

SOBRE LA RAÍZ DE LA UTOPIÍA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Mariano Álvarez Gómez*

La caída del muro de Berlín en Noviembre de 1989, a la que se unió la descomposición del imperio soviético con la consiguiente independencia de las repúblicas que lo integraban y, sobre todo, con la desaparición del comunismo, que servía de base a dicho imperio, en cuanto ideología totalitaria, provocó, entre otras cosas, una discusión a fondo por parte de pensadores alemanes acerca de la actualidad que puede seguir teniendo la utopía. Es decir, la discusión se centró sobre su vigencia y su significado, lo cual implica un planteamiento radical, puesto que reiteradamente se exige una revisión del propio concepto de utopía y, aquí y allá, se alude a los campos y temas en que ese nuevo concepto puede aplicarse.

Lo que a continuación voy a exponer tiene en cuenta lo que fue dicha discusión en orden a ensayar una idea de lo que la filosofía pueda decir, en términos generales, acerca de un concepto asumible de utopía.

La discusión a que me acabo de referir no deja de tener algo de paradójico, ya que fue provocada por la estrepitosa caída del socialismo real —así llamado durante mucho tiempo por unos y por otros con intenciones bien distintas— y ese socialismo para nada se reconocía a sí mismo en la utopía. Ni Marx ni Engels consideraron que su concepción tuviera nada de utópica. Tampoco la realización de la misma por parte de Lenin o de Stalin había de verse como concreción de un proyecto utópico. La razón esgrimida para mirar con desdén —si no con cierto desprecio— lo que habían propuesto los socialistas utópicos del siglo XIX: Saint-Simon, Fourier, Owen, es doble, tal como aparece ya formulada por Engels. De

* Ponencia no expuesta oralmente

una parte la concepción marxista pretende ser una ciencia en sentido estricto, en cuanto que considera que ha descubierto las leyes que rigen el proceso histórico, que según una estructura rigurosamente dialéctica está destinado a pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad. De otra parte, los socialistas utópicos desconocieron el papel determinante del proletariado industrial en la transformación de la sociedad capitalista. De ahí la contundencia con que Engels, en su obra *La evolución desde la utopía a la ciencia*, de 1882, entre otras cosas, dice lo siguiente: “Al estado inmaduro de la producción capitalista, a la situación inmadura de las clases (sociales) correspondían teorías inmaduras. La solución de las tareas sociales, que yacía todavía oculta en las relaciones económicas no desarrolladas, tenía por ello que ser sacada de la cabeza.” De ahí también que, según el mismo Engels, los sistemas socialistas de la primera etapa estuvieron “condenados de antemano a la utopía” y “cuanto más se elaboraron en sus detalles, tanto más tuvieron que deslizarse inevitablemente hacia una pura e inconsistente fantasía” (cf. F. Fahlke, p. 192).

Sin embargo, la paradoja mencionada, consistente en que se haya provocado una discusión muy importante sobre la utopía con motivo del hundimiento del socialismo real, siendo así que éste nunca se entendió a sí mismo como utopía, se deshace, relativamente al menos, si se tiene en cuenta que dicho socialismo no fue después de todo sino el intento de convertir en realidad efectiva una determinada concepción teórica. Por otra parte, Marx y Engels se propusieron sustentar el socialismo utópico sobre una base científica y en tal sentido, por grande que fuera su distanciamiento, no dejaban de estar en la misma línea y, en ese sentido, de considerarse como los que llevaban a efecto el *desideratum* de fondo de aquella corriente, a la que, pese a todo, reconocían la dignidad de ser el *Frühsozialismus*, el socialismo temprano.

En todo caso, los intelectuales alemanes que se enfrentaron al fenómeno de la caída del comunismo en los países del Este a partir de 1989 consideraron que estábamos ante el fracaso de una utopía, de la más radical incluso, y que ello traía consigo, en buena lógica, el replanteamiento del significado de la utopía misma. Hay unanimidad al menos en dos cosas: en que de hecho ese fracaso es innegable y en que un socialismo, construido de esa forma totalitaria, carece de toda justificación. Prácticamente hay unanimidad también en que se ha visto lo que un sistema semejante puede dar de sí, es decir, que inevitablemente lleva a la catástrofe, lo cual no quiere decir que, dados los gravísimos problemas en que hoy se encuentra la humanidad, como son el hambre, la destrucción del entorno y la explosión de la natalidad, no se lleguen a producir de nuevo dictaduras de signo totalitario.

El juicio más severo sobre el socialismo real soviético es el que considera, tal como hace el historiador Joachim Fest, que dicho socialismo se vino abajo,

por así decirlo, por su propio peso; que fracasó porque forzosamente tenía que fracasar siguiendo las leyes de la utopía. Fracasó según eso en razón de que era utopía y no podía ser otro el resultado. Y fracasó rotundamente a pesar de que en principio no hubiera podido contar con condiciones más favorables para lograr un éxito definitivo: con la energía y la dedicación completas de millones de seguidores, además de la comprensión y de la simpatía por parte de incontables personas más allá del ámbito en que ejercía su dominio. Al cabo de setenta años, este experimento quebró, sin embargo: una construcción gigantesca, que no necesitó que nada ni nadie la empujara desde fuera, sino que se vino abajo debido a sus frágiles fundamentos, al sistema de mentiras que afectaban a la vida misma, a las numerosas contradicciones entre apariencia y realidad, en definitiva —puede decirse—, a la insalvable oposición entre utopía y realidad efectiva (cf. J. Fest, p. 16).

No han faltado apologetas que aseguran que tal fracaso —si es que lo reconocen— se debió a circunstancias históricas imprevistas o a la oposición decidida de personas e instituciones que fueron minando progresivamente y terminaron por corromper la bella imaginación de los comienzos. Sin embargo, es preciso decir que, por el contrario, con independencia de cuáles fueron en cada caso las condiciones del punto de partida, el socialismo allí donde llegó al poder forzó la creación de los presupuestos que se consideraban necesarios para su realización: la eliminación de la propiedad privada, la igualdad, la dictadura totalitaria con capacidad para programarlo y planificarlo todo, el monopolio de la educación y el dominio exclusivo del partido, que no podía además ser atacado por nadie, después de que todo posible enemigo hubiera sido eliminado por la revolución o por el golpe de estado. Pero el socialismo no sólo fracasó en sus promesas sino que quedó muy por detrás de sociedades dotadas de una constitución libre, que en algunos casos partían de condiciones más desfavorables. El reino de la abundancia en bienes materiales, que por primera vez debía traer consigo una existencia más justa y al hombre verdadero, no hizo su aparición por parte alguna. Durante mucho tiempo el socialismo condujo a los pueblos por el desierto, pero la tierra prometida no llegó.

Él creó incluso el desierto, y no por la “furia de la destrucción”, el resentimiento ante el pasado, la inmovilidad o la incompetencia, aunque de todo esto hubo mucho en la realidad socialista. La verdadera razón del fracaso del socialismo soviético está en que siguió la ley de la utopía, que por su propia índole exige siempre una sociedad totalitaria y en consecuencia postula la demolición del mundo tal como de hecho existe. Una vez que esta demolición se ha llevado a cabo y se comienza a construir un nuevo orden, aparecen los obstáculos de siempre, que acompañan a la condición humana: pereza, indiferencia, las carencias que suele llevar consigo toda planificación, errores, omisiones, cálculos equivocados, etc. Al final queda únicamente una “desesperada voluntad de poder” (l. c., p. 16) que lucha sólo por su propia supervivencia.

Lo que como causa subyace a este desastre no son ni las circunstancias, por más desfavorables que sean, ni las limitaciones de los individuos, sino la índole misma de las utopías totalitarias, de la utopía en general, puesto que toda utopía es —en opinión de Fest— totalitaria.

A los sistemas políticos que se fundamentan en la utopía les falta lo que es propio y peculiar de las sociedades modernas: la apertura ante la complejidad de los problemas y, con ello, la capacidad para introducir reformas. Nunca los regímenes socialistas fueron capaces de elaborar un programa económico que se adaptara o respondiera ni de lejos al orden mundial del mercado, que opera siempre con una red sumamente complicada de relaciones. Lo que había era simplemente la fe en la planificación, la burocracia y lo que a ésta va unido: la corrupción. La razón más determinante del fracaso tuvo que ver con la convicción, convertida en reflejo ideológico, de la “irrefutabilidad de la ley histórica”, una idea que a veces se vincula a Hegel sin fundamento alguno.

La utopía totalitaria del comunismo impregnó de tal forma la mentalidad de sus seguidores que ni siquiera se admitió que las innegables imperfecciones en la praxis del sistema pudieran ser motivo para revisar la concepción de fondo. Por el contrario, fueron interpretadas como prueba de que el socialismo no había llegado a la meta, pero se encontraba en camino hacia ella.

Esta opinión no es la dominante. Richard Saage, admitiendo que la utopía socialista representa un fracaso rotundo, hasta tal punto que probablemente es un argumento disuasorio suficiente para que aquél no se vuelva a implantar, adopta una actitud más moderada respecto por de pronto a que la utopía no necesariamente es de signo totalitario, lo que quiere decir que el fin de una determinada utopía totalitaria no implica el fin del pensamiento utópico como tal. Por otra parte, no duda de que la caída del régimen soviético ha traído consigo el fin de las utopías totalitarias, por las siguientes tres razones:

- 1) la utopía totalitaria practica el monopolio de la verdad y de la política por parte de unos pocos, lo cual implica actuar en contra de lo que es una exigencia inherente a la vida humana: participar en el conocimiento de la verdad mediante el juicio que se pronuncia sobre lo verdadero y lo falso, y por otra parte, poder participar, según su propio criterio, en la praxis comunitaria que decide sobre asuntos que a uno le pueden interesar.
- 2) En segundo lugar, el régimen soviético llevó a cabo durante décadas la represión de muchos millones de personas, lo que lógicamente tiene que provocar la rebelión a corto o largo plazo, sobre todo si pese a todos los controles no se puede aislar definitivamente a la población,

de forma que se impida la penetración de ideas que hablan de libertad, bienestar, participación etc. Solo si los individuos están encerrados en una isla, esa situación represiva se puede mantener indefinidamente.

- 3) Por último, el no reconocimiento, cuando no la destrucción sistemática, de la libertad individual es otro factor que deslegitima el dominio político, puro y simple, por estar vulnerando una de las dimensiones más sensibles y completamente irrenunciables del hombre.

Monopolio de la verdad y de la política, represión masiva y sistemática, así como la destrucción de la libertad individual, son pues tres “razones” que deslegitiman toda realización de una utopía totalitaria (cf. Saage, p. 156) y al mismo tiempo —cabe añadir— se convierten en un factor que, por herir la vida misma, reclama justicia.

Pero si se ha producido el fin de una utopía determinada —en este caso, de la utopía totalitaria— al menos en cuanto a su legitimación ¿a qué se debe que haya que seguir contando con utopías, o dicho en un tono positivo, por qué podemos esperar que no desaparezcan?

Un modo de fundamentar esto es que tal como nos muestra la experiencia, el hombre se encuentra en situaciones insostenibles. Se encuentra así con harta frecuencia, y no habrá habido —y se conjetura que tampoco habrá en el futuro— momento alguno en que tales situaciones no existan. De ahí surge la necesidad de elaborar mediante el pensamiento, ayudado de la imaginación, modelos de vida que sean ideales, en el sentido de que el intento de orientarse por ellos permita esperar al menos que es posible la existencia de una vida digna de tal nombre.

Mi respuesta a este planteamiento, sugerido por Saage (cf. l. c., p. 156), es que una situación difícil provoca instintivamente la tendencia a salir de la misma, pero no implica que se sea automáticamente capaz de pensar en un modelo de vida diferente. Las situaciones difíciles lo pueden ser en tal medida que apenas haya lugar para pensar en alternativa alguna. Más bien parece lógico que, ya en el momento de elaborar un modelo ideal, el hombre disponga de elementos positivos suficientes para emprender un nuevo camino.

Por este motivo es problemática la propuesta de Hans Jonas, quien parte de que la situación actual está caracterizada por la desesperación, resultante de que el hombre ha llegado a un punto en que puede destruir la vida sobre el planeta, no sólo la propia vida. La toma de conciencia de este hecho —estima él— debe suscitar en el hombre la convicción de que la supervivencia ha de adquirir rango prioritario y llevarle a adoptar la decisión de evitar todo aquello que la haga imposible o que sea un riesgo excesivo y la ponga en peligro (cf. H. Jonas, pp. 390 y

ss.). Lo que se puede contestar a esto es que el miedo ante situaciones terribles que han tenido su origen en comportamientos humanos no ha producido hasta la fecha la terapia que cabría esperar en orden a evitar tales males. Valga como ejemplo la guerra. Una de las experiencias más constantes es que las guerras traen consigo desgracias tremendas, y constante también es la experiencia de que las guerras tal vez en ocasiones no se hayan podido evitar —lo cual ya es grave de por sí—, pero mucho más grave es que innecesariamente se provoquen y en cierto modo peor aún es que se vaya alegremente a la guerra a sabiendas de que los males provocados son incontables.

Es necesario, si se quiere evitar un mal, comenzar por proponer un bien e intentar realizarlo. En la medida en que lo negativo se puede evitar o superar, ello no va a ser posible sino mediante la propuesta de un bien que al menos lo contrarreste. La raíz de la utopía no está ni puede estar sólo en la experiencia de situaciones difíciles o desesperadas. Preciso es que además se posean los recursos suficientes e idóneos para idear algo distinto —eventualmente diferente por completo de la situación en la que el hombre se encuentra. ¿Cuál es entonces la raíz de la utopía? No puede ser lo dado: la situación concreta, sea cual fuere. Si es mala, negativa o difícil, por la razón apuntada. Si es agradable o placentera, la utopía no es necesaria y, en tal sentido, no se ve por qué vamos a tener que soñar con utopía alguna. Si no puramente difícil y tampoco simplemente placentera, ¿acaso una mezcla de ambas? Más bien, habrá que retrotraerse a un punto más allá o más acá de lo que es o pueda ser una situación determinada.

Y ese punto no puede ser otro que el hombre. La raíz de la utopía no es otra que el hombre mismo, que nace o viene al mundo como -potencialmente al menos- inadaptado a la realidad, necesitado de ella, pero también como extraño a ella, como realidad sin duda él mismo y sin embargo siempre simultáneamente en trance de negar esa realidad, de remontarla y superarla, necesitado de inventar otra bien diferente. Está ya dicho hace muchos siglos y es difícil inventarlo de nuevo. En la *Antígona* de Sófocles dice el Coro:

Muchas cosas asombrosas existen
y, con todo, nada más asombroso que el hombre.
...
Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento,
así como las civilizadas maneras de comportarse,
...
Nada de lo por venir le encuentra falto
de recursos. Sólo de la muerte no tendrá
escapatoria. De enfermedades que no tenían
remedio ya ha discurrido posibles evasiones.
Poseyendo una habilidad superior a lo que

se puede uno imaginar, la destreza para
ingeniar recursos, la encamina unas veces
al mal, otras veces al bien (vv. 332 y ss.).

Nos será difícil saber dónde está el mal, dónde el bien, pero que ambos nos acompañan es innegable. Y en el núcleo mismo de la utopía anidan también bajo la forma de sobrepasar los límites debidos, tanto en lo positivo como en lo negativo; y al fin resultan negativas ambas formas de excederse. El hombre no vive nunca en la realidad que le está dada, puesto que está siempre anticipándose a sí mismo, mirando al futuro y sin embargo está vinculado a lo que ya ha pasado mucho tiempo ha. En este modo de ser tiene, más concretamente, su raíz la utopía. Y eso es específico en él. Pues ningún otro ser conoce la tensión entre la utopía, es decir, el ideal y la realidad existente.

Todo cuanto de algún modo *es*, también por tanto la utopía, posee unos límites precisos, que no están prefijados y que nadie conoce con exactitud, pero que se sabe que existen. Y como en toda cuestión humana, esos límites se pueden sobrepasar, por exceso o por defecto. En mi opinión, más de uno se ha dejado llevar de un optimismo excesivo al pensar que con la caída del régimen soviético no sólo quedarían deslegitimadas todas las utopías de signo totalitario, sino que ya no volverían a existir. Sin duda, en la historia nada se repite tal como fue y sucedió en el pasado, pero estructuralmente cosas y situaciones sí se pueden repetir, se repiten de hecho. Se olvida con frecuencia que, si bien los hombres y sus formas de vida cambian mucho, a veces incluso sustancialmente, de unas generaciones a otras, de una etapa histórica a otra, sin embargo la condición humana sigue siendo la misma, por tres razones.

En primer lugar, porque el hombre sigue naciendo totalmente necesitado y con cada niño que nace, nace también el mundo mismo, que así comienza de nuevo en cada uno de nosotros. Junto con eso, cada hombre nace completamente solo, del todo dependiente de los cuidados de otros hombres, siempre, aunque no en todas las épocas de la misma manera. Si Heidegger dijo algo incontestable al afirmar que el hombre es un ser para la muerte, no es menos cierto que el hombre está destinado a nacer, no como cualquier otro ser vivo, es decir, no como simple miembro de una especie, a la que reproduce, sino como un ser cuya vida no está programada, sino que tiene que hacerse en cada caso, con la ayuda, la dedicación y los cuidados de los demás, pero sobre todo mediante el cuidado que él debe tener de sí mismo —y aprender a tenerlo desde muy pronto. Sin duda Heidegger acertó también en esto, al caracterizar al hombre como “cuidado”, que lo es tanto de sí mismo como de sus semejantes, al igual también que del medio en que vive y que no es nunca un algo en lo que simplemente está, sino realidad en que proyecta su vida y que él se ve precisado a construir en consonancia con las exigencias de esa misma vida.

La condición humana es siempre la misma también, en segundo lugar, porque sigue teniendo las mismas necesidades básicas, entre las cuales baste mencionar la alimentación, la vivienda y la educación. Se dirá que eso ya se sabe y por tanto se da por supuesto y es de sobra conocido. Pero es falso. Se sabe sí, se está en ello porque no queda más remedio, pero eso no significa que se conozca de verdad. Desde Hegel se nos viene advirtiendo ya que aquello que de puro sabido nos es familiar, no es conocido. Ortega y Heidegger, al menos, dicen lo mismo con otras palabras.

Y sigue siendo idéntica la condición humana, en tercer lugar, porque viene acompañada de otras necesidades que, si no son básicas como las anteriormente mencionadas, sí son concomitantes desde siempre. Los antiguos ya tomaron buena nota de ello y Kant —en su *Idea de una historia universal...*— sintetizó esas reflexiones de la tradición en “ambición de honra, ambición de dominio y ambición de riqueza”(p. 38). Son realidades o dimensiones con las que tenemos que contar y que no se neutralizan, ni siquiera se moderan con simples reflexiones moralizantes. Más aún, son necesarias y, ejercitadas dentro de los límites que les corresponden, son un ineludible factor de progreso, como supo ver y exponer el propio Kant.

Si se tiene presente que la condición humana sigue siendo la misma y que las necesidades, lejos de reducirse, se agravan más bien, por una parte seguirá siendo necesario idear modelos teóricos que puedan tener aplicación al campo de la acción y del comportamiento, modelos que en términos generales cabe caracterizar como utopías. Y respecto de los más graves problemas actuales nadie puede garantizar que no se vuelvan a imponer utopías totalitarias incluso. “Aquel a quien le va bien no necesita utopías de un mundo mejor, pero quien se encuentra necesitado y vive en la pobreza es capaz de orientarse incluso por lo que afirman aquellos pensadores utópicos que quieren implantar mediante la coacción la justicia social y la igualdad” (J. Petzold, p. 43).

Al lado de la pobreza, que es tal vez desde siempre el mayor y más grave de los problemas, hay otros como la destrucción del entorno ambiental, que es en buena medida una destrucción de las posibilidades de la vida humana, o como la sobrepoblación del planeta que dificulta la supervivencia. No es sin duda deseable que se vuelvan a dar utopías totalitarias. Podemos seguir creyendo que tampoco son inevitables, si se tiene la voluntad de analizar los problemas y de aplicar las reformas que sean en cada caso insoslayables. Como seguimos siendo mayoría también quienes mantenemos que sólo mediante la democracia se puede llegar a soluciones razonables, dentro de lo posible. Pero ¿quién garantizará que los viejos fantasmas no hagan de nuevo su aparición?

Hay un lema que se repite una y otra vez: “quien olvida la historia está condenado a repetirla”. Con lemas así no se puede ir muy lejos. De la historia se

aprenden historias y, por de pronto, como dice Nietzsche, conviene olvidarla porque de lo contrario no se puede vivir bajo la presión del pasado. A un equipo de fútbol, que acaba de jugar mal y ha perdido, no se le dice —creo— que piense día y noche en lo mal que ha jugado. Se le dirá más bien que se entrene lo mejor posible para jugar el próximo partido. El símil ayuda tal vez a entender mejor lo que dice Hegel sobre lo que nos puede enseñar la historia y que no es distinto de lo que pensaba Nietzsche: “A gobernantes, hombres de estado y pueblos se los remite preferentemente a lo que enseña la experiencia de la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es esto: que pueblos y gobiernos jamás han aprendido nada de la historia ni han actuado según las enseñanzas que de la misma se pudieran extraer. Cada época, cada pueblo tiene circunstancias tan peculiares, es una situación tan individual que en ella y solo desde ella misma es preciso decidir” (Hegel, p. 19).

No sólo existe el riesgo de que vuelvan a implantarse en la realidad utopías de signo totalitario. Existe además en medio de nuestro mundo el mal, en apariencia incluso el mal sin mezcla de bien, el mal absoluto. Últimamente el semanario alemán *Der Spiegel* propende a manifestarse así. Esa actitud está en la línea de otras similares, de orientación agnóstica, si no francamente atea. Después de siglos de un “buenismo” a toda costa en el que se sobrentendía que el hombre es bueno y el “así llamado mal” está en otra parte: en las instituciones, en la política, etc., lo acontecido por obra de los totalitarismos del siglo pasado, que sin embargo fueron traídos y apoyados desde abajo, por la “buena gente”, por tantísimos, ha hecho por fin recapacitar al pensamiento literario y filosófico y volver a convertir en objeto de consideración el mal puro y simple.

Sin embargo, aun así se ha venido manteniendo prioritariamente que los malos y malvados eran los otros (Hitler, p.e., o Stalin, etc.). Ahora, cuando parece que se está llegando al fin en la reflexión sobre el mal, se proclama que nos contamina a todos, tal como quiere hacernos ver, o más bien nos pone ante la vista, Littell en su novela, a la que ha dado el título de *Las benévolas*, recuperando el sentido que tuvieron *Las Euménides* de Esquilo. Sin ir tan lejos y sin pretender suscitarse la idea del “pecado original”, lo que vuelve a estar en discusión es la tesis de Kant sobre “el mal radical”, o la de Hegel, para quien el hombre es esencialmente malo, en el sentido de que se ve forzado por su propia naturaleza a salir de la situación en que se encuentra.

Borges, uno de los escritores más importantes del siglo XX, tituló una de sus obras, publicada en 1935, *Historia general de la infamia* y aunque en el prólogo de ese año y en el de 1954, en que se reedita, Borges hace como si se tratara de un juego literario, más en concreto de un barroquismo llevado al extremo, él mantiene lo escrito: *quod scripsi scripsi*, y además afirma que cuando lo escribió era un hombre “asaz desdichado”, lo cual quiere decir, si tomamos mínimamente en

serio su reiterada afirmación de que “un hombre es todos los hombres” que la infamia, la maldad nos penetra a todos. Tal vez nos convenga detenernos un momento a pensar en eso del mal radical o de que el hombre es esencialmente malo, porque traducido a un lenguaje bien simple, no tan ominoso, eso quiere decir que el hombre no es nunca en su origen —en lo que le constituye— como debe ser, y en cuanto que adquiere la conciencia de que es así y no es como debe ser, lo lógico es que se despierte en él el deseo de ser de otro modo, del único modo que corresponde a esa toma de conciencia, es decir, de ser como debe ser y de no conformarse nunca con ser tal como es y está siendo.

De vivir en esa tensión entre ser y deber ser nace la utopía y, más concretamente, se dibuja y perfila el verdadero sentido de la misma. Pues hay en efecto un sentido malo, inaceptable de la utopía, que se produce siempre que a ésta se la absolutiza y deriva en ensueños de la fantasía, “irresponsables, peligrosos, ajenos a lo que es el mundo”, que cuando se los quiere convertir en realidad no generan sino catástrofes. Y hay otro sentido bueno o verdadero de la utopía, que consiste en una “forma de pensar y representarnos alternativas que trascienden la realidad” y que posiblemente nos abren caminos que nos permiten salir de aporías que se nos han hecho manifiestas” (H. U. Seeber, p. 187).

Suponiendo que la raíz de la utopía está no en las situaciones difíciles, sino en el hombre mismo, en su condición constitutiva, en sus necesidades básicas o concomitantes, así como en ese desajuste que hay en él entre ser y deber ser, al que éticamente no podemos sino caracterizar como mal originario, la pregunta es cómo se construye la utopía. Los diferentes modelos, que salvaguardan la diferencia entre el contenido de la utopía y la realidad, puesto que la unificación o fusión de ambas no puede ser sino una perversión, dependerán de la forma en que el pensamiento conciba la relación entre el ideal que él se forja y la realidad misma, así como del modo en que la imaginación esquematice dicha relación. Supuesta la diferencia entre utopía y realidad, los modelos serán diferentes según exista una mayor o menor aproximación entre utopía y realidad.

Un primer modelo, que en la modernidad lo es también en el tiempo, es el que se orienta por Tomás Moro. Se trata de constructos que nos muestran cómo el mundo debe ser y no ser. El punto de referencia no es la realidad, sino la razón misma que crea una alternativa a lo que es la realidad.

El modelo segundo está representado por Ernst Bloch y Karl Mannheim, que se centran en la realidad misma bajo el punto de vista de que ésta posee una dimensión latente de posibilidades, que aún no se han realizado y que es preciso actualizar en orden a crear un mundo más humano. Frente a quienes como J. Fest rechazan toda utopía y por tanto también la de E. Bloch, hay otros como Petzold, con los que me siento más identificado, que explícitamente la defienden.

Un tercer modelo ve el origen del pensamiento utópico en sociedades tribales premodernas, libres de alineaciones y egoísmo. De ese modelo nos brinda una muestra Cervantes en el cap. 11 de la primera parte del *Quijote*: “Dichosa edad y dichos siglos aquellos a quien los antiguos pusieron el nombre de dorados... porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo y mío*... Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia... La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen, etcétera...”(p. 155y ss.).

Hay un cuarto modelo, caracterizado como “utopía vivida”, que se asienta en los entresijos de la sociedad, al margen de las instituciones políticas, de las que por principio desconfía, tanto más cuanto que la política se ejerce mediante los partidos, que con frecuencia se organizan como poderes autónomos, desconectados de la sociedad. Esa utopía vivida se caracteriza tanto por tender a realizaciones inmediatas en la sociedad del día a día como por el rechazo de todo modelo autoritario de utopía.

Cada uno de estos modelos se puede ejercer de formas diferentes, ante todo dos, que pueden resultar opuestas. Dando por supuesto que cada uno de esos modelos procura lo mejor para la sociedad, la tarea puede llevarse a cabo, por de pronto, mediante la crítica de lo establecido. Es la que se ha llamado por ello utopía crítica. En tal sentido podrían aprovecharse los planteamientos de Habermas por parte de sus seguidores, aunque es difícil admitir que el suyo sea un pensamiento utópico, teniendo en cuenta su decidida adscripción a algo tan bien establecido en Alemania como la socialdemocracia.

La utopía conservadora pretende también lo mejor, puesto que aspira a renovar, transformar y contribuir incluso al progreso, pero no mediante la crítica de lo establecido, sino mediante la recuperación y actualización de la tradición, más concretamente mediante la hermenéutica o interpretación del pasado. Ejemplo de ello puede ser la hermenéutica de Gadamer. Sería de interés ver en qué medida ciertos movimientos actuales en España, que se presentan con un fuerte aire innovador e incluso crítico, son ante todo el esfuerzo por recuperar una tradición que se considera injustamente olvidada.

Dentro de la utopía conservadora se incluye también el constructivismo de N. Luhmann, que insiste en que la sociedad no es orientada desde fuera por ningún tipo de teoría o de praxis, ya que ella misma es un sistema que se autogobierna a sí mismo, con los recursos de que ya dispone —y en ese sentido está anclado en el pasado—, pero al mismo tiempo, en cuanto que se renueva permanentemente a sí mismo, se orienta forzosamente hacia el futuro. El pensamiento de Luhmann me parece afín a lo que Unamuno dice sobre la intrahistoria, puesto que también aquí tenemos que ver ante todo con la tradición que se va formando y renovando a sí misma en un proceso incesante.

¿Cómo podríamos, para terminar, caracterizar la utopía y de qué elementos consta? La utopía es el sueño por mejorar la realidad en todos aquellos aspectos que afectan al hombre, es decir, mejorar la realidad propia y la realidad circundante en cuanto que tiene relación con la propia.

No es casualidad que las utopías hayan sido abundantes en la época moderna y en la contemporánea. Esto tiene que ver con el hecho fundamental de que con el comienzo de la modernidad el hombre ha pasado a ser, mediante el ejercicio de su razón, protagonista de la realidad en un grado muy superior a como lo había sido hasta entonces y sobre todo de una forma muy diferente. Kant dio expresión a este cambio al hablar de la revolución copernicana en el pensamiento y afirmar que, en lugar de orientarse el sujeto, el hombre, por los objetos, son éstos los que se tienen que ajustar a aquél. Podemos decir que el hombre pasa, de reflejar y representarse la realidad, a programarla, modificarla, revolucionarla si es preciso. Y esto lo hace mediante la razón. Pero ello tiene sus riesgos. Uno de los caprichos de Goya lleva por título: “El sueño de la razón produce monstruos” Y así ha sido en muchos casos. La razón se ha excedido hacia dentro y hacia fuera. Hacia dentro porque no ha permitido que dejen oír su voz de forma suficiente otras zonas de la realidad humana, como por ejemplo la corporeidad y el sentimiento; hacia fuera porque ha ejercido hasta el extremo lo que sugiere esa ominosa expresión de “dominar la naturaleza”, olvidando que ese dominio tiene su precio.

Es obvio sin embargo que de la razón no se puede prescindir y que, incluso para ajustarla a sus propios límites, hay que contar con ella. Y en lo que a la utopía se refiere, conviene mencionar los momentos de que consta, según lo que nos hacen ver la razón y el buen sentido.

En primer lugar, parece legítimo suponer que el hombre, en y a través de sus sueños utópicos, se va buscando consciente o inconscientemente a sí mismo. Esa realidad humana es dual y antitética en su raíz, pues cada hombre es él mismo de forma individual y personal, no homologable a ninguna otra. Pero cada hombre es al mismo tiempo, de forma no menos esencial, algo completamente distinto de sí mismo, justamente aquello en lo que es pura y simplemente hombre y se identifica con los demás. Armonizar —o al menos intentar que haya un equilibrio entre estas dos dimensiones, es una tarea irrenunciable. Sigue siendo un postulado de la justicia. No es casual que, por ejemplo, en la *Utopía* de Tomás Moro, la justicia sea tema principal.

El segundo momento de la utopía surge de la simple consideración de que, tal como nos lo muestra reiteradamente la experiencia, dicho equilibrio no se consigue mediante la neutralización de una de sus dimensiones: ni forzando la igualdad ni dejando rienda suelta a la libertad. Lo que se supone es que el ansiado equilibrio es eso, una aspiración, en definitiva un concepto límite, un sueño, cuya realización se busca permanentemente, sin lograrla nunca de forma definitiva.

Y el tercer momento consiste en recuperar el sentido de la verdad, que si no se ha perdido del todo, está en trance de perderse. Se miente mucho en nuestra época, se juega con la verdad y lo verdadero, se manipula en exceso el significado de los conceptos y el uso de las imágenes. También en el campo de la filosofía, tal vez por una excesiva influencia de Nietzsche o, lo que es más probable, por una equivocada interpretación del mismo. Pero verdad es, de Aristóteles a Ortega y Heidegger, lo que es; verdad es el ser. Nunca la podremos conocer tal vez tal cual es, plenamente, pero al menos hay que mantener vivo ese sueño utópico.

REFERENCIAS

- CERVANTES, M. DE, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Castalia, Madrid, 1978.
- FAHLKE, F., "Der Wandel der politischen Utopie", en E. SAAGE (ed.), *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, pp. 189-203.
- FEST, J., "Leben ohne Utopie", en R. SAAGE (ed.), 1992, pp. 15-26. Es un capítulo del libro de FEST, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, 3ª edición, Siedler, Berlin 1991, p. 81 y ss.
- HEGEL, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, J. HOFFMEISTER (ed.), Meiner, Hamburg 1955.
- JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung*, 8ª edición, Insel, Frankfurt 1988.
- KANT, I., *Werke in zehn Bänden*, ed. W. Weischedel, Band 9, W. Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- PETZOLD, J., "Gedanken beim Lesen zweier Bücher", en R. SAAGE (ed.), 1992, pp. 34-45.
- SAAGE, R. (ed.), *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.
- SEEBER, H.U., "Die Selbstkritik der Utopie", en R. SAAGE (ed.), 1992, pp. 178-188.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Gredos, Madrid 1981.