavos de sus propias estructuras mentales opresivas, que son interiorizadas e impuestas a los nuevos esclavos. Eso lo vio muy bien Paulo Freire, e intentó combatirlo, educativamente hablando, a través de su pedagogía del oprimido. Cuando las personas y los pueblos se someten al sistema, bien por miedo a la libertad, bien por falta de organización, están renunciando a vivir la vida con sentido.

Otras veces, la humanidad se ha rebelado contra el sistema por considerarlo injusto. Son las menos, es verdad, pero muy importantes y decisivas en la historia de la humanidad. Se trata de hitos que han hecho avanzar la historia hacia la libertad. Se da la paradoja de que, en determinadas ocasiones, ha sido necesario el sacrificio de la vida de personas y pueblos enteros para que la humanidad pudiera vivir su vida con sentido.

La búsqueda del sentido de la vida se ha orientado, asimismo, en dos direcciones. Una, dirigiendo la vista al pasado, donde se creía encontrar la fuente del vivir, y mirando a los orígenes, en busca del paraíso perdido que había que conquistar. Es el caso de muchas culturas arcaicas y religiones cósmicas, que tienen una concepción cíclica de la realidad. Otra, mirando hacia adelante, en busca de mejores condiciones de vida, imaginando un futuro distinto y trabajando por construirlo. Es el caso de la religión bíblica, que entiende la existencia como historia, se caracteriza por la conciencia escatológica y tiene como guía el principio-esperanza.

La pregunta sobre si el sentido de la vida ha de plantearse desde el sistema o desde la utopía ha sido también una cuestión central en

la historia del pensamiento filosófico y teológico, político y religioso, y ha tenido respuestas distintas y con frecuencia enfrentadas.

Todas estas cuestiones serán objeto de reflexión en esta conferencia, que parte de un hecho difícilmente cuestionable: el actual destierro de la utopía.

1 . EL LARGO DESTIERRO DE LA UTOPIA

No corren vientos propicios para la utopía. Quizá nunca los hayan corrido y ésta sea su característica principal: la de tener que avanzar contra viento y marea. La situación de destierro en que viven hoy las personas y los proyectos utópicos en nuestro mundo es muy similar a la de los poetas en la República de Platón. El filósofo griego los expulsa de la República alegando cosas como éstas: son meros imitadores y no creadores; no contribuyen a la mejora de las ciudades ni han demostrado ser buenos legisladores; no han hecho ninguna invención, ni han realizado aportaciones propias de los sabios, ni han sido guías de la educación. «Afirmamos -dice- que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud y de aquellas otras cosas sobre las que componen; y que, en cuanto a la verdad, no la alcanzan» (*La República*, libro X, 600e). El poeta no sabe hacer otra cosa que imitar. Y el imitador no sabe nada importante sobre las cosas que imita; no entiende nada del ser; sólo entiende de la apariencia (*ibid.*, 601b-c). La imitación no es una cosa seria, sino niñería (*id.*, 602b).

La utopía es excluida hoy de todos los campos: de las ciencias - naturales y sociales- y de las letras, de la economía y de la ética, de la filosofía y de la teología, de la política y de la religión, e incluso de la vida y del quehacer cotidianos. Hemos pasado de la tan jaleada consigna del 68, «seamos realistas, pidamos lo imposible» al «seamos realistas, atengámonos a los hechos»; del «fuera del sistema está la

salvación», al «fuera del sistema no hay salvación», tan afín al principio eclesiástico medieval excluyente «fuera de la Iglesia no hay salvación». La afirmación de Bloch: «si una teoría no coincide con los hechos, peor para los hechos» se ha transformado en su contraria: «Si una teoría no coincide con los hechos, no es científica y, por ende, debe ser rechazada».

Desde el siglo XVI viene salvándose una vieja y virulenta pugna entre la razón utópica y la razón instrumental, que se ha manifestado de distintas formas. Así, por ejemplo:

➤ Entre el realismo político de *El Príncipe*, de Maquiavelo, que convierte la razón de Estado en paradigma de la razón política y punto de partida del pensamiento político burgués, y el pensamiento utópico con intencionalidad ética de Utopía, de Tomás Moro, que constituye una crítica severa a la razón de Estado.

➤ Entre la Revolución Francesa con su lema utópico «Libertad, igualdad y fraternidad», y las sucesivas restauraciones políticas posteriores con su vuelta al antiguo régimen.

➤ Entre el liberalismo de tendencia humanista, defensor de la persona y crítico de las estructuras absolutistas, y el tradicionalismo católico, defensor del absolutismo y de su legitimación religiosa.

➤ Entre la revolución burguesa, selectiva y discriminatoria, y la revolución socialista, de tendencia universalista.

➤ Dentro del socialismo, entre el socialismo utópico y el socialismo científico, así como entre el marxismo ortodoxo y el anarquismo.

➤ Entre el neoliberalismo y el socialismo democrático.

La pugna se ha salvado –y sigue salvándose– entre dos contendientes desiguales: la imaginación utópica, que aparece desarmada

como el joven pastorcillo David, y la razón calculadora, armada hasta los dientes como el gigante Goliat. Pero, a diferencia de lo que narra la historia bíblica, hasta ahora la victoria está del lado de la razón calculadora (Goliat), y no de la imaginación utópica (David).

Hoy la contienda tiene lugar entre los realistas, que apelan al «sentido de la realidad» para mantener a ésta inmutable, y los utopistas, que apelan al «sin-sentido de la realidad» para intentar transformarla desde la raíz. Los primeros miran con desprecio a los segundos y critican a la utopía en su conjunto, sin ver en ella un solo atisbo positivo. En primer lugar, colocan a la utopía del lado de lo ideológico, y, como, según ellos, hoy nos encontramos en el fin de las ideologías, concluyen que también estamos llegando al final de las utopías. En segundo lugar, la sitúan del lado de lo irracional. Y, como lo que impera hoy es la razón instrumental, todo lo que va contra esa razón se considera no racional. En tercer lugar, la ubican del lado de lo política, económica, social y culturalmente desviado, incorrecto, alocado, demagógico, y ello desentona con lo correcto, que es lo que hoy predomina en todos los terrenos de la vida. En cuarto lugar, consideran la utopía como algo subversivo y desestabilizador. Y eso, en tiempos de «orden y concierto» como los nuestros, debe ser combatido, recurriendo a la violencia, si preciso fuere, hasta su eliminación. En quinto lugar, al defender una razón calculadora, donde todo está programado, los realistas combaten el carácter imprevisible, sorpresivo e incontrolable de la utopía.

La actual pugna entre la razón utópica y la razón instrumental me parece muy bien reflejada en la siguiente anécdota que cuenta el teólogo holandés Edward Schillebeeckx:

«Una vez aterrizó un europeo con su avión en medio de un poblado de habitantes africanos que miraban atónitos al extraño pájaro grande. El aviador, orgulloso, dijo: 'En un día he recorrido una distancia para la que antes necesitaba treinta'. Entonces se adelantó un sabio jefe negro y preguntó: 'Sir, ¿y qué hace con los 29 restantes?'».

2. LA UTOPIA DE LA GLOBALIZACIÓN: UNA TRAMPA EN TODA REGLA

Pero lo más llamativo y sorprendente del caso es que, mientras se destierra a la utopía de todo el territorio de lo humano y de la naturaleza, se nos hace creer que está haciéndose realidad a través de la globalización. Ésta sería, según el neoliberalismo, la traducción política y económica del «mejor de los mundos» de que hablaba Leibniz. Con el capitalismo democrático, dirá Francis Fukuyama, la humanidad ha llegado al final de la historia; ya no se puede aspirar a más. Ha nacido el «hombre nuevo», que era el ideal de la Ilustración. Se ha hecho realidad el reino de Dios en la historia, que ha sido siempre el viejo sueño de los milenarismos. Consecuencia: carecen de sentido las preguntas de Kant: «¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar?». No hay nada nuevo que esperar, porque el objeto de la esperanza se ha logrado. No hay nada que hacer, porque todo está hecho. No hay que luchar por la utopía porque ya se ha hecho realidad. Y mucha gente termina por creerse a pies juntillas que la globalización constituye la plena realización de la utopía en el aquí y ahora.

Pero esta argumentación tiene trampa. Y seguro que más de un lector ya la ha descubierto. Voy a intentar hacerla explícita.¹ La globalización es un proyecto imperial que pretende uniformar las culturas, controlar las economías y someter todo tipo de heterodoxia al pensamiento único. Es un manto con el que se quiere ocultar el fenómeno de neocolonización del mundo por el capital multinacional. Es, a su vez, una construcción ideológica, y no la descripción del nuevo entorno económico; una interpretación errónea de la realidad que sustituye a una descripción exacta.²

3. DE CÓMO UN BELLO TÉRMINO PUEDE PERDER SU SENTIDO ORIGINARIO Y PERVERTIRSE

Y, sin embargo, la actual situación de destierro de la utopía no debe sorprender a los utópicos. Porque ése es su estado natural. Ése es precisamente el significado etimológico de utopías: *ou-topos*, no-lugar. Así lo vio ya el propio Platón, verdadero creador del pensamiento utópico en el IX libro de la obra ya citada La República. El filósofo griego diseña un modelo ideal de ciudad que, en un primer momento, cree posible construir en la tierra. Incluso lo ve realizable en una ciudad griega, donde los ciudadanos serán «buenos y civilizados» (470 e) y «se portarán como personas que han de reconciliarse» (471a, p. 329).

Sin embargo, al final del libro IX, en un texto lleno de grandeza y profundidad como pocos en la literatura antigua, da un giro copernicano, expresa su escepticismo en torno a la posibilidad de realizar la ciudad ideal en la tierra y afirma que esa ciudad **«no existe más que nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra»** (592b). El no-lugar es, sin duda, la verdadera identidad de la utopía.

Si de Platón damos el salto a Tomás Moro, padre de la literatura utópica y creador del neologismo en la obra Utopía (1516), descubrimos el carácter por naturaleza paradójico de dicho concepto. Utopía significa ‘en ninguna parte’, es decir: un lugar que, por mucho que lo busquemos, no lo encontraremos en ningún lugar; una presencia que resulta ausente; una realidad que es irreal; una alteridad que carece de identificación. Eso se comprueba con solo repasar algunos detalles del libro de Moro. Amaurote, la capital de la isla imaginada por Moro, es una ciudad fantasma; su río, Anhydris, no lleva agua; su jefe, Ademus, es un príncipe que no tiene pueblo. Los alaopolitas son habitantes sin ciudad; sus vecinos, los acorios, son habitantes que no tienen país. Como fácilmente

puede apreciarse, estamos ante una complicada y consciente prestidigitación filológica que tiene un doble objetivo: mostrar la plausibilidad de un mundo al revés y denunciar la legitimidad de un mundo supuestamente al anverso.

La ficción de Moro comporta, a su vez, una serie de contradicciones en las que se basan los críticos de la utopía para descalificarla. Utopía es una ciudad ejemplar, pero aislada del resto del mundo; una sociedad sin conflictos, pero armada hasta los dientes; una ciudad libre, pero que alquila esclavos; una ciudad feliz, pero que impone un cúmulo de exigencias ridículas, impropias de una comunidad de personas adultas.

La utopía ha sufrido un proceso de deterioro, que se refleja en la propia definición de algunos diccionarios, que acentúan su ingenuidad, su carácter irreal, quimérico, fantasmagórico. Tales derivaciones nada tienen que ver con el sentido que se le da en el pensamiento y la literatura utópicas. Lo que se han impuesto en el lenguaje ordinario, en la vida social es una caricatura. Así, a las personas utópicas se las considera carentes de sentido de la realidad, de estar en las nubes, de moverse por impulsos primarios, de actuar sentimentalmente, y no de manera racional. No es que se las califique de malas, pero sí de ajenas a la realidad.

4. RECUPERACIÓN DE SU VERDADERO SENTIDO

En realidad, el término utopía es ambivalente, como lo son también mito y -en cierta medida- ciencia. El sentido más frecuente que suele dársele es el negativo, el que implica una connotación peyorativa. Utopía sería casi sinónimo de sueño ilusorio, quimera, fantasía, y se confundiría con lo meramente desiderativo. Es la definición que de ella suelen dar los diccionarios. Por ejemplo, el de María Moliner,

donde leemos: «Utopía: nombre de un libro de Tomás Moro que ha pasado a designar cualquier idea o plan muy halagüeño o muy bueno, pero irrealizable».³ Cuando se califica a una persona de utópica se está diciendo que no tiene los pies en la tierra y confunde el deseo con la realidad. Ahora bien, utilizar la palabra utopía en ese sentido constituye, a mi juicio, una derivación patológica de la misma.

Utopía se emplea también en sentido positivo como proyecto o ideal de un mundo justo, que implica la crítica del orden presente. Crítica y utopía son las dos grandes líneas que constituyen el pensamiento moderno europeo. Es mérito de Bloch haber recuperado una palabra tan denostada, liberarla de su acepción peyorativa y haberla convertido en categoría mayor de la filosofía. Él devuelve a la utopía la credibilidad que había perdido en el marxismo ortodoxo. Para ello cree necesario renunciar a la oposición entre socialismo utópico y socialismo científico, y establece la distinción -para mí, fundamental- entre utopía abstracta y utopía concreta, decantándose por ésta.⁴

Mérito de K. Mannheim es también el haberla introducido en la sociología del conocimiento. Utopía, para él, no es lo irrealizable sin más, lo irrealizable de forma absoluta, sino «lo que parezca ser irrealizable solamente desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente»⁵, es decir, lo que no puede realizarse en unas determinadas coordenadas. Cuando se formula una utopía en el sentido indicado, no se está proponiendo un imposible; se busca cambiar las coordenadas que la hacen imposible para que pueda ser realidad. La utopía tiene, por ende, una doble función, como acabamos de decir: crítica de la realidad existente (función iconoclasta) y alternativa a la misma (función constructiva).

Creo que es aplicable a esta concepción de la utopía lo que dice Herbert Marcuse del marxismo en su emblemático libro *El final de la utopía*:

*«El marxismo ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste ni ha subsistido. Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico social-determinada de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición muy libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente».*⁶

Ahora bien, con la clarificación conceptual y la recuperación del significado positivo de la utopía, no se resuelven todos los problemas en torno a ella, pues el concepto tiene carácter valorativo y no sólo descriptivo. «Utopía -afirma con razón A. Neusüss- es una categoría esencial dentro del debate conceptual-político quizá más importante; el que trata sobre la forma de vida justa y digna de la sociedad y del individuo».⁷

Llegamos así a la esperanza, que constituye el impulso y la activación de la utopía concreta.

5. VIVIMOS RODEADOS DE POSIBILIDAD

La esperanza no es una simple disposición anímica o una cuestión de carácter que defina sólo a las personas de «naturaleza optimista» y esté ausente de personas con tendencia al pesimismo. Como ha demostrado el filósofo alemán Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza (verdadera enciclopedia de utopías)*, la esperanza es una determinación fundamental de la estructura del mundo, un principio siempre presente y actuante en la realidad objetiva, y un rasgo constitutivo del ser humano. Principio-esperanza: he aquí la noción central de la filosofía de la esperanza que voy a intentar explicitar a continuación.

El determinismo mecanicista entiende la materia como un simple foso de sustancias químicas e identifica la realidad con lo dado aquí y ahora. La realidad tiene pasado y presente, pero no futuro. Se ubica en el terreno de los hechos, de lo «contante y sonante»; se mueve a ras de suelo sin lograr levantar nunca el vuelo. Sólo considera real y verdadero lo que puede verificarse empíricamente. Lo demás, o no existe o no es verdadero. El único lenguaje válido para el determinismo mecanicista es el descriptivo. En esta visión de las cosas, la realidad es más importante que la posibilidad; más aún, ésta queda excluida del horizonte de aquélla.

Sin embargo, para la filosofía de la esperanza, la materia es creadora y activa; la realidad no se reduce a algo inmóvil, sólido, simple, inerte, pasivo; tiene carácter abierto y dinámico. En la realidad no sólo hay presencia, sino también -y de manera preferente- posibilidad. La realidad no es un calco de lo ya acontecido ni el resultado matemático de la suma de los pasados y presentes. Tampoco debe entenderse como un circuito cerrado sin comunicación con el exterior. Se nos presenta, más bien, como un espacio abierto sin límites, de un torrente de agua sin compuertas. Se parece más a una caja de sorpresas que al eterno retorno de lo mismo. Su principal característica es la novedad, no la repetición.

Diría más. Lo real está en proceso o, mejor, es proceso: está siempre en marcha, en permanente construcción, en ininterrumpida creación. En dicho proceso puede suceder todo, nada está decidido de antemano. Por lo mismo, los hechos no son fenómenos aislados e irreversibles, sino momentos de un proceso que discurre con fluidez, aunque no siempre en línea recta sino, con frecuencia, en zig-zag, con avances y retrocesos. Conforme a esta filosofía de la realidad, no vale decir «las cosas son como son», pues pueden -y deben ser- de otra manera.

El mundo no se encuentra terminado ni mecánicamente determinado. Ni siquiera las cosmologías y cosmovisiones que consideran el mundo como creación de Dios o de los dioses tienen

una idea determinista de él. En el mundo -afirma Bloch- «se dan posibilidades objetivas..., ocurren cosas verdaderamente nuevas. Cosas que verisímilmente aún no le habían ocurrido a ninguna realidad... Hay condicionamientos que nosotros no conocemos aún, o que ni siquiera existen por ahora. Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia. En la prisión de la mera presencia ni siquiera podríamos movernos o respirar».⁸

6. LA PERSONA, SER-EN-ESPERANZA

La esperanza está inscrita en las zonas más profundas del ser humano, al que, en otra ocasión, he definido como «ser-en-esperanza».⁹ En el centro del ser, más allá de los datos, cálculos e inventarios, «hay un principio misterioso que está en connivencia conmigo», afirma el filósofo Gabriel Marcel.¹⁰ La esperanza es la respuesta de todo el ser humano a la situación de prueba que constituye la vida y al estado de cautividad o alienación que nos ronda por doquier. La esperanza nos lleva derechamente a desear que la prueba o el estado de cautividad no dure indefinidamente sino que termine cuanto antes. Esta idea de Marcel sintoniza con la del filósofo alemán Max Horkheimer, fundador de la Escuela de Frankfurt, para quien «la teología es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra»; es la «expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente».¹¹ Cuanto mayor es la conciencia del ser humano de su finitud, de su cautividad y de las pruebas a que se ve sometido, mayor es su esperanza de verse liberado de ellas. Siguiendo al poeta Hölderlin, habría que decir: cuanto mayor es el peligro mayor es la esperanza de salvación. El ser humano es el guarda-agujas del mundo que no permite que éste vaya a la deriva, sino que lo guía hacia su plena realización, aunque a veces provoca su descarrilamiento.

La esperanza está radicada, a su vez, en el horizonte de la intersubjetividad, del encuentro con el otro. Esperar es, por ende, un acto constitutivo de la persona y de la comunidad. Mi esperanza incluye el esperar de los otros y con los otros. La esperanza de los otros y con los otros activa mi esperar. Mi esperanza sin la de los otros desemboca en solipsismo. Mi desesperar pone a los otros en el disparadero de la desesperación. En suma, esperamos y desesperamos en comunidad. En consecuencia, la esperanza y la des-esperanza son co-esperanza y co-des-esperanza.

La esperanza es también virtud. Se mueve en el horizonte ético, pero ¡cuidado!, no es una virtud de ojos cerrados, pies quietos y manos atadas, como se nos ha presentado tradicionalmente. La virtud de la esperanza tiene los ojos abiertos para analizar la realidad con lucidez, es decir, con sentido crítico. Tiene la mirada puesta en el futuro y los pies en movimiento. Gracias a ella, el ser humano emprende el camino hacia la libertad y se pone en éxodo hacia la tierra prometida. Es esperanza-en-acción, que lleva derechamente a transformar el mundo. El principio-esperanza de Bloch se torna compromiso-esperanza. Gracias a él, la esperanza baja de las cumbres de la abstracción idealista, en que ha vivido instalada desde la fundación de la ética como disciplina filosófica, se torna historia o, mejor, «se hace carne», como el Verbo de Dios del prólogo del Evangelio de Juan, y habita entre los humanos.

La esperanza es la virtud del optimismo, pero no del optimismo ingenuo de los cuentos de hadas, donde todo se ve de color de rosa, sino del optimismo militante, que es consciente de las dificultades del camino, si bien cree que pueden vencerse. Sabe que la acción puede fracasar y no lograr su objetivo. Más aún, asume el fracaso como momento necesario del itinerario histórico del ser humano, pero no se queda tumbado al borde del camino, como si el fracaso fuera la última palabra, el último acto. Cree, más bien, que puede superarlo. El ser humano puede sentirse afectado negativamente por las múltiples adversidades de la vida, pero tiene capacidad para

intentarlo otra vez, no dándose nunca por vencido. Corrigiendo el viejo adagio latino, *¡alea non iacta est!* (= «la suerte todavía no está echada»).

En síntesis, y recurriendo a la espléndida caracterización del teólogo y filósofo brasileño Rubem A. Alves, podemos decir que la esperanza «es el presentimiento de que la imaginación es más real y que la realidad es menos real de lo que parece... Es la convicción de que la abrumadora brutalidad de hechos que la oprimen y la reprimen no han de tener la última palabra. Es la sospecha de que la realidad es mucho más compleja que el realismo quiere hacernos creer, que las fronteras de lo posible no quedan determinadas por los límites de lo actual y que, de una forma milagrosa e inesperada, la vida está preparando el acontecimiento creador que abrirá el camino a la libertad».¹²

7. CRÍTICAS A LA UTOPIA

A la utopía le llueven las críticas por doquier. Son muchas, muy severas y proceden de todos los campos. (A veces -todo hay que decirlo- más que críticas son insultos y exabruptos). Y no puede ser de otra manera porque, según indicaba más arriba citando a Neusüss, se trata de una categoría esencial del debate ‘conceptual-político’. Intentaré resumirlas a continuación.

a) Fase precientífica del pensamiento humano

Hay quienes consideran a la utopía una fase pre-científica e incluso pre-racional, del pensamiento humano, que ya ha sido superada por la razón moderna y por la cultura científico-técnica. Las funciones que ella ejerció en su momento han sido asumidas por la filosofía y las ciencias sociales. Por ello lo mejor que puede hacerse es eliminarla del actual horizonte cultural y del debate filosófico-político.

Mantenerla, argumentan los críticos, significaría seguir instalados en el mito.

b) El pensamiento conservador: desconfianza y miedo a la utopía

El pensamiento conservador también se muestra crítico o, mejor, incómodo con la utopía. Y ello por varias razones. Al tener una concepción pragmática y productivista de la realidad y de las relaciones humanas, la utopía le parece estéril, inútil, ineficaz. La lógica del cálculo, que caracteriza a dicho pensamiento, torna innecesario el mundo de lo utópico, que rompe todos los cálculos. El discurso utópico se queda en pura palabrería, se evade de la realidad y se muestra inoperante, ya que no dispone de los medios materiales para hacer realidad lo que anuncia. Además, argumenta el pensamiento conservador, la utopía es profundamente desestabilizadora del orden establecido, que debe salvarse por encima de todo, ya que es el estado natural del mundo. Si no se salva el orden, se impone el caos.

Pero lo que más pesa en la crítica de la tradición conservadora -política y cultural- es el miedo a que se haga realidad la utopía de la justicia e igualdad en el mundo; en cuyo caso, quienes siempre han detentado el poder y han vivido en la abundancia, perderían sus privilegios, y quienes se han sentido excluidos accederían a unas condiciones dignas de existencia.

c) Planificación, totalitarismo y violencia

A la utopía se la acusa también de totalitaria y violenta. Así Karl Popper en *Miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos*. Según él, la utopía -todas las utopías- busca(n) la realización de lo imposible. Eso exige implantar una planificación global. Y lo que se consigue por ese camino es la destrucción de la sociedad, la tiranía o la sociedad cerrada. La planificación sólo se logra a través de la violencia e imponiendo un modelo totalitario. El resultado de todo intento de realizar lo imposible lo expresa Popper muy gráficamente:

«La tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno». Y todavía más: «Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición».¹³

¿Qué hacer, entonces, según Popper? Algo tan vaporoso y abstracto como «ayudar a aquellos que necesitan nuestra ayuda, pero no... hacer felices a los demás, puesto que esto no depende de nosotros y más de una vez significaría una intrusión en la vida privada de aquellos hacia quienes nos impulsan nuestras buenas intenciones».¹⁴ Las buenas intenciones hay que reprimirlas. A Popper no le parece humanamente posible, ni tampoco deseable, amar a mucha gente y sufrir con quienes sufren, pues esa actitud terminaría por destruir nuestra capacidad de ayuda. Ante el sufrimiento y la injusticia no cabe otra actitud que concretarse en casos concretos y, ahí, hacer la vida más llevadera a los demás, pero nunca intentar transformar las estructuras.

d) Faz de la postmodernidad

También la postmodernidad se muestra especialmente molesta con la utopía y hace todo lo posible por eliminarla de su horizonte mental y vital. El clima postmoderno declara fracasados los grandes ideales de la modernidad. Y parte de razón no le falta. Sucede, sin embargo que, en este aspecto, a la postmodernidad se le puede aplicar el juicio de Bloch sobre la actitud roma de la modernidad hacia la religión: que no tiene capacidad de discernimiento y termina por arrojar al niño junto con el agua sucia de la bañera.

La postmodernidad proclama el final de los grandes relatos y renuncia a formular proyectos de transformación global de la sociedad. Ahí demuestra su faz antiutópica. Niega todo valor a la utopía apoyándose en dos bases. La primera, el idealismo y trascendentalismo que definen a la utopía. «Tomar partido por una conciencia y una sociedad autópticas es algo necesario hoy. El fin de

la utopía, a fin de cuentas, tiene una virtud incuestionable: nos baja del cielo a la tierra». ¹⁵ La segunda consiste en negar todo sentido a la historia. «No existe telos alguno de la historia, sino que ésta, al contrario, se presenta como experiencia repetitiva -a través de mediaciones simbólicas siempre nuevas y con distintos grados de conciencia- de la misma imposibilidad de conciliación». ¹⁶ Vattimo matiza un poco más esta idea y habla del «fin del sentido emancipador de la historia».

e) Una escatología secularizada

Hay quienes consideran a la utopía como una escatología secularizada. Por ello la critican con la misma radicalidad con que lo hacen con las escatologías religiosas que pasan por la historia de puntillas, sin ser conscientes de los sufrimientos de los seres humanos, y proponen un ideal de bienaventuranza futura meta histórica, desinteresándose de todo lo que acontece en la historia. En este sentido creen que la utopía es una especie de huida hacia adelante, no pisa tierra y se refugia en lo espiritual y trascendente. Sin duda que hay razones, y muy poderosas, para hacer dicha crítica, porque mucho de esto han tenido las escatologías religiosas y los utopismos futuristas. Pero no se cae en la cuenta de que muchas escatológicas religiosas poseen una rica dimensión utópico-liberadora para la humanidad en el presente y el futuro históricos, y que hacen propuestas de salvación en la historia.

f) Contra la ingenuidad utópica

Tengo que referirme a un último cuestionamiento, que me parece uno de los más sólidamente fundamentados. Es el del economista Franz Himkelammert, quien critica la «ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social», muy presente tanto en el pensamiento burgués, que cree encontrar en el mercado burgués una tendencia al equilibrio de intereses por mor de una mano invisible, como en el socialista, para quien la organización socialista de

la sociedad constituye la clave de la libertad total del ser humano concreto¹⁷. Partiendo de estas bases desenmascara las trampas de tres tipos de pensamiento: el conservador, el anarquista y el soviético. La ingenuidad utópica posee una fuerte potencialidad destructora y retorna hoy en la modalidad de la antiutopía. En ese sentido, Himkelammert cuestiona con especial radicalidad el pensamiento antiutópico del neoliberalismo actual, representado ejemplarmente en el economista Friedrich Hayek y el filósofo Karl Popper, quienes presentan la antiutopía como utopía verdadera.¹⁸

8. REHABILITACIÓN CRÍTICA DE LA UTOPIA

a) Una utopía no mitificada

¿Qué hacer ante las críticas? Yo creo que hemos de tenerlas en cuenta, analizar sus fundamentos, valorarlas en sus justos términos, saber de dónde vienen y qué intereses las mueven.

A su vez, caben varias actitudes ante la utopía. Una muy extendida hoy consiste en declararla muerta y bien muerta, y no hacer nada por su recuperación, ya que se mueve en el horizonte de los grandes mitos a los que debe renunciarse. Yo creo, sin embargo que, a pesar de las críticas -algunas de ellas bien fundadas- la utopía no está tan muerta como se nos quiere hacer ver. Ésa es precisamente la estrategia del pensamiento antiutópico: alegar que ya no es necesaria la utopía porque se ha hecho realidad y ya no cabe esperar más. Pero la utopía está suficientemente enraizada en la realidad y en el ser humano como para que pueda morir, y menos aún por un decreto del neoliberalismo, su principal adversario hoy.

Otra actitud sería la de apostar por un pensamiento de intención utópica, pero en clave negativa, sin hacer propuestas, sin ofrecer alternativas. La oscuridad del presente no deja otro camino que el de

la crítica de lo existente. Dicha actitud debe ser tenida en cuenta para no caer en los fáciles discursos afirmativos, pero puede ser paralizante y desembocar en pesimismo.

Una tercera postura, con la que sintonizo, es la de la rehabilitación crítica de la utopía. Ahora bien, se trata de una utopía no-mitificada, guiada por un interés emancipatorio y animada por una intención ética, en la línea expuesta por J.-A. Pérez Tapia.¹⁹ La utopía es necesaria como: imagen movilizadora de las energías humanas, horizonte que orienta y guía la praxis, instancia crítica de la realidad, alternativa al sistema, imagen visualizadora y anticipadora de una idea y, en fin, «perspectiva para la prospectiva» (P. Ricoeur). Dicha utopía ha de ser rehabilitada no apologéticamente, sino de forma crítica, insisto, es decir, cuestionando la «ingenuidad utópica», tan presente en las diferentes teorías y prácticas sociales, como atinadamente observa Himkelammert.

b) Con intencionalidad ética

La utopía debe responder a una visión dialéctica y abierta, no determinista, de la realidad, como ya indiqué más arriba al hablar de la filosofía de la esperanza. Ha de responder -y mantenerse fiel- a la intención ética que la anima, consciente de la distancia entre cómo es el mundo y cómo debe ser, pero con el propósito de aproximar el ser al deber ser. Intención ética que debe traducirse en imperativo ético según las diferentes formulaciones que ha recibido en las distintas filosofías morales. La más conocida es la de Kant, en sus varias fórmulas: «Actúa de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre y en todo tiempo como fin y nunca como simple medio», o: «Actúa de tal manera que la máxima de tu acción se convierta por tu voluntad en ley universal». Se trata de un imperativo que obliga tanto a uno mismo como a los demás, y tiene carácter universal e incondicional.

El imperativo categórico kantiano ha sido reformulado por la ética discursiva apelando al consenso como condición necesaria para su universalidad: «En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver erigida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás, con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad». La reformulación del imperativo por la teología de la liberación pone el acento en la opción por los pobres: «¡Libera al pobre, al oprimido!».

c) Que compagine crítica y propuesta

La rehabilitación crítica de la utopía exige compaginar adecuadamente la doble dimensión que la define desde sus orígenes: la crítica y la propuesta. Ha de configurarse como utopía cosmo-socio-antropológica, en otras palabras: atender a la interrelación individuo-sociedad-cosmos, sujeto-comunidad-naturaleza, y proponerse como meta el logro de la autorrealización personal dentro de la realización de la humanidad y de la liberación de la naturaleza. Esta idea se recoge en el imperativo ético-ecológico formulado por Hans Jonas en su obra *El principio de responsabilidad* (edición en castellano: 1995): «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra».

d) Abierta a la alteridad

La utopía debe estar abierta a la alteridad como principio ético por excelencia, que reconoce al otro como otro y distinto de mí. Es en la diferencia, y no en la igualdad clónica conmigo, donde tienen su base el respeto y la acogida del otro. En este horizonte se sitúa E. Lévinas, para quien el otro no es una sustancia ni un concepto, ni un simple elemento de una especie, ni un objeto de conocimiento o representación, sino que es anterior a toda razón. La dialéctica de las razones y la razón de Estado que totaliza las razones no pueden

escuchar al otro. El otro es rostro, palabra, orden, súplica y, en cuanto tal, obliga, exige respuesta, ayuda, compasión, solicitud. Estamos en el corazón mismo de la idea de responsabilidad para con el prójimo, para con los demás. El otro, para Lévinas, no es una totalidad abstracta, sino «el huérfano, la viuda y el extranjero», que demanda de nosotros escucha y acogida.²⁰

La ética se convierte, así, para Lévinas, en filosofía primera. Y la ética son los demás en el otro. Más aún, como afirma U. Eco en clara línea levinasiana, la ética empieza cuando los demás entran en escena. Son los demás, es su mirada, su rostro, su desnudez lo que nos define y confirma. La responsabilidad para con el otro no es resultado de un contrato; sino fruto de la entrega, de la donación, de colocarse en el lograr del otro. Me resulta, por tanto, irremplazable.

Lévinas reformula la categoría moderna de subjetividad como hospitalidad. Todos somos extranjeros y, por eso, todos somos huéspedes unos de otros. De la hospitalidad dependemos para poder vivir y a ella estamos obligados para que vivan los otros. Como afirma F. Savater en clara línea levinasiana, «portarse hospitalariamente con quien lo necesita -y por ello se nos asemeja- es ser realmente humano.²¹

¿En qué relación se encuentran «totalidad e infinito»? El primado filosófico le corresponde a la idea de infinito, que Lévinas define como la trascendencia en el rostro del otro. La totalidad, sin embargo, sofoca la alteridad. La utopía que pretendo rehabilitar ha de responder a un interés emancipatorio integral e integrador, y no excluyente por razones de género, raza, situación social, religión, etc.

Con mi amiga Adela Cortina me hago dos preguntas: por una parte, «¿si no es irresponsable vivir exclusivamente de principios ideales?», que es uno de los defectos en que incurren los utopismos de toda laya y las éticas de la intención; por otra, «¿si no es inmoral el renegar

de ellos (de los principios ideales) y conformarse con lo que hay?», que es la táctica de los realistas y pragmáticos, a los que me refería al principio de esta exposición. La respuesta en ambos casos no puede menos que ser positiva. Termino con una afirmación de la misma autora, A. Cortina, que sirve de guía tanto en mi pensar como en mi actuar utópicos: «Sin un futuro utópico en el que quepa esperar y por el que quepa comprometerse, carece de sentido nuestro actual presente».²²

Notas

¹ Cf. R. Fournet-Betancourt, *Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales*: Pasos n. 88 (1999) 9-21.

² Cf. A. Touraine, *La globalización como ideología*: EL PAIS 29.9.1996, 17.

³ M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, tomo II, Gredos, Madrid 1981 (reimpresión), 1428. Moliner remite a los conceptos «Ilusión» e «Imposible».

⁴ Cf. E. Bloch, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid 1977-1980. En el primer volumen elabora una antropología utópica o de la esperanza. En el segundo hace un amplio recorrido por las grandes utopías a lo largo de la historia: médicas, sociales, técnicas, arquitectónicas, geográficas, pictóricas, musicales, literarias y sapienciales. En el tercero estudia las «imágenes desiderativas del momento pleno» en diferentes ámbitos, centrándose en las religiones. La edición castellana está agotada hace tiempo. He propuesto su reedición a varias editoriales y hasta el presente no he tenido éxito. A ver si en el 2000 alguna me hace caso.

⁵ K. Mannheim, *Ideología y utopía*. Introducción a la sociología del conocimiento, Aguilar, Madrid 1973, 200.

⁶ H. Marcuse, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1981, 2ª edición, 17-18. Traducción de Manuel Sacristán. La edición original es de 1967.

⁷ A. Neusüss, *Utopía*, Barral Editores, Barcelona 1971, 24.

⁸ E. Bloch, *Man as Possibility*: Cross Currents 18 (1968) 279 y 281.

⁹ J.-J. Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, 19.

¹⁰ G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Lovaina 1949, 28.

¹¹ M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca 1976, 106.

¹² R. A. Alves, *Hijos del mañana*, Sígueme, Salamanca 1976, 219.

¹³ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 1981, 403.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ M. Porta, *El final de la utopía*: EL PAIS, 11.6.1986.

¹⁶ F. Crespi, *Ausencia de fundamento y proyecto social*, en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 1988, 345.

¹⁷ F. Himkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José (Costa Rica) 1990, 2 ed., 13.

¹⁸ Esta crítica constituye la parte central de la obra.

¹⁹ J.-A. Pérez Tapia, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, 1995, 96-110.

²⁰ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, 9. Cf. A. Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta/UNED, Madrid 1997.

²¹ F. Savater, *ética para Amador*, Ariel, Barcelona 2000, 35ª edición, 187.

²² A. Cortina, *Ética del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid 1991. Subrayados míos.