

Francisco Fernández Buey



SOBRE LA UTOPIÍA

(Selección de textos)



Biblioteca Libre

OMEGALFA

2019

Ω

Sobre la Utopía

Selección de textos

Francisco Fernández Buey

(1943-2012)

Catedrático, Filósofo comunista y ensayista español.

https://es.wikipedia.org/wiki/Francisco_Fern%C3%A1ndez_Buey

*Hemos reunido en este volumen digital los
siguientes textos, escritos por
Francisco Fernández Buey,
en torno al tema de la
“UTOPIÍA”.*

- *Utopía* 3
- *Sobre la utopía socialista* 32
- *Utopía realizable* 62
- *Otra reflexión sobre utopía realizable* 71
- *¿Es el decrecimiento una utopía realizable?* 81
- *Dialéctica de la esperanza utópica* 95



Maquetación actual:

Demófilo

28/06/2019



Biblioteca Libre

OMEGALFA

2019

Ω

UTOPIA *

- I -

COMPARTO el uso positivo de la palabra utopía en contextos morales mientras que estoy en contra de la utilización de la misma palabra, también en un sentido positivo, en contextos políticos o de ética de la colectividad.

En contextos en los que se habla de moralidad individual es difícil negar que la palabra utopía tiene y tendrá un sentido positivo. Se podría decir que no ha habido ni habrá filosofía moral sin utopías, o sea, sin la prefiguración de sociedades imaginarias más justas, más igualitarias, más libres y más habitables de las que hemos conocido y conocemos. La imaginación utópica ha sido, es y será el estímulo positivo de todo pensamiento político-moral, como la veracidad y la bondad son y serán el aguijón de la lucha en favor de la emancipación humana por mucho que, como sabemos, el individuo veraz o bondadoso se haya dado repetidas veces de bruces con la realidad existente. El utópico, como el veraz y el bondadoso, está indicando siempre a los otros, con su comportamiento, la dirección en la que convendría moverse. Puede ocurrir, y de hecho ocurre en ocasiones, que el utópico, como el veraz y el bondadoso, se equivoque de medio a medio en

* Francisco Fernández Buey, *El Viejo Topo. España, febrero del 2002*

su estar en el mundo, en este mundo; pero incluso cuando yerra sobre el presente, el utópico, como el bondadoso y el veraz, obliga a torcer la mirada de los que le miran, no sobre su rostro (porque el utópico no suele ser narcisista ni autista) sino en la dirección más conveniente para la mayoría.

No digo más conveniente para "todos" porque eso, en el mundo social dividido en clases, tiene que ser considerado como un imposible metafísico.

Si el mundo de las acciones político-morales fuera algo así como una línea férrea, en la que el tren de la historia se desplazara linealmente progresando desde la bondad y veracidad de los individuos concretos hacia mejores formas de sociabilidad colectiva, entonces no habría nada más que discutir acerca de la palabra utopía. La mayoría aceptaríamos, por razonamiento, su saludable sentido positivo, como aceptamos, por lo general, el sentido positivo de la bondad y de la veracidad. Pero el mundo de las acciones político-morales no es una vía férrea ni una autopista; es, más bien, una red de senderos de montaña que se bifurca, se multiplica y se pierde en el bosque de las interrelaciones de las pasiones individuales y colectivas; una red de caminos de bosque de la que, para colmo, siempre existen varios planos concordantes pero distintos, y cuyo sendero principal suele perderse, en la historia de la humanidad, por falta de tránsito (o mejor: porque ni llevamos inscritos en los genes el recuerdo de sus recovecos ni somos capaces de transmitir de generación a generación las principales bifurcaciones y encrucijadas del mismo).

Por eso, porque el mundo de lo político-moral no es una vía férrea ni una autopista, la utopía, que es una buena y sana palabra, indiscutible, desde el punto de vista de la moralidad, resulta insuficiente y ambigua cuando pasamos al plano histórico de las ideas políticas.

La mayoría de las personas veraces y bondadosas que hoy en día se declaran partidarias de la utopía creen estar defendiendo de hecho una sociedad más justa, más igualitaria, más habitable y que, además --y esto es importante-- puede ser realmente realizable algún día y en algún lugar, al menos de forma aproximativa, como aproximación a un ideal. Si nos atenemos a la etimología de la palabra utopía, estas personas no son propiamente utopistas, sino gentes con convicciones morales profundas e ideales morales alternativos que luchan por una sociedad mejor.

En cambio, la mayoría de las personas que se declaran contrarias a la utopía suelen defender en nuestros medios de comunicación que vivimos en el menos malo de los mundos existentes o en el mejor de los mundos posibles, y que en política no hay que hacerse ilusiones inútiles. Por supuesto, estas personas no suelen entrar a discutir qué ilusiones son útiles y cuáles inútiles. Por lo general tienden a creer que todas las ilusiones colectivas son inútiles.

Una complicación adicional reciente de la controversia histórica sobre la palabra utopía es ésta, a saber: que la mayoría de las personas que hoy defienden que vivimos en el menos malo de los mundos existentes, o en el mejor de los mundos posibles, consideran, además, que no está mal que haya utopías y hasta fomentan la existencia de utopistas siempre y cuando éstos, en su decir y, sobre todo, en su hacer, acepten atenerse al significado etimológico de la palabra utopía (no-lugar). Desde este punto de vista, que es hoy en día el punto de vista dominante, ser utópico está relativamente bien visto a condición de que uno confiese al mismo tiempo que su sociedad alternativa (más justa, más igualitaria, más habitable) no es de este mundo sino una sociedad tan imaginaria como, por ejemplo, la ciudad de Babia, el país de Jauja o la región del

Limbo en el Día del San Jamás.

Todo utopista que acepte este significado de la palabra utopía y simultáneamente dé señales de haberse reconciliado con la realidad existente o de estar en vías de reconciliarse con ella recibirá, a su vez, de todos, o casi todos, los poderosos defensores del status quo efusivas, y hasta cariñosas, palmaditas en el hombro derecho (que es el hombro del otro preferido por los políticos de profesión para todo ejercicio de cinismo compasivo).

El hecho de que un utópico, declarado o nombrado tal por otros, reciba de los políticos "realistas" (y conservadores de la desigualdad que hay) palmaditas afectivas en el hombro derecho, siempre y cuando dicho utópico acepte que su ideal, el ideal que propugna, es realmente una utopía (algo que no tendrá lugar nunca) da qué pensar. Pues prueba indirectamente, como se puede probar en estas cosas, que el uso literal de la palabra "utopía" en el lenguaje político se ha hecho problemático o irrelevante.

Con la utopía pasa en nuestras sociedades, en última instancia, lo mismo que con el ateísmo, a saber: que como el significado de la palabra lo establecen los que mandan (en el Estado, no necesariamente en la Academia de la Lengua), uno no puede ser, ni proponiéndoselo, lo que quiere ser. Efectivamente, de la misma manera que el ateo sólo puede ser agnóstico (pues, por definición de los que mandan en esto, el sin-dios es un imposible metafísico dado que el sin-dios es siempre un buscador de dios, etc. etc.), así también al utópico sólo le dejan ser una de estas dos cosas: o un realista político a la fuerza, que simultáneamente cree en las kalendas griegas, o un receptor de palmaditas en el hombro derecho que afirma que la utopía no es de este mundo.

Muchos filósofos amigos míos han llegado últimamente a la conclusión de que el tiempo de las utopías pasó. No estoy de acuerdo. Y en las próximas entregas querría argumentarlo. De momento puedo adelantar esto: ese tiempo no pasó para los que aún tienen un mundo que ganar y una esperanza. El relación con esto, y en polémica con los dadores de palmaditas en el hombro derecho del otro, sugiero que hay al menos dos cosas que no se pueden dejar en manos de los de arriba si uno, estando a favor de los pobres, desheredados, oprimidos y excluidos de la tierra, mujeres y varones, quiere que sus actos concuerden con sus dichos y pretende hacer, por tanto, algo serio y práctico en favor de un mundo más justo, más igualitario y más habitable.

La primera de estas cosas que no hay que dejar en manos de los de arriba es la definición de las palabras. No sólo en el País de las Maravillas sino también aquí abajo la capacidad de nombrar, de poner nombre a las cosas, es esencial para conocer y para cambiar el mundo. La segunda cosa que no se puede dejar en manos de los de arriba es la ciencia. Renunciar a la ciencia para quedarse con la utopía puede ser moralmente sanísimo (sobre todo en la época del reconocimiento generalizado).

- II -

El término utopía surge en la época moderna, con Thomas More, en una acepción que yo llamaría irónico-positiva, crítica de lo que hay, o sea, de lo que había en los comienzos de la modernidad, muy característica, por lo demás, del espíritu y del ambiente erasmista de la Europa culta de las primeras décadas del siglo XVI (de antes de que se impusiera la barbarie que criticó Luis Vives a propósito del asesinato legal de

More en Inglaterra y de las persecuciones contra los iluministas en España).

Se puede decir que el moderno concepto de utopía ha nacido de la combinación de tres factores: 1º/ La crítica moral del capitalismo incipiente (esto es, la crítica de la mercantilización y privatización, en las enclosures, de lo que fue común, de las tierras comunales); 2º/ El propósito de dar nueva forma, una forma moderna alternativa, al comunitarismo municipalista tradicional, a la reivindicación de la propiedad comunal; 3º/ Una vaga atracción por la forma de vida existente en el nuevo mundo recién descubierto, donde se suponía que se mantiene la propiedad comunitaria y las buenas costumbres anteriores a la mercantilización y privatización de las tierras comunales y al que se atribuían hábitos que el autor de Utopía y, en general, los erasmistas querrían ver implantados también en las sociedades del viejo mundo (en Inglaterra, en los Países Bajos, en la Península Ibérica, en las ciudades de la Península itálica).

Hay, pues, ya en el nacimiento de la utopía moderna algunos rasgos que se han conservado a lo largo de los siglos y que se encuentran también en la teorización por Bloch del principio esperanza en los años sesenta de este siglo: recuerdo (más o menos añorante o melancólico) de la comunidad que hubo, crítica abierta a la injusticia y la desigualdad que hay en el presente, atracción por la novedad que apunta en lo recién descubierto o en lo recién inventado, precisamente en la medida en que este apuntar de lo nuevo enlaza con el (casi siempre idealizado, todo hay que decirlo) buen tiempo pasado.

Por grandes que sean las diferencias entre la utopía de More, la propuesta falansteriana de Fourier, el proyecto socialista de Marx y, por ejemplo, las "noticias de ninguna parte" de William Morris, para cubrir un arco de tiempo que nos lleva has-

ta finales del siglo XIX, en todos estos casos encontramos una misma idea de la dialéctica histórica según la cual la crítica de lo existente hace enlazar el recuerdo del buen tiempo pasado con la armonía, la justicia y la igualdad que se desea para el futuro. La idea marxiana de la superación (eso sí, con resto) de lo que hay incluye también la recuperación y elevación del comunitarismo primitivo que hubo a un plano superior. Muy probablemente esta dialéctica debe verse como la secularización, a través de Hegel, de una idea ya popular, generalmente compartida por la cultura greco-romana y la cultura cristiana.

El carácter irónico-crítico de la primera utopía moderna quedaba de relieve en la última página de la obra de Thomas More cuando, al terminar de hablar Rafael Hytlodeo, el narrador, al que le han parecido absurdas muchas de las costumbres y principios que rigen en Utopía, se lleva del bracete a cenar al antagonista "elogiando las instituciones de los utópicos" y dejando para mejor ocasión la reflexión en profundidad sobre el detalle de aquellos problemas. La distancia irónica del narrador es también, en parte, la distancia del hombre moderno ante las propias utopías:

"Mientras tanto, y aunque yo no pueda asentir a todo lo que expuso Rafael Hytlodeo, aunque él sea hombre de una extraordinaria erudición, y gran conocedor de la naturaleza humana, confesaré con sinceridad que en la república de Utopía hay muchas cosas que deseo, más que confío, ver en nuestras ciudades".

La distancia irónica respecto de la utopía no es sólo conciencia de la dificultad de su realización en ese topos concreto que es nuestra sociedad sino también, probablemente, la sospecha racional de que a veces lo mejor es enemigo de lo bueno. A diferencia de los otros, este rasgo de la primera uto-

pía renacentista, la ironía distanciada respecto de sí misma, aquel "vamos a tomar algo mientras tanto que ya seguiremos discutiendo la cosa en profundidad mañana", se fue perdiendo con el tiempo para ser sustituido, salvo en casos muy excepcionales, por el espíritu de la tragedia, por el pesimismo trágico. Conociendo la historia europea que se extiende desde la muerte de More a través de las guerras de religión, de las guerras entre clases y de las guerras coloniales, es comprensible que esto haya sido así.

Tal vez lo más interesante de esta primera utopía moderna es que habiendo nacido a partir de las vagas noticias que More y Erasmo tenían de América a través de los relatos de Vespucci sólo tardaría unas pocas décadas en convertirse, con Vasco de Quiroga, en un proyecto social realizable precisamente en México.

Creo que ya esto es muy significativo de la naturaleza y del destino de las utopías modernas: un autor inventa un no-lugar donde se vive como nos gustaría que se viviese en nuestras sociedades, y lo hace partiendo de una combinación entre invención y tratamiento ad hoc de vaporosas noticias sobre un mundo aún casi desconocido; para ello sitúa la acción en un no-lugar del que sugiere que es en realidad algún lugar de América y logra calar en la sensibilidad de los contemporáneos europeos. Tanto que un par de décadas después un partidario español de la utopía de Moro puede proponerse realizarla tal cual en un lugar real, Michoacán, que, en cierto modo, podría corresponder al no-lugar imaginado por More, pero ya con un conocimiento detallado de lo que son los hábitos y costumbres de aquellas gentes. La paradoja, notable, es que el cuento moral de More, que había sido escrito para nosotros, los europeos, imaginando lo bien que podría irnos si viviéramos como los supuestos amerindios acaba aplicándose a los

americanos, no imaginarios sino reales, en nombre de los ideales de un europeo que quiere ayudar a los indios con la utopía de More.

El destino de las grandes ideas utópicas (y en general alternativas) de la humanidad, al menos en el marco de nuestra cultura, parece ser casi siempre éste: hacerse templo, institución, realidad político-social en el otro lugar, en un lugar frente al cual, o en relación polémica con el cual, fueron pensadas. Ya en la antigüedad pasó algo así con la utopía de Moisés y con la utopía de Jesús de Nazaret: para cuajar tuvieron que atravesar el desierto o migrar al centro del Imperio. Esto es lo que la utopía comparte con la profecía. Y está por estudiar por qué también de las utopías modernas, como de los profetas, puede decirse con verdad que no triunfan en su tierra de nacimiento. Seguramente el estudio detallado de la emigración triunfal de las utopías y de las grandes ideas alternativas en la historia moderna sería una buena herramienta metodológica para hacernos ahora una composición de lugar sobre las utopías en este final de siglo. Pues si la utopía de Moro transmigró a Michoacán mientras el propio Moro pagaba con su vida la audacia de su espíritu crítico, la utopía ilustrada, que nació fijándose en el parlamentarismo inglés, transmigró a la Francia revolucionaria y la utopía liberal-cartista, que nació en el hogar clásico del capitalismo, transmigró a la Alemania prusiana de Bismarck donde se establece por primera vez algo así como cierta seguridad social, mientras que la utopía socialista revolucionaria, que nació para Inglaterra, Alemania y Francia, transmigró a la atrasada Rusia para pasar desde ella a Asia, a América Latina, a África donde apenas había todavía obreros industriales.

- III -

Después de la revolución francesa algunos de los críticos del sistema industrial imaginaron mundos y sociedades alternativos muy estimulantes. La imaginación utópica se hizo entonces declaradamente socialista. Y de todos los utopistas de esa época el más imaginativo y fantasioso fue Charles Fourier.

Fourier se imaginaba un mundo en el que no sólo las relaciones sociales serían mejores, sino en el que, además, las relaciones entre varones y mujeres habrían de ser igualitarias; el entorno natural, reinventado a la medida del ser humano; y el ser humano mismo, anatómicamente transformado. En ese mundo, el Polo Norte tendría una corona, algo así como un segundo sol, que procuraría al Norte el calor del Mediterráneo. Aquella corona perfumaría, calentaría e iluminaría, y desde ella se desprendería un fluido que iba a desalar el mar y a transformarlo en limonada. Fourier mantenía que el eje de la Tierra está mal situado y que había que desplazarlo para que en los mares aumentaran hasta límites impensables los arenques, las merluzas y las ostras, al tiempo que se lograba la desaparición de los monstruos marinos que históricamente han atormentado a los pescadores. En lugar de estos monstruos el desplazamiento del eje de la Tierra generaría un anti-tiburón y una anti-ballena, seres amables y paradisiacos que habrían de remolcar a los barcos en los días de calma chicha.

Y, ya en tierra firme, Fourier imaginaba la aparición de un portador elástico y polifacético, una especie de anti-león, a cuya grupa un jinete humano que saliera por la mañana de Calais, podría tomar su desayuno en París, pasar el mediodía en Lyon y la noche en Marsella. Y aún más: en ese mundo del futuro, sin clases y con comunidad de bienes, se habría producido una interesante mutación antropológica, gracias a

la cual el ser humano desarrollaría un nuevo órgano (al final de un nuevo rabo sensible) con el que podría captar los fluidos etéricos y entrar en relación con los habitantes de otras estrellas mientras los planetas se emparejaban.

Como Fourier, además de tener una imaginación desbocada, era un utopista práctico y con sentido del humor, solía terminar sus invenciones con una consideración muy razonable: hay que convencer a las gentes de que todo esto (sociedad igualitaria y armonía pasional del nuevo mundo) es para mañana, y no para pasado mañana, porque si se predica que tales cosas son para un futuro demasiado lejano, entonces quienes tienen que moverse para conseguirlo no se moverán.

Un espíritu trágico verá en esta fantasía futurista locura y nada más. Pero un socialista que a pesar de las derrotas haya conservado el sentido del humor amará siempre a Fourier: por su imaginación; por haber sido el primero que quiso un socialismo con igualdad de géneros; y por sus excelentes bromas sobre la falta de sensibilidad de los filósofos para estas cosas. Todo eso contribuyó a revalorizar en su época el término utopía. Sólo que Fourier dijo siempre que lo suyo era científico y que él combatía abiertamente contra los engaños y las majaderías de las "ciencias inciertas" (por supuesto, las de los otros).

Por ahí le cogieron sus críticos. Estos valoraron su crítica social y su imaginación creadora, pero negaron que su anticipación de la sociedad socialista valiera algo más que una ensoñación bienintencionada. Por un tiempo, mientras se iban formando en Europa y en América falansterios fourieristas, la utopía social se demedió, como el vizconde de Italo Calvino: su lado bueno pasó a ser la crítica social de lo existente; su lado malo, soñar en lo que no se puede soñar cuando todavía no hay condiciones para que el sueño se haga realidad.

El término "utopía" adquirió un significado predominantemente negativo después de las revoluciones de 1848. Es entonces cuando una parte de los defensores de la idea de construir una sociedad libre y de iguales deja de considerar esta tarea como un mero sueño de los de abajo, es decir, de los trabajadores asalariados, y la entiende ya como algo realmente realizable. A partir de ese momento también los amigos intelectuales de los de abajo cambiaron de registro al hablar de utopía.

Al ser llamados habitualmente "utópicos" o utopistas por los empresarios y por los amos del mundo, los representantes de los trabajadores asalariados y los intelectuales próximos a ellos reaccionaron de dos maneras, muy comprensibles ambas.

Unos reaccionaron contestando a la acusación de "utópicos" que "a mucha honra" y recuperando, por tanto, la significación positivo-combativa-resistencia! del término "utopía". Es el caso, por ejemplo, de nuestro Fernando Garrido. Quienes adoptaban este punto de vista se sentían seguidores de Fourier, de Cabet, de Owen, de gentes, en suma, que en la primera mitad del siglo XIX habían intentado poner en práctica el Ideal a través de falansterios, asociaciones industriales cooperativas o comunidades autónomas separadas.

Así pues, una parte de los de abajo, insatisfechos con las relaciones sociales existentes, han seguido identificando sin problemas la Utopía con el Ideal, con la idea de una sociedad libre, desalienada, sin explotadores ni explotados.

Pero otros prefirieron negar que, en su aspiración a la sociedad de iguales, ellos fueran utópicos en el sentido literal de la palabra. En esta negación había dos propósitos. En primer lugar, oponerse a la idea de que el capitalismo existente fuera

el modelo de sociedad científicamente realizable porque realizado, afirmación que se seguía inmediatamente de la identificación de la sociedad socialista con la utopía. El segundo propósito era diferenciarse también de los anteriores partidarios históricos del socialismo como Fourier, Cabet y Owen, cuyos idearios hacia 1848 habían fracasado ya o de cuya eficacia podía dudarse seriamente. Este otro punto de vista, que fue el de Marx y Engels, apreciaba el valor histórico de la utopía, el pensamiento utópico de sus antecesores, pero creía llegado el momento de fundamentar científicamente el ideario mostrando de manera racional, y en la práctica, que la sociedad alternativa, la sociedad libre y de iguales, no sólo era realizable sino necesaria y hasta inevitable.

De ahí surgió la idea de hacer del socialismo una ciencia, de elevar el socialismo desde la utopía a la ciencia. Esto quería decir: hacer de la pasión de los de abajo una pasión razonada, apta para que tome cuerpo en otra sociedad, en una sociedad sin clases, sin explotación, sin alienación.

Quienes así pensaban mantuvieron la perspectiva de una sociedad socialista (o comunista o anárquica). Pero, a diferencia de sus antecesores, precisaron que la sociedad libre y de iguales no tenía que derivarse de ensoñaciones más o menos imaginativas sobre el futuro, sino del análisis científico de las contradicciones de la sociedad existente, es decir, de la sociedad capitalista. En comparación con las anticipaciones anteriores, el ideal no cambió sustancialmente; lo que cambió fue la forma de considerar la realización del ideal y, en función de esto, se perfiló mejor el tipo de sociedad a la que había que aspirar.

¿Cómo sería ésta?

Una sociedad en la que regirían: la asociación entre iguales,

en lugar de la competición entre desiguales; el usufructo colectivo de los medios de producción; la distribución de los productos de acuerdo con las necesidades de las poblaciones objetivamente calculadas por la administración pública; la comunidad de bienes en su acepción moderna, esto es, la colectivización de los principales medios de producción; la educación politécnica de los jóvenes y la combinación del trabajo manual y del trabajo intelectual (para así fomentar, por una parte, la capacidad de asimilación rápida de los sistemas de producción y potenciar, por otra, el cultivo de la sensibilidad literaria y artística, o sea, la posibilidad de que los individuos emplearan sus facultades desarrollándose universalmente).

En esa sociedad se habría reducido drásticamente la jornada de trabajo, con lo que se suponía que quedaría parcialmente superado el tipo de alienación que es característico del trabajo asalariado. En esa sociedad habría desaparecido la propiedad privada de los medios de producción y, consiguientemente, el tipo de competición entre los hombres y grupos sociales que es típico de la sociedad mercantil basada en la lógica del beneficio y del intercambio desigual. En esa sociedad se habrían acabado las crisis comerciales que periódicamente amenazaban (con sus hambrunas) a las gentes, y se habría terminado con esa plaga que es la especulación movida por los intermediarios y generadora del parasitismo social. En esa sociedad se habría simplificado drásticamente el aparato administrativo y judicial, se habrían disuelto los ejércitos permanentes y se habría abolido el estado (o por lo menos se habría puesto tal bozal al monstruo que éste se iría extinguiendo como las antiguas bestias antidiluvianas).

De acuerdo con los idearios socialistas de la segunda mitad del siglo XIX todo esto traería como consecuencia el fin de la división de la sociedad en clases, el fin de la división social

fija del trabajo, la transformación drástica de la familia tradicional y la promoción de un cambio radical en las relaciones entre los sexos. En la ciudad libre, en la sociedad socialista racional y regulada, imperaría la igualdad sexual, y con ella acabaría la discriminación secular entre los géneros. Los seres humanos de esta sociedad iban a escribir, finalmente, en sus banderas: "A cada cual según sus necesidades; de cada cual según sus posibilidades". El eje de la Tierra seguiría siendo el mismo, pero el mundo iba a cambiar de base (social).

En aquel tiempo, a todo esto algunos no lo llamaron ya Utopía o Ideal. Lo llamaron Socialismo Científico. Tal vez porque sospechaban que la Ciencia entre los hombres mueve montañas, de la misma manera que Fourier había sospechado que una Utopía, por hermosa que fuera, si había de ser para el Día de San Jamás, no suscitaría las ilusiones necesarias entre sus contemporáneos.

En todo utopista de verdad hay un fantasioso con un fondo razonable. En todo socialista científico, un utopista tocado en el ala por esa otra gracia que es la fe en la ciencia.

- IV -

El estudio detallado de la historia de las ideas es como el cajón de las sorpresas. Estamos tan acostumbrados a que nos cuenten su historia los vencedores de la Historia que pocas muy veces nos damos cuenta de que de las historias de la historia la más interesante es aquella que un día se contó y luego se perdió para la mayoría, que son los perdedores de la Historia. Esto lo intuyó muy bien Walter Benjamín en sus tesis sobre el concepto de historia, redactadas —y no es casualidad— en un momento malo para todos aquellos, socialistas y

comunistas, que pensaban que desde el siglo XIX venían navegando a favor de la corriente.

La sugerencia principal de esta reconsideración benjaminiana de la historia es que no hay corriente. O, por mejor decir, que si alguna corriente hubiera, ésta es subterránea y sólo la descubriremos investigando sobre los cabos sueltos del ovillo, sobre las ideas y actuaciones que en el momento en que se propusieron no fueron suficientemente comprendidas.

La cosa viene a cuento también a propósito de utopía y socialismo. La historia, tan hermosa como aquella que une a Tomás Moro y Vasco de Quiroga, la ha contado uno de los historiadores más sensibles del siglo XX: Franco Venturi. Resulta que el primer autor que fue acusado a la vez de utópico y de socialista no era, según la caracterizaciones habituales de los libros de texto que luego se escribieron, ni utópico ni socialista. Se llamaba Cesare Beccaria y escribió un libro, de gran repercusión en su época, titulado *De los delitos y las penas*. El libro se publicó en 1764. Por entonces, en pleno auge de lo que solemos llamar Ilustración, había ya en Europa algunas especulaciones notables en favor del ideario socialista y comunista. Como, por ejemplo, la de Morelly, quien, además de criticar "el horror y la locura de nuestro estado policíaco" y de pretender, alternativamente, una sociedad en la que los bienes estuvieran en común, aspiraba nada menos que a la abolición de la idea misma de bien y mal. Así empezaba a nacer la idea moderna social-comunista, predicando al mismo tiempo la abolición de la propiedad privada y la abolición de toda moral tradicional.

Pero Beccaria no era Morelly. Beccaria compartía con los ilustrados de su época, y sobre todo con los utilitaristas, la voluntad de crear una sociedad fundada en la razón y en el cálculo, haciendo a un lado oscurantismos y prejuicios here-

dados del pasado. Sólo que él se planteó un asunto sobre el que muy pocos habían reflexionado por entonces: el del derecho de la sociedad a castigar los delitos. Beccaria distinguió radicalmente entre pecado y delito, entre crimen y culpa. A diferencia de los primeros socialistas y comunistas modernos que querían dar voz a aquellos a quienes casi nunca se escucha, a los de abajo, entendiendo por tales, trabajadores y artesanos, pobres pero honrados, Beccaria tuvo la ocurrencia de dar voz a quien por definición no puede tener ya voz: el delincuente condenado. Y esa voz clama contra la injusticia de lo que los de arriba (y a veces también los trabajadores honrados) llaman justicia.

De la misma manera que Tomás Moro hizo suya la voz de Hytlodeo sobre el buen vivir de los habitantes de *Utopía* conservando la voz propia e incluso ironizando sobre los apreciables deseos de generalizar aquel buen vivir, así también Beccaria dejó hablar al delincuente, al condenado, para poner de manifiesto la relación que hay entre la injusta justicia realmente existente y la desigualdad social. No por identificación simpatética con el delincuente, sino por sensibilidad ante los sufrimientos del condenado y porque establecer esa relación permite captar el vínculo entre las abstracciones jurídicas y los crudos hechos económicos. Con esa sensibilidad y desde ese vínculo puede uno preguntarse sobre el derecho a castigar en una sociedad injusta y desigual.

Lo más apreciable y nuevo de la argumentación de Beccaria es que ponía en el centro del discurso algo sobre lo cual los primeros utopistas socialistas habían pasado como si del fuego se tratara: la violencia contra el reo, la tortura y la pena de muerte en el derecho penal. En un dibujo que Beccaria hizo para ilustrar la tercera edición de su obra imaginaba una justicia con los rasgos de Minerva en la que se funden ley y sabi-

duría. La Justicia-Minerva aleja de sí, con gesto de espanto, las cabezas cortadas que le tiende el verdugo, mientras vuelve, en cambio, sus ojos benévolos y sonrientes hacia los instrumentos del trabajo de los hombres de la época.

A diferencia de los utópicos ilustrados que se orientaban hacia el socialismo o el comunismo, Beccaria no propuso abolir de una vez por todas la diferencia entre bien y mal establecida por las morales tradicionales. Su idea de la sociedad de libres e iguales era, por así decirlo, autocontenida. Él no creía que el día de mañana la expresión de la libertad y la igualdad tuviera que pasar por la negación del derecho, de todo derecho. Beccaria era más modesto y también más realista: sólo proponía reformar el derecho a castigar los delitos, aboliendo la pena de muerte y la tortura. Y argumentaba ambas cosas con razones de utilidad, basándose en el principio de "máxima felicidad dividida entre el mayor número". Su humanitarismo utilitarista le llevó a proponer sustituir la pena de muerte, vigente entonces en todos los estados, por trabajos forzados.

Por todo ello fue acusado de utópico y de socialista. Se da la circunstancia, interesantísima, de que este es justamente el contexto en que aparece por primera vez en una lengua europea moderna el término "socialista" (para acusar, para condenar; no para proponer). El principal acusador de Beccaria, el que le llama "socialista", fue un fraile veneciano llamado Ferdinando Facchinei, el cual, además de defender a la Inquisición y de justificar la tortura y la pena de muerte como expresiones cabales de la autoridad, contrargumentaba algo que los de arriba siempre han pensado (y que cuando han dejado de pensarlo siguen poniendo en práctica a la hora de la aplicación del derecho penal), a saber: que el delito cometido contra un general no puede ser castigado de la misma manera que el delito cometido contra un mozo de carga.

Ya esto último remite a una clave para entender por qué tampoco los ilustrados contemporáneos ni los socialistas que vivieron después de la revolución francesa apreciaron como se debía aquella "utopía socialista" de Beccaria. Porque la cuestión social pasó tan a primer plano, y se vivió con tanta intensidad, que la sensibilidad moral frente a la práctica de la tortura y la aplicación de la pena de muerte se consideró mero reformismo. O, en el mejor de los casos, como algo que llegaría por sí solo, como caído del cielo etéreo del socialismo, cuando hubiera sido abolida la propiedad privada y el derecho penal mismo. Mientras haya clases, mientras exista la opulencia miserable, mientras haya opresores y oprimidos, la abolición de la tortura y de la pena de muerte será —se dijo— humanitarismo prematuro.

O sea: mala utopía incluso para aquellos que postulaban igualmente la sociedad de libres e iguales. Pronto la guillotina se convertiría en Europa en el instrumento revolucionario por excelencia. Tanto que hasta la primera declaración de feminismo (Olimpia de Gouges) se hizo en base al hecho de que también las mujeres pasaban por la guillotina: "Si la mujer tiene derecho a subir al cadalso, también lo tiene a subir a la tribuna".

Así, Beccaria, el "utópico socialista" que no fue ni utópico ni socialista, quedó olvidado tanto por los socialistas utópicos como por los socialistas científicos. Y así se perdió, durante décadas, la posibilidad de un diálogo fructífero entre partidarios del socialismo y defensores de la abolición de la pena de muerte, un diálogo que tal vez habría ahorrado mucha sangre a la humanidad sufriente que, al decir de los socialistas, tenía que juntarse con la humanidad pensante.

En 1853, en un texto también olvidado, Carlos Marx escribió un pequeño homenaje a Beccaria: "Para defender la pena de

muerte se suele presentar ésta como un medio de corrección e intimidación. Pero la historia y la estadística prueban plenamente que desde Caín el mundo jamás se ha corregido o intimidado por el castigo. ¡Miserable sociedad ésta que no ha encontrado otro medio de defenderse que el verdugo y que proclama su propia brutalidad como una ley eterna!" .

Puestos a prolongar las viejas utopías y los cabos sueltos de la historia, he ahí un buen paso para aproximar la sensibilidad social del socialismo y del comunismo del siglo XXI a lo que nos viene enseñando, con otra sensibilidad y desde hace décadas, Amnistía Internacional. Se me ocurre que una forma de contribuir a esa aproximación es reflexionar acerca de las concomitancias del dibujo de Cesare Beccaria sobre Justicia-Minerva y del cuadro de Paul Klee, "Ángelus Novus", del que Walter Benjamin arrancó para su reconsideración del concepto de historia. Pues hay algo más que proximidad entre aquella Justicia- Minerva que mira con horror las cabezas cortadas que el verdugo le ofrece y el benjaminiano ángel de la historia que ve una catástrofe única, que amontona a sus pies ruina sobre ruina y que reflexiona sobre ese huracán que supuestamente sopla desde el paraíso al que nosotros llamamos progreso.

Quiénes somos "nosotros" ahora no está muy claro. Lo que está claro es que todavía en estos tiempos una parte sustancial de la humanidad que se dice civilizada sigue, como dijo el otro, proclamando su propia brutalidad como ley eterna.

- V -

A finales del siglo XIX utopía era ya una palabra deshonrada. Una de esas palabras que casi nadie quiere y con las que na-

die se lleva bien. Los de arriba seguían llamando utópico, en el sentido de ilusorio, todo proyecto de emancipación de los de abajo. Utopías eran, en la lengua de los mandamases, todos los proyectos de sociedad nueva que brotaron al calor de la Primera Internacional. A ellos, a los que habían sido educados para mandar en la fábrica y en el estado, lo mismo les daba el matiz de estos proyectos. Llamaron utópico al proyecto socialista federal de los proudhonianos. Consideraron utópicas las diez medidas en que Marx y Engels resumían su proyecto de sociedad democrática en transición al socialismo. Y utopías eran, para ellos, lo mismo la dictadura del proletariado o la autogestión de los trabajadores que la sociedad sin estado. Hubo un momento, mientras crecía la Primera Internacional, en que hasta la legalidad democrática salida del sufragio restringido les pareció a los de arriba una utopía.

Por ahí, pues, nada nuevo bajo el sol.

Lo nuevo es que por entonces tampoco los que estaban con la humanidad sufriente querían tener nada que ver con la utopía. Engels hizo mucho para que esta visión cuajara entre los proletarios europeos. Dedicó hermosos piropos a las utopías del pasado (desde Moro a Fourier), dejó dicho que los tiempos en que había que limitarse a soñar despiertos habían quedado muy atrás en la Historia y anunció a los trabajadores más conscientes la buena nueva de que la ciencia venía en su ayuda para hacer realidad, y pronto, el proyecto de la emancipación. La ecuación de la nueva era pasó a ser: ciencia y proletariado. O sea: conocimiento preciso del mundo en que se vive y consciencia de los intereses de la clase social a la que se pertenece. Eso es lo que crea las condiciones de posibilidad de la revolución. Y la revolución no es una utopía, sino una necesidad derivada del análisis científico y de la voluntad de emancipación de los trabajadores. Con variantes sobre la

forma de entender la ciencia, de organizarse y de hacer la revolución, ésta ha sido la convicción de fondo de todos los que quisieron cambiar el mundo de base entre 1874 y 1917. Esto no quiere decir que no se siguieran escribiendo utopías en la acepción renacentista y humanista de la palabra. Se escribieron. Pero no bajo ese nombre. Una de las más hermosas de las que se escribieron por entonces, *News from Nowhere* [1891], del pintor, decorador, poeta, tipógrafo, editor, novelista y ensayista William Morris, juega desde su primera página con lo que ocurriría al día siguiente de la revolución. Solo que en seguida desprecia la forma de una discusión analítica entre camaradas sobre semejante asunto y prefiere la forma narrativa y dialógica del individuo que cuenta lo que ha pensado-soñado en estado de duermevela y en conversación con los hombres del futuro.

El principio de *Noticias de ninguna parte* enlaza bien con el final de la *Utopía* de Tomás Moro. Allí el humanista del siglo XVI invitaba a sus lectores a seguir pensando acerca de lo que podría ser una sociedad sin propiedad privada en la vieja Inglaterra y proponía, irónicamente, irse del braceté a tomar unas copas con el utópico Hytlodeo para dar unas cuantas vueltas más sobre la cosa.

Ahora, a finales del siglo XIX, el socialista William Morris está de vuelta del paseo. Sabe que se ha hablado mucho, con copas y sin copas, en los bares y en las asambleas, de lo que será la sociedad sin clases al día siguiente de la revolución. Sabe también que las opiniones al respecto están divididas en "corrientes" y que uno de los vicios de esa división es que nadie escucha a los demás: "Estaban reunidas allí hasta seis personas, lo que equivale a decir que tenían representación seis fracciones de la Liga, cuatro de ellas con opiniones anarquistas avanzadas, aunque diversas".

Así que William Morris empieza su utopía con una ironía tan bondadosa como aquella con la que acababa More: aunque no hablan todos al mismo tiempo, como suele hacer la gente de la buena sociedad cuando trata de sus intereses, los camaradas no se escuchan porque cada individuo es ya una fracción. En situaciones así, "mejor soñar, mientras tanto", que decía Hölderlin, el poeta que Marx no llegó a leer. Y eso es justamente lo que hará la fracción de a uno que es el protagonista de las Noticias de ninguna parte: levantarse, huir de los humos materiales y espirituales y soñar en duermevela lo que podría ser la ciudad de Londres y sus alrededores no mucho después del año 2002.

Noticias de ninguna parte es ante todo un canto al trabajo agradable en la sociedad socialista del futuro. No mucho después del año 2002 el trabajo se ha hecho divertido. El trabajo ha cambiado de sentido. Las gentes faenan juntas y se forman en laboratorios reunidos en los que se cultivan las artesanías. Hombres y mujeres trabajan al aire libre y complementan el estudio con la práctica de los oficios manuales y el cultivo de los talentos artísticos. Ya no se produce por producir. Ya no se produce lo superfluo, sino las cosas necesarias y precisas para las gentes. La humanidad se ha librado de ese monstruo voraz que fue la "producción barata" engendrada por el mercado universal. Se usan máquinas muy perfeccionadas que sustituyen el trabajo enojoso y los trabajos más desagradables y penosos se abandonan por consenso renunciando a los objetos que con ellos podrían producirse. El trabajo se ha hecho tan agradable que todo el mundo lo busca y el único temor que existe en la sociedad es que un día, por abundancia de riqueza, llegue a faltar el trabajo.

Poco después del 2002 se vive en la sociedad de la abundancia. La pobreza ha desaparecido, de modo que ni siquiera se

necesitan los antiguos falansterios fourieristas porque éstos eran sólo refugio contra la indigencia. Los edificios en que viven las gentes se distinguen por su variedad en función de las costumbres. Cada cual tiene su casa pero ninguna puerta está cerrada a las personas de buen carácter que se avienen a vivir con los demás como compañeros. Se ha solucionado el viejo problema de la vivienda. En algunos casos actuando drásticamente. Por ejemplo, la parte oriental de Londres, donde los habitáculos eran más bien lugares de tortura para hombres y mujeres, ha sido derruida. Allí el día primero de mayo celebran una fiesta de nuevo cuño para conmemorar la destrucción de la miseria. Mientras se construían casas mejores, los pobres y desempleados ocuparon los edificios de la City e hicieron de ellas sus habitaciones. Se acabó la centralización urbanística y se acabó la especulación con el suelo porque se renunció a la pretensión de ser el gran mercado del mundo. La vieja Manchester de los suburbios, de la que hablaba Engels, ya no existe y la capital ha dejado de ser "aquel desierto de cal y ladrillo que se llamaba Londres". En cambio, en las ciudades pequeñas se ha demolido poco y se ha edificado mucho: sus arrabales han ido a confundirse con la campiña. Y Oxford, sede un día del saber, ha vuelto a sus mejores tradiciones, porque el arte y la ciencia han sucedido a la cultura comercial del pasado.

No mucho después del año 2002 las mujeres son iguales a los hombres. Van vestidas como mujeres, combinando el traje clásico y el del siglo XIV, y no tapizadas cual butacas. Los niños son tratados bondadosamente, viven en contacto con la naturaleza, conocen los oficios elementales, hablan varias lenguas y se relacionan continuamente con sus vecinos de ultramar, realizan estudios encaminados al perfeccionamiento de los productos mecánicos y a la investigación de las rela-

ciones de causa a efecto. Pero ya no van a la escuela porque no hay sistema escolar. La cultura no es un privilegio: se encuentra al alcance de cuantos quieren buscarla.

No mucho después del 2002 la edad media de las personas está por encima de los setenta años y algunas llegan a cumplir los ciento cincuenta. Se han suprimido los tribunales que se ocupaban de los divorcios porque las demandas siempre se planteaban por cuestiones relacionadas con la propiedad y en la nueva sociedad no hay discusiones sobre la propiedades. Los sentimientos han cambiado. Ahora la gente tiende a creer que lo bueno es no quejarse y ha llegado a considerar un delito exagerar el sentimentalismo porque eso aumenta la sensación de dolor de los seres humanos. Éstos han dejado de ser mercantilistas en los asuntos del amor y está mal visto hacerse pasar por locos. Ya no hay convenciones a partir de las cuales juzgar y martirizar a las gentes.

Se ha dado la importancia que merece a la educación de los sentimientos y esta educación no queda limitada, como antaño, a las gentes particularmente refinadas. Con eso se han acabado incluso las viejas discusiones sobre el movimiento en favor de la emancipación de la mujer. Las mujeres hacen lo que mejor les parece y, ¡ay!, los varones ni siquiera tienen celos porque no se ofenden ya de la libertad de las mujeres. El cuidado de los otros ha dejado de ser una ocupación secundaria y la preparación de los alimentos cotidianos se ha convertido en un asunto de emulación entre hombres y mujeres. Hasta las cargas artificiales derivadas de la maternidad han desaparecido.

El viejo palacio del Parlamento londinense ha cambiado de función. Algunos extremistas, conscientes de que en el pasado aquel palacio había sido un foco de corrupción, quisieron derruirlo. Pero se impuso la razón atemperada: la mayoría

prefirió conservarlo como almacén de abonos, entre otras cosas por la comodidad que suponía el que el edificio estuviera ubicado a la orilla del río. Al fin y al cabo los hombres de después del 2002 saben que la mierda no es la peor especie de corrupción porque de ella puede nacer la fertilidad. Pero eso sí: el Parlamento ya no es la sede de la representación porque el pueblo entero es el Parlamento. Se han suprimido las antiguas leyes de propiedad y, gracias a eso, ya no hay gobierno en el sentido que en otros tiempos se daba a esta palabra. Tampoco hay ley penal en la acepción tradicional porque ya no se producen los actos de violencia derivados del supuesto derecho de propiedad de los varones sobre las mujeres y los niños. La tiranía de la familia ha sido sustituida por la recíproca simpatía y el mutuo afecto.

Después del 2002 ya no hay política en la acepción decimonónica de la palabra. La política no es cuestión simplemente porque no hace falta. Tampoco hay ya disputas entre naciones porque éstas han concluido al superarse la desigualdad entre los hombres. Habrá quien piense que eso lleva a la monotonía y al uniformismo. Pero no: la variedad de los pueblos es ahora mucho mayor que la que hubo en otros tiempos, justamente porque se respeta la diversidad de lenguas y culturas. Lo que ha dejado de existir son las diferencias de opinión cristalizadas en partidos políticos permanentes y siempre hostiles entre ellos. Ahora las divergencias vienen sólo de las distintas formas de ver la cosa pública y estas diferencias no dividen a los hombres de modo permanente. En la nueva sociedad de hombres libres e iguales las mayorías son lo que aparentan; la mayoría aparente es la verdadera mayoría y las cuestiones disputadas se resuelven en asambleas que se celebran en el municipio, en el barrio, en la parroquia, en el distrito. Cuando hay discusión se da tiempo a los que debaten para pensar los

argumentos de la otra parte y, éstos, los argumentos, se publicitan y se imprimen para que todo el pueblo tenga conocimiento exacto de lo que se está tratando. La cosa se asemeja mucho a lo que algunos llaman democracia participativa, pero los hombres de después del 2002 lo llaman comunismo.

Poco después del 2002 sigue habiendo violencia, claro está, porque somos parte de la especie de Caín. Y a veces hay todavía homicidios. Pero son, violencia y homicidios, cosas derivadas de la ira. Ha quedado atrás la idea de que la sociedad tiene la obligación de vengar al muerto agravando así la situación del violento y del homicida supervivientes. Después del 2002 se vive entre amigos y no hay necesidad de vigilar y castigar. La violencia reincidente no existe ya porque, en una sociedad donde no hay ningún castigo que evitar ni ninguna ley que vencer, el remordimiento es algo que sigue naturalmente a la transgresión. Por todo eso han quedado abolidas la pena de muerte y las torturas. Las cárceles han sido suprimidas. En una sociedad de iguales nadie querría ser carcelero ni verdugo. Los seres humanos han pasado a considerar lo que un día se llamó delito como una especie de espasmo nervioso. Y consideran que con eso nada tiene que ver el código penal. Así que sólo hay reglas para regular y controlar mercados. Y estas reglas varían, además, según las necesidades y son dadas para el uso general. Pero ya no se llaman leyes porque la sociedad no tomó providencia alguna para imponerlas. Las reglas se han hecho consuetudinarias.

Mirando retrospectivamente, desde no mucho después del 2002, William Morris dejó escrita una página antológica sobre los orígenes de la mundialización capitalista, eso que ahora se llama globalización:

"Cuando el mercado universal civilizado quería un país que hasta entonces había escapado de sus garras pronto encontra-

ba un pretexto, por menor que fuese, para lanzarse sobre él. Por ejemplo, la abolición de una esclavitud diferente de la esclavitud comercial. O, por ejemplo, la introducción de una religión en la que no creían ni sus mismos patrocinadores. O por ejemplo, la liberación de algún malvado o de algún loco homicida al que sus propias tropelías le habían ocasionado problemas entre los indígenas del país llamado bárbaro. Todo en suma era bueno para lograr el objetivo de captar mercados. Y una vez encontrado el pretexto, se buscaba un aventurero bien osado, y a ser posible ignorante, sin sentimientos y sin principios, cosa fácil de encontrar en los tiempos aquellos de la competencia; luego se le compraba y se le enviaba a fundar un mercado. Y así se rompían las tradiciones del país ahora subyugado y se destruía la felicidad y el bienestar de sus habitantes, a los cuales se les obligaba a recibir productos que hasta entonces no habían necesitado, apoderándose, a cambio, de sus productos naturales. De este modo los dueños del mercado universal creaban en aquel pueblo nuevas necesidades, para pagar las cuales aquellos desventurados habían de someterse a la nueva esclavitud de un duro trabajo, pues ese era el único modo de poder adquirir los inútiles objetos de la civilización".

Claro es que para pasar desde el mundo-mercado, desde el vigilar y castigar y desde el producir por producir en la desigualdad hasta aquella sociedad comunista de libres e iguales, los hombres y mujeres de no mucho después del 2002 tuvieron que hacer algo. A ese algo lo llamaron revolución. William Morris, que no era ruso, ni asiático, ni africano, ni latinoamericano, sino pintor, decorador, poeta, tipógrafo, editor, novelista y ensayista en la civilizada Inglaterra, imaginó aquello de la revolución como una especie de acción combinada entre huelga general obrera, la acción de masas en la

Plaza de Trafalgar y la guerra civil. Y describió esta revolución con pelos y señales. Ahí se ve el cambio de los tiempos: mientras que a principios de siglo Fourier se demoraba en el detalle de lo que habría de ser el nuevo mundo al acabar el siglo William Morris reserva el detalle para describir el cómo llegar a él.

Desde entonces, y por mucho tiempo, ni siquiera el pensamiento utópico que nace entre la ensoñación y la duermevela ha podido dejar de enfrentarse con su otra cara: el serio, difícil, tremendo pero insoslayable asunto de las revoluciones.

Hay quien dirá que en el detalle siempre pifian las utopías y que aquí se equivocó el gran William Morris. Pues en el año 2002 Londres no sabe nada de revoluciones; ha olvidado hasta la palabra. Y, sin embargo, también en esto habría que precisar. Lo que todavía impresiona cuando se lee *News from Nowhere* no son las fechas en que se sitúa la buena nueva sino precisamente el que el detalle acerca de cómo se iba a producir el cambio, o sea, sobre la revolución, se asemeje tanto a lo que de verdad ocurrió en 1917. Lejos de la Plaza de Trafalgar, desde luego.



SOBRE LA UTOPIA SOCIALISTA

- I -

EL término utopía surge en la época moderna, con Thomas More, en una acepción que yo llamaría irónico-positiva, muy característica, por lo demás, del espíritu y del ambiente erasmista de la Europa culta de las primeras décadas del siglo XVI (de antes de que se impusiera la barbarie que criticó Luis Vives a propósito del asesinato legal del propio More en Inglaterra y de las persecuciones contra los iluministas en España). Mantendré aquí que al final de la modernidad europea, como en sus comienzos, la intención irónico-positiva es clave para seguir hablando de utopía socialista en serio. En lo que sigue querría argumentar esta idea para defender al mismo tiempo que, contra lo que se dice hoy recurrentemente, la utopía socialista no ha muerto.

El moderno concepto de utopía ha nacido de la combinación de tres factores: 1^ü La crítica moral del capitalismo incipiente (esto es, la crítica de la mercantilización y privatización, en las *e/iclosures*, de lo que fue común, de las tierras comunales); 2[']- El propósito de dar nueva forma, una forma moderna alternativa, al comunitarismo municipalista tradicional, a la reivindicación de la propiedad comunal; 3^{L*} Una vaga atracción por la forma de vida existente en el nuevo mundo recién descubierto, donde se suponía que se mantiene la propiedad comunitaria y las buenas costumbres anteriores a la mercantilización y privatización de las tierras comunales y a cuyos pobladores se atribuían hábitos que el autor de *Utopía* y, en

general, los erasmistas querrían ver implantados también en las sociedades del viejo mundo (en Inglaterra, en los Países Bajos, en la Península Ibérica, en las ciudades de la Península itálica).

Hay ya en el nacimiento de la utopía moderna algunos rasgos que se han conservado a lo largo de los siglos y que se encuentran también en la teorización del Principio Esperanza por Bloch en los años sesenta de este siglo. Éstos son: el recuerdo (más o menos añorante o melancólico) de la comunidad que hubo; la crítica abierta a la injusticia y la desigualdad que hay en el presente; y la atracción por la novedad que apunta en lo recién descubierto o en lo recién inventado, precisamente en la medida en que este apuntar de lo nuevo enlaza con el (casi siempre idealizado, todo hay que decirlo) buen tiempo pasado.

Por grandes que sean las diferencias entre la utopía de More, la propuesta falansteriana de Fourier, el proyecto socialista de Marx y, por ejemplo, las «noticias de ninguna parte» de William Morris”(para cubrir un arco de tiempo que nos lleva hasta finales del siglo XIX), en todos estos casos encontramos una misma idea de la dialéctica histórica, según la cual la crítica de lo existente hace enlazar el recuerdo del buen tiempo pasado con la armonía, la justicia y la igualdad que se desean para el futuro. La idea marxiana de la superación (con resto) de lo que hay incluye también la recuperación y elevación del comunitarismo primitivo que hubo a un plano superior. Muy probablemente esta dialéctica tiene que verse como la secularización, a través de Hegel, de una idea ya popular, generalmente compartida por la cultura greco-romana y la cultura cristiana.

El carácter teórico-crítico de la primera utopía moderna quedaba de relieve en la última página de la obra de Thomas Mo-

re cuando, al terminar de hablar Rafael Hytlodeo, el narrador, o sea, el propio More, al que le han parecido absurdas algunas de las costumbres y principios que rigen en Utopía. se lleva del bracete a cenar al antagonista «elogiando las instituciones de los utópicos» y dejando para mejor ocasión la reflexión en profundidad sobre el detalle de aquellos problemas. La distancia irónica del narrador es también, en parte, la distancia del hombre moderno ante las propias utopías: «Mientras tanto, y aunque yo no pueda asentir a todo lo que expuso Rafael Hytlodeo. aunque él sea hombre de una extraordinaria erudición, y gran conocedor de la naturaleza humana, confesaré con sinceridad que en la república de Utopía hay muchas cosas que deseo, más que confío, ver en nuestras ciudades».

La distancia irónica respecto de la utopía en nuestro mundo no es sólo conciencia de la dificultad de su realización en ese topos concreto que es nuestra sociedad (europea) sino también, probablemente, sospecha racional, fundada, de que a veces lo mejor es enemigo de lo bueno. A diferencia de los otros, este rasgo de la primera utopía renacentista, la ironía distanciada respecto de sí misma, aquel «vamos a tomar algo mientras tanto que ya seguiremos discutiendo la cosa en profundidad mañana», se fue perdiendo con el tiempo para ser sustituido, salvo en casos muy excepcionales, por el espíritu de la tragedia, por el pesimismo trágico. Conociendo la historia europea que se extiende desde la muerte de More a través de las guerras de religión, de las guerras entre clases y de las guerras coloniales, es comprensible que esto haya sido así.

Para las personas sensibles del siglo XXI tal vez lo más interesante de esta primera utopía moderna es que habiendo nacido a partir de las vagas noticias que More y Erasmo tenían de América a través de los relatos de Vespucci sólo tardaría unas pocas décadas en convertirse, con Vasco de Qui-

roga, en un proyecto social realizable precisamente en México. Pues ya esto es muy significativo de la naturaleza y del destino de las utopías: un autor inventa un no-lugar donde se vive como nos gustaría que se viviese en nuestras sociedades, y lo hace partiendo de una combinación entre invención y tratamiento *ad hoc* de vaporosas noticias sobre un mundo aún casi desconocido: para ello sitúa la acción en un no-lugar del que sugiere que es en realidad algún lugar de América y logra calar en la sensibilidad de los contemporáneos europeos. Tanto que un par de décadas después un partidario español de la utopía de More puede proponerse realizarla tal cual en un lugar real, Michoacán, que, en cierto modo, podría corresponder al no-lugar imaginado por More, pero ya con un conocimiento detallado de lo que son los hábitos y costumbres de aquellas gentes. La paradoja, notable, es que el cuento moral de More, que había sido escrito para nosotros, los europeos, imaginando lo bien que podría irnos si viviéramos como los supuestos amerindios acaba aplicándose a los americanos, no imaginarios sino reales, en nombre de los ideales de un europeo que quiere ayudar a los indios con la utopía de More.

Desde esta constatación se puede pasar a una generalización que espero no resulte demasiado intempestiva. El destino de las grandes ideas utópicas (y en general alternativas) de la humanidad, al menos en el marco de nuestra cultura, parece ser casi siempre éste: hacerse templo, institución, realidad político-social en el otro lugar, en un lugar frente al cual, o en relación polémica con el cual, fueron pensadas. Ya en la antigüedad pasó algo así con la utopía de Moisés y con la utopía de Jesús de Nazaret: para cuajar tuvieron que atravesar el desierto o migrar al centro del Imperio. Esto es lo que la utopía comparte con la profecía.

Está por estudiar por qué también de las utopías modernas, como de los profetas, puede decirse con verdad que no triunfan en su tierra de nacimiento. Seguramente el estudio detallado de la emigración triunfal de las utopías y de las grandes ideas alternativas en la historia moderna sería una buena herramienta metodológica para hacernos ahora una composición de lugar sobre las utopías en este final de siglo. Pues si la utopía de More transmigró a Michoacán mientras el propio More pagaba con su vida la audacia de su espíritu crítico, la utopía ilustrada, que nació fijándose en el parlamentarismo inglés, transmigró a la Francia revolucionaria y la utopía liberal-cartista, que nació en el hogar clásico del capitalismo, transmigró a la Alemania prusiana de Bismarck donde se establece por primera vez algo así como cierta seguridad social, mientras que la utopía socialista revolucionaria, que nació para Inglaterra, Alemania y Francia, transmigró a la atrasada Rusia para pasar desde ella a Asia, a América Latina y a África donde apenas había todavía obreros industriales.

- II -

En la época moderna la utopía ha sido siempre el horizonte social que se aleja a medida que damos pasos hacia él. Tal vez sea inalcanzable, como la raya del horizonte, pero se avanza socialmente mirándola, imaginándola. Cuando nos acercamos a ella no la reconocemos. Pero en la ausencia del reconocimiento está el origen de las nuevas utopías. Aquel *casi* que separa la invención de More de las realizaciones de Vasco de Quiroga en los pueblos-hospitales de México es su esencia desde los comienzos de la modernidad.

Para los de abajo, para las pobres gentes humilladas, ofendidas y excluidas de la Historia, la utopía socialista ha funcio-

nado siempre como un ideal, como una idea reguladora que guía los pasos hacia un horizonte mejor. Lo característico de los idearios socialistas que enlazan con el espíritu de la utopía inaugurado por More ha sido ir a la raíz de las desigualdades sociales. De ahí su pretensión: cambiar las relaciones sociales de producción, el signo social del mandar, para que con ello, desde la igualdad social, puedan cambiar las costumbres y los hábitos de las gentes en su vida cotidiana.

Para los de arriba, en cambio, ese horizonte social es, por principio, un sueño irrealizable. Su horizonte ha sido siempre lo establecido, lo que hay, lo dado socialmente. Por eso, desde el siglo XVIII, los poderosos, los que mandan en el mundo, vienen llamando reiteradamente «utopía», en la acepción de «peligroso sueño de imposible realización», a toda propuesta alternativa en un sentido socialista. Esto no quiere decir que las clases o personas que han detentado y detentan el poder bajo la forma capitalista de producir, consumir y vivir se hayan opuesto sistemáticamente a todo cambio, ni que hayan sido conservadoras en todo. No es eso. Lo característico de los distintos poderes hegemónicos que se han sucedido en el mundo moderno ha sido considerar que los hábitos y costumbres de las gentes en su vida cotidiana pueden cambiar, sí, pero sin tocar el signo social de la dominación. De ahí que el Poder tienda a llamar «revoluciones» a las evoluciones culturales graduales o a las modas y «utopía» a las transformaciones sociales radicales. El principio básico de las clases dirigentes a lo largo de dos siglos ha sido este: que cambie todo menos las relaciones sociales de producción; la condición *sine qua non* es conservar el derecho de propiedad sobre el que se basa el privilegio del mandar, el cual incluye, naturalmente, el vigilar y castigar a los otros.

Ya es todo un síntoma el que el primer autor que fue acusado

a la vez de utópico y de socialista no fuera, según las caracterizaciones habituales de los libros de texto que luego se escribieron, ni utópico ni socialista. El acusado se llamaba Cesare Beccaria y escribió un libro, de gran repercusión en su época, titulado *De los delitos y las penas*. El libro se publicó en 1764. Beccaria compartía con los ilustrados de su época, y sobre todo con los utilitaristas, la voluntad de crear una sociedad fundada en la razón y en el cálculo, haciendo a un lado oscurantismos y prejuicios heredados del pasado. Sólo que él se planteó un asunto sobre el que muy pocos habían reflexionado por entonces: el del derecho de la sociedad a castigar los delitos. Beccaria distinguió radicalmente entre pecado y delito, entre crimen y culpa. Beccaria tuvo la ocurrencia de dar voz a quien por definición no puede tener ya voz: el delincuente condenado. Y esa voz clamaba, y sigue clamando, contra la injusticia de lo que los de arriba (y a veces también los trabajadores honrados) llaman justicia.

De la misma manera que Tomás More hizo suya la voz de Hylodeo sobre el buen vivir de los habitantes de Utopía conservando la voz propia e incluso ironizando sobre los apreciables deseos de generalizar aquel buen vivir, así también Beccaria dejó hablar al delincuente, al condenado, para poner de manifiesto la relación que hay entre la *injusta Justicia* realmente existente y la desigualdad social. No por identificación simpatética con el delincuente, sino por sensibilidad ante los sufrimientos del condenado y porque establecer esa relación permite captar el vínculo entre las abstracciones jurídicas y los crudos hechos económicos. Con esa sensibilidad, y desde ese vínculo, puede uno preguntarse sobre el derecho a castigar en una sociedad injusta y desigual.

Esta otra historia, excelentemente contada por el historiador italiano Franco Venturi, nos pone en la pista de un asunto que

es fundamental a la hora de discutir sobre utopía: el uso que se hace de las grandes palabras en una sociedad dividida en clases sociales. Dar nombre a la cosa, saber nombrarla, es esencial. De ahí que una de las batallas más notables de los amigos de los sin voz en la modernidad europea, acompañando el esfuerzo de éstos por lograr una concepción del mundo autónoma, o sea, una visión del mundo desde abajo, haya sido precisamente reflexionar acerca de qué cosa era sustantiva y cuál adjetiva en la relación entre utopía y socialismo. Pues dejar la definición de las grandes palabras en manos de los que mandan equivale a aceptar su mandato. La rebelión social propiamente dicha empieza siempre con la negativa a aceptar la acepción que el poder da a las grandes palabras compartidas por los hablantes de una misma lengua. En esa batalla de las ideas, en esa batalla por el nombrar, los de abajo y los amigos de los de abajo decidieron, a lo largo del siglo XIX, que lo sustantivo era el socialismo. Y lo decidieron porque, aun admirando la intención del viejo More y de otros utópicos renacentistas, la palabra «utopía» había sido ya deshonrada demasiadas veces por los dominadores.

De este modo el término «utopía» pasó a tener un significado predominantemente negativo en nuestra cultura y en nuestras lenguas después de las revoluciones de 1848. justamente cuando una parte de los defensores de la idea de construir una sociedad de iguales, alternativa, dejó de considerar esta tarea como un mero sueño de los de abajo, como un anhelo de los trabajadores asalariados, y la entendió ya como algo realmente realizable. A partir de ese momento la acepción dominante del término, ampliamente compartida, ha sido la negativa, peyorativa. Al menos en el campo de la investigación social. Con algunos matices de interés, sin embargo. Al ser llamados habitualmente «utópicos» o utopistas por los empresarios y

por los amos del mundo, los representantes de los trabajadores asalariados y los intelectuales próximos a ellos reaccionaron de dos maneras muy comprensibles ambas.

Unos reaccionaron contestando a la acusación de «utópicos» que «a mucha honra» y recuperando, por tanto, la significación positivo-combativa-resistencial del término «utopía». Es el caso, por ejemplo, de nuestro Fernando Garrido cuando responde a los mandamases del momento. Quienes adoptaban este punto de vista se sentían seguidores de Fourier, de Cabet, de Owen, de gentes, en suma, que en la primera mitad del siglo XIX habían intentado poner en práctica el Ideal a través de falansterios, sociedades industriales cooperativas o comunidades autónomas separadas. Así pues, una parte de los de abajo, insatisfechos con las relaciones sociales existentes, han seguido identificando sin problemas la Utopía con el Ideal, con la idea de una sociedad libre, desalienada, sin explotadores ni explotados.

Pero otros prefirieron negar que, en su aspiración a la sociedad de iguales, ellos fueran utópicos en el sentido literal de la palabra. En esta negación había dos propósitos. En primer lugar, oponerse a la idea de que el capitalismo existente fuera el modelo de sociedad científicamente realizable porque realizado, afirmación que se seguía inmediatamente de la identificación de la sociedad socialista con la utopía. El segundo propósito era diferenciarse también de los anteriores partidarios históricos del socialismo, como Fourier, Cabet y Owen, cuyos idearios hacia 1848 se consideraban periclitados ya o de cuya eficacia podía dudarse seriamente. Este otro punto de vista, que fue el de Marx y Engels, apreciaba el valor histórico de la utopía, del pensamiento utópico de sus antecesores, pero creía llegado el momento de fundamentar científicamente el ideario, mostrando de manera racional, y en la práctica,

que la sociedad alternativa, la sociedad de iguales, no sólo era realizable sino necesaria y hasta inevitable. De ahí surgió la idea de hacer del socialismo una ciencia, de elevar el socialismo desde la utopía a la ciencia. Esto quería decir: hacer de la pasión de los de abajo una pasión razonada, apta para que tome cuerpo en otra sociedad, en una sociedad sin clases, sin explotación, sin alienación. Y en algún lugar de este mundo.

Durante más de un siglo la mayoría de las personas que se llamaban a sí mismas socialistas han pensado así. Pudieron disentir sobre la forma de alcanzar tal tipo de sociedad, sobre si habría que detallar más o menos el tipo de instituciones políticas derivadas de un cambio socioeconómico radical, sobre si el Parlamento es o no la forma adecuada para propiciar los cambios, sobre si la revolución rusa era o no una utopía socialista, sobre si el Estado se extinguiría o sería abolido, sobre si el socialismo es o no posible en un solo país, sobre la necesidad de mayor o menor abundancia de los recursos distribuíbles en una sociedad socialista; sobre el papel del dinero en la sociedad de iguales. Pero siempre se negaron a aceptar que principios jurídico-políticos del tipo «a cada cual según su trabajo» o «de cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades» fueran utópicos (en el sentido de imposibilidades o ensoñaciones irrealizables).

- III -

¿Qué socialismo?

Aunque ha habido, sin duda, diferencias entre socialistas, comunistas y anarquistas, todos ellos han compartido durante algo más de un siglo un ideario que se puede caracterizar a grandes rasgos como sigue.

La ciudad futura se concibe, en términos generales, como el

salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad. Este salto no puede darse en el vacío. Las palancas del mismo son, de una parte, el desarrollo de las fuerzas productivas, la riqueza material que está creando ya el sistema capitalista, y, de otra, la voluntad de cambio de los interesados, que son mayormente los proletarios, los obreros.

El socialismo, según esto, sería una sociedad de la abundancia. Pero, a diferencia de las sociedades que conocemos, donde la abundancia se halla íntimamente vinculada a la miseria de unos y el despilfarro de otros (constituyendo de hecho una plétora miserable), en la sociedad socialista la abundancia iba a ser universal. Para que tal cosa sea posible se requeriría, también en términos generales, la sustitución de la anarquía que reina en el seno de la producción por la organización consciente y planeada de la producción social. Ésta representaría la liberación de las restricciones que tradicionalmente se opusieron al mayor desarrollo de las fuerzas productivas, el florecimiento de las capacidades propiamente humanas de la especie, la acción libre, consciente y propia de la humanización. El triunfo, en una palabra, de la ayuda mutua sobre el egoísmo individualista de la sociedad mercantil.

En su ideario, el socialismo se presenta a sí mismo como un humanismo que recoge, perfila y amplía las expectativas del hombre del Renacimiento y de la razón ilustrada europeas. Filosóficamente, el socialismo quiere ser un humanismo concreto y positivo. Lo que quiere decir que aspira a la universalización de los principales valores que el Renacimiento y la Ilustración hicieron posibles sólo para unos pocos seres humanos.

La principal aspiración del ideario socialista se puede entender como una continuación del ideario de More: una sociedad que estaría basada en la comunidad de bienes. Pero la comu-

nidad de bienes se entiende ahora en su acepción más moderna, esto es, como *colectivización* de los principales medios de producción. Por colectivización de los medios de producción hay que entender, en primer lugar, apropiación social de dichos medios, usufructo colectivo de los mismos, y luego distribución justa, equitativa, de la riqueza producida, de acuerdo con las necesidades de las poblaciones. Las necesidades sociales, determinantes para saber qué se ha de producir en una sociedad así, deberían ser objetivamente calculadas por la administración pública, de manera que la producción no quede subordinada a los intereses privados.

En una sociedad de estas características habría desaparecido, obviamente, la propiedad privada de los medios de producción y, por consiguiente, el tipo de competición entre los hombres y grupos sociales que es típico de la sociedad mercantil basada en la lógica del beneficio y del intercambio desigual. Una sociedad así regulada y planificada debería estar a cubierto de las crisis comerciales que periódicamente amenazan (con sus hambrunas) a las pobres gentes. V en ella se habría acabado también con esa plaga que es la especulación comercial y financiera movida por los intermediarios y generadora de parasitismo social.

Además de planificar los recursos y los medios de producción, la sociedad socialista racionalizaría las relaciones entre las personas en la esfera de lo político. Puesto que en ella quedarían abolidas todas las diferencias de clase y se habría terminado con la división social *fija* del trabajo, se podría implantar una educación politécnica de los jóvenes, combinando trabajo manual e intelectual, para así fomentar, por una parte, la capacidad de asimilación rápida de los sistemas de producción y potenciar, por otra, el cultivo de la sensibilidad literaria y artística. Con esto se darían las condiciones de po-

sibilidad para que los individuos empleen todas sus facultades, desarrollándose omnilateralmente.

De acuerdo con los idearios socialistas del siglo XIX todo eso traería como consecuencia una reducción drástica de la jornada de trabajo, potenciaría la liberación de las manos, produciría una transformación profunda de la familia tradicional y promocionaría un cambio radical en las relaciones entre los sexos. En la ciudad libre del futuro, en la sociedad socialista racional y regulada, imperaría la igualdad sexual, y con ella tendría que acabar la discriminación secular entre los géneros. Este último aspecto de la sociedad alternativa sería acentuado de forma especial por Fourier y por Engels, que fueron, de entre los socialistas, los varones más sensibles al tema de la emancipación de las mujeres.

En la sociedad libre del futuro habría un nuevo tipo de organización de la administración. Al no haber ya clases sociales, al cesar la explotación económica y al aproximar la ciudad al campo y el campo a la ciudad, se podría simplificar el aparato administrativo y judicial, disolver los ejércitos permanentes, abolir las peores formas de trabajo, como la nueva servidumbre que crea el trabajo doméstico asalariado, y acabar con el Estado en su forma conocida.

En el socialismo la participación de los hombres y de las mujeres en la esfera pública cambiará de función. William Morris, en sus *Noticias de ninguna parte*, expresó muy bien esta aspiración: ya no habrá política en la acepción decimonónica de la palabra; habrán dejado de existir las diferencias de opinión cristalizadas en partidos políticos permanentes y siempre hostiles entre ellos; las divergencias derivarán sólo de las distintas formas de ver la cosa pública y estas diferencias no dividirán a los hombres de modo permanente; las mayorías serán lo que aparentan ser; las cuestiones disputadas se resuelve-

rán en asambleas que se celebrarán en el municipio, en el barrio, en la parroquia, en el distrito; cuando haya discusión se dará tiempo a los que debaten para pensar los argumentos de la otra parte y. éstos, los argumentos, se harán públicos y se imprimirán para que todo el pueblo tenga conocimiento preciso de lo que se está tratando. El socialismo será, en suma, una democracia participativa.

Cuando se les pidió mayor concreción, bien porque las condiciones de realización del ideal parecían próximas o porque el diálogo y la discusión entre ellos así lo requerían, los socialistas (comunistas, libertarios, anarquistas) precisaron todavía algunas cosas importantes, la mayoría de las cuales han pasado desapercibidas para los creyentes de catecismo o han sido ignoradas por los difamadores. Es cierto que aquellas gentes no amaban el detalle. Y no lo amaban, no porque despreciaran el espíritu analítico o porque pensaran que bajando al detalle iban a ser fácil presa dialéctica para el discurso de sus contradictores, sino por otra razón más sabia. Sabían que el detalle acerca del qué ha de ser la sociedad del futuro es precisamente el rasgo característico de la *mala utopía*, lo que hace propiamente utópica una prognosis social, un pensamiento razonable de lo que puede llegar a ser una sociedad de iguales. No fue el fundador del llamado socialismo científico, sino Piotr Kropotkin, quien escribió: «Es imposible legislar para el futuro. Todo lo que podemos hacer con respecto al porvenir es precisar vagamente las tendencias esenciales y despejar el camino para su mejor y más rápido desenvolvimiento». Antonio Gramsci se ha expresado a este respecto con palabras muy parecidas.

Aún así, algunos socialistas de la primera generación ya precisaron.

Precisaron, por ejemplo, al hablar de la igualdad, que el so-

cialismo no aspira a acabar con toda forma de desigualdad, sino justamente con las desigualdades derivadas de las diferencias de clase. Y lo precisaron diciendo que siempre existirá una *cierta* desigualdad en cuanto a las condiciones de vida (por motivos geográficos y por otros motivos), y que ésta podrá reducirse a un mínimo pero no eliminarse completamente.

Precisaron, por ejemplo, al hablar del trabajo, que el socialismo no aspira a superar toda división del trabajo, puesto que hay una división técnica del mismo que es condición sustantiva para la producción de riqueza, sino precisamente ese tipo de división *social* que hace que los hijos y los nietos de los trabajadores manuales sigan siendo trabajadores manuales mientras que los hijos y los nietos de los empresarios, funcionarios e intelectuales sigan disfrutando de los privilegios de sus antepasados.

Precisaron, por ejemplo, al hablar de la distribución en la futura sociedad de iguales, que el socialismo no aspira a repartir entre los trabajadores el fruto íntegro de su trabajo, porque del producto social total habrá que deducir fondos para reposición de los medios de producción consumidos, fondos para la ampliación de la producción y, entre otras cosas, un fondo de reserva contra accidentes y perturbaciones debidas a fenómenos naturales cuya cantidad no se puede calcular con criterios de justicia sino, a lo sumo, según el cálculo de probabilidades.

Precisaron, por ejemplo, al hablar del producto que habrá que destinar al consumo antes de llegar al reparto individual, que, aunque se simplifique drásticamente el aparato burocrático y aún aspirando a ello, se deben tener en cuenta los costes generales de la administración, lo que hay que dedicar a escuelas, a la sanidad y a otras necesidades sociales como las de los impedidos, inválidos e imposibilitados que en las sociedades

anteriores han ido a cargo de la beneficencia.

Precisaron, por ejemplo, cómo pagar al trabajador en una sociedad socialista cuando se ha establecido ya el control social de la producción, a saber: mediante un vale que certificaría lo que el trabajador ha aportado, deduciendo en él lo que aporta al fondo colectivo; vale con el que el trabajador individual podrá obtener de los depósitos sociales de bienes de consumo una cantidad que cuesta lo mismo que su trabajo, en el sentido de que es equivalente.

Precisaron, por ejemplo, que siendo el trabajo el criterio principal por el que ha de regirse el derecho en la sociedad socialista, la concreción de la igualdad, más allá de las abstracciones, tiene que tener en cuenta las diferencias de aptitudes, capacidades y situaciones de los ciudadanos trabajadores, por lo que habrá que introducir algún tipo de discriminación, de derecho de la desigualdad, en esta caso positiva, para favorecer a los que estén en peor situación de partida.

- IV -

No se puede hablar sobre el futuro de la utopía socialista al comenzar el siglo XXI sin dedicar unas palabras de homenaje a Ernst Bloch, a Günther Anders y a Herbert Marcuse, pues ellos han hecho mucho por aclarar un concepto deshonrado cuando el llamado «socialismo real» provocaba ya el desencanto de muchos y cuando el choque con lo que se suponía la línea del horizonte hacía pensar a otros que la conversión del ideario socialista en templo obligaba a volver a empezar.

Bloch fue un excéntrico en el movimiento socialista del siglo XX: se propuso una lectura crítica de la Biblia con los ojos configurados por el *Manifiesto Comunista*, heredó de Hegel

la convicción de que el Paraíso es una reserva natural en el que sólo pueden permanecer los animales, no los hombres, que es la especie de la *hybris*, y se atrevió a declarar que «la alianza entre revolución y cristianismo en la guerra de los campesinos, en el siglo XVI, no habría sido la última en la historia». Trastocó la orientación predominantemente cientificista del socialismo de su época y adelantó algo que, décadas después, acabaría siendo tema central en América Latina.

Para Bloch la utopía es un principio regulador de lo real, un órgano metódico para lo nuevo, parte sustancial del pensar humano, precisamente porque la utopía se basa en la atracción natural hacia lo que *no es todavía* y el auténtico pensar quiere decir ya rebasar, pasar por encima del presente, tensión hacia el futuro. Lo que da al pensamiento la capacidad para modificar la estructura objetiva de lo existente es la referencia a lo que aún no está presente. Bloch propone un tipo de saber que no es sólo contemplativo sino que quiere ser conciencia teórico-práctica: un saber anticipatorio que enlaza, desde luego, con la fantasía y con el deseo; pero un saber, este de la utopía, que cuando se hace concreto, cuando se quiere *utopía concreta*, no es sólo fantasía, anticipación imaginativa del futuro, porque el futuro no siempre es también nuevo. Ni es tampoco mera negación del presente, de lo existente, porque en este caso acabaría teniendo la función del nihilismo, de la negación aniquiladora. Bloch distinguió entre utopía abstracta y utopía concreta. A diferencia de la utopía abstracta, que se salta el momento representado por las estructuras objetivas de lo real sin establecer mediaciones entre conciencia anticipadora y proyecto, la utopía concreta se atiene a la estructura intencional de las necesidades colectivas. No trata de reconciliarse con la realidad existente pero se atiene a las nuevas necesidades humanas que apuntan en ella. Por una parte, la uto-

pía concreta de la transformación social cumple la función de un trascendente sin transcendencia; es creencia laica anticipadora de la sociedad mejor. Por otra parte, la utopía concreta ha aprendido la lección de la ciencia galileana y sabe que para contemplar los cuerpos celestes no bastan los sentidos humanos sino que se precisan telescopios adecuados.

Otra idea de Bloch que hoy nos toca decididamente es la reelaboración del concepto de esperanza como principio, en diálogo y contraposición al verdadero adversario teórico-práctico del siglo XX: el nihilismo. Bloch ha visto con mucha lucidez que la esperanza, la docta esperanza, es nada menos que la condición de posibilidad de la utopía. Y ello porque la razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin razón. Este es el punto fundamental para decidir si hemos llegado realmente a la época histórica del final de la utopía o estamos sólo en el final de una utopía y en los orígenes de otra nueva. La dificultad está en cómo superar simultáneamente la noción de esperanza como fideísmo y la noción de esperanza como confianza en los resultados de un proyecto de transformación.

O, dicho de otra manera: ¿cómo mantener la esperanza de la transformación social ante el escándalo de la desigualdad, de la injusticia y de la depredación, y qué tipo de esperanza cuando se ha probado ya dos veces el fruto del árbol del conocimiento, cuando se ha tenido que abandonar el optimismo histórico que fue característico de las utopías progresistas, deterministas, científicas, mecanicistas? La esperanza sin más —escribió Bloch— no es optimismo; el optimismo es una consecuencia indirecta, mediata, de la utopía. Está en la presencia de la misma, no en los resultados. La esperanza es mirada hacia adelante sin garantías consolatorias, se filtra en la utopía como los rayos ultravioleta, que son invisibles pero

actúan. Ya Benjamín, al final de su lectura de *Las afinidades electivas* de Goethe había escrito: «La esperanza nos ha sido dada sólo por los que no la tienen».

El discurso de Günther Anders, lúcido, crítico, insumiso y desesperado, confirma después del Holocausto, después de Hiroshima, después de Vietnam y después de Chernobyl, la previsión de Benjamín. Preguntado por Mathias Geffrath, en 1979, acerca de los motivos en que alimentare! consuelo, el valor y la esperanza después de tanto dolor, de tanta barbarie y de tanto fracaso en los llamamientos para hacer reaccionar a la gente ante la obsolescencia del ser humano, Anders contesta: «Angustia a tu prójimo como a ti mismo». Y añade: «Desconozco la esperanza por principio. Porque mi principio es: mientras haya aún la menor oportunidad de intervenir de manera útil en esta tremenda situación en que nos hemos metido hay que aprovechar. Mis mandamientos para la era atómica concluyen con un principio que dice: si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?».

Este es, probablemente, el nivel más alto de comprensión de la subjetividad necesaria que ha logrado alcanzar hasta ahora un proyecto utópico laico. Queda, desde luego, un problema. ¿Hasta qué punto esta concepción desesperanzada, pesimista, de la esperanza es sólo conciencia que los elegidos tienen de la tragedia o también verdad comunicable a los más, a aquellos otros que están en el umbral del hambre y de la miseria, que tratan de satisfacer las más elementales necesidades del ser humano? ¿Son Benjamín y Bloch y Adorno y Anders, y tantos otros, realmente contemporáneos de aquellos otros ciudadanos que han vivido y viven el hambre y el dolor desde la miseria y el analfabetismo? ¿No será precisamente un límite de la conciencia laica contemporánea esta imposibilidad de comunicar a los otros una concepción pesimista desesperan-

zada de la esperanza? La aportación de Marcuse es de otro orden y tiene mucho que ver con la discusión actual acerca de si las utopías han llegado a su fin. Mediada la década de los sesenta del siglo XX se empezó a hablar, en efecto, de fin de la utopía. Pero se hablaba entonces de ese final en un sentido muy diferente del que suele tener la expresión después de 1990. Hoy «fin de la utopía» quiere decir habitualmente «ausencia de ideas alternativas», «reconciliación con la realidad existente», «reconocimiento del fracaso de las experiencias socialistas del siglo XX», «aceptación del triunfo del nihilismo», y cosas así. En cambio, cuando Marcuse se dirigió a los estudiantes de la Universidad Libre de Berlín el 10 de julio de 1967, en una conferencia que lleva precisamente ese título, estaba pensando en otra cosa.

El «final de la utopía» era entonces para Marcuse el comienzo de la posibilidad de realización de aquello que la utopía (socialista) anticipaba. Visto desde hoy, no deja de ser llamativo el hecho de que, con su lenguaje hegeliano, Marcuse identificara el final de la utopía con el fin de la Historia en tanto que posibilidad de ruptura con el continuo histórico que había sido hasta entonces la evolución de la humanidad. «Fin de la utopía» era, pues, en ese contexto, admisión de la posibilidad de realización del socialismo y nueva definición del mismo mediante la acentuación de la subjetividad.

Marcuse habló en aquella conferencia a los estudiantes berlineses de la necesidad de tomar en consideración la idea de un camino hacia el socialismo que va de la ciencia a la utopía y no de la utopía a la ciencia, como pretendía Engels. En su argumentación empezaba aceptando como punto de partida el concepto negativo o peyorativo de utopía como proyecto de transformación social «imposible» por una de estas dos razones: por ausencia o falta de maduración de los factores obje-

tivos y subjetivos para la sociedad socialista o porque tal anticipación entra en contradicción con determinadas leyes biológicas o físicas.

La precisión que Marcuse introdujo a partir de ahí sigue siendo interesante para nosotros. Hablando con propiedad, sólo son utópicos, o sea, extra históricos, aquellos proyectos de transformación social que contradicen leyes científicas comprobadas o comprobables. En cambio, los proyectos de emancipación o liberación para los que en un momento histórico dado faltan las condiciones objetivas o subjetivas de realización no son utopías, sólo son provisionalmente irrealizables. Estos proyectos dejan de ser utópicos desde el momento en que están presentes ya las fuerzas materiales y espirituales para su realización, aunque otras fuerzas de signo contrario impidan momentáneamente su realización.

Así, pues, «fin de la utopía» quena decir en 1967 que la sociedad estaba madura para la eliminación de la pobreza y de la miseria, para la eliminación del trabajo alienado, para la superación de la sociedad represiva. «Fin de la utopía» quería decir presencia real de las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para la realización de una sociedad libre, de iguales que viven en armonía con la naturaleza. Marcuse vinculaba el final de la utopía a los efectos potencialmente positivos de la tecnificación del poder y de la automatización de trabajo, esto es, al surgimiento de una *consciencia excedente* y al desarrollo de las cualidades estético-eróticas, a la idea, en suma, de una nueva antropología como modo de existencia, a) surgimiento y desarrollo de las nuevas necesidades humanas, de necesidades que él y otros llamaron «radicales».

Con la perspectiva que da el tiempo transcurrido desde aquella declaración creo que no es difícil concluir ahora sobre el significado de la expresión «fin de la utopía». Marcuse tenía

razón en lo que decía: los años sesenta han representado realmente el final de la utopía socialista marxista. Pero puesto que en los treinta y tantos años transcurridos desde entonces no ha triunfado la consciencia excedente sino más bien el cinismo excedente, y puesto que la mutación antropológica realmente producida se acerca más a una combinación entre nuevas formas de esclavización de la fuerza de trabajo humana y la aparición del «hombre mecánico» que a la realización del hombre nuevo, libre y desalienado, se puede concluir también: el final de una utopía, el final de la utopía social-industrialista, previsto por Marcuse, fue el principio de otras utopías surgidas precisamente de la nueva insatisfacción del hombre, de la conciencia del empeoramiento progresivo del metabolismo con la naturaleza, de la protesta contra el cinismo excedente.

De hecho, si bien se mira, casi al mismo tiempo en que Marcuse proclamaba el final de una utopía se estaba configurando ya. en EE.UU., en los Países Bajos, en Inglaterra y en Alemania la nueva utopía que acabaría tomando forma en las décadas siguientes: la utopía ecopacifista.

- V -

Una interpretación demasiado apresurada y politicista de los acontecimientos que se produjeron en La URSS y otros países del Este de Europa desde 1989 está impulsando a algunos autores a proclamar el fin definitivo de la utopía. Se ha hecho habitual relacionar este supuesto final de la utopía con el final de las ideologías y aún con el fin de la historia. Se dice a veces, cada vez con más frecuencia, sobre todo en los ámbitos académicos, que el fracaso del socialismo que se denominaba a sí mismo «real» ha sido la ratificación del declive de la uto-

pía como parte del pensamiento sociopolítico y como género literario en el siglo XX.

¿Hasta qué punto es eso cierto?

Hay que reconocer, desde luego, que la barbarie de las dos guerras mundiales de este siglo contribuyeron al auge de la antiutopía y de la contrautopía como género literario. Eso es comprensible en una época en que la tecnociencia se ha convertido en fuerza productiva esencial y su función social, decisiva, es universalmente reconocida. La estrecha relación existente en nuestra época entre guerras y complejos tecnocientíficos ha orientado las antiutopías del siglo XX en una dirección predominantemente anticientífica, o por lo menos crítica de la ciencia de la época de Einstein.

Pero ni todo el pensamiento crítico y alternativo posterior a la segunda guerra mundial lleva esa dirección ni es seguro tampoco que el final de la experiencia del «socialismo real» en la URSS y en otros países del Este de Europa deba interpretarse como un fenómeno sólo vinculado al anterior.

De hecho, si bien se mira, los ideólogos del «socialismo real» opusieron el estado de cosas existente en la URSS precisamente al pensamiento utópico, al espíritu de la utopía socialista, que atribuían a los marxistas críticos desde muchas décadas antes (a Korsch y a Pannekoek, a Rosa Luxemburg y a Gramsci, a Lukács y a Bloch, a Brecht y a Otto Rühle, a Havemann y a Schaff, a Castoriadis y a Rubel, a Berlinguer y a Guevara). Sintomáticamente, lo mejor que el pensamiento emancipador de raíz marxista había producido en Europa fue ignorado o demonizado en la Unión Soviética desde la época de Stalin hasta la época de Gorbachov. La «realidad» social innegable que representaba el poder de aquel supuesto «socialismo» era presentada, contra la opinión de la mayoría de

los marxistas críticos, como el único socialismo posible. Pero este punto de vista dominante en la URSS, en la RDA y en otros países del Este de Europa era sólo la continuación de la tendencia científicista. anti-utópica. del llamado «marxismo ortodoxo».

De ahí que, hablando con propiedad, también ahora resulte no sólo más modesto, sino también más acertado, identificar el fin del «socialismo real» con el fracaso de una ilusión que era, precisa y conscientemente, la negación de la utopía. Pero es absurdo identificarlo con el final de toda utopía. El llamado «marxismo ortodoxo» se presentaba precisamente como superación de la utopía, como conversión de la utopía en ciencia. Pero, desde un punto de vista epistemológico, no hay duda de que era y es una aberración la idea de convertir definitivamente la utopía en una ciencia. Vistas así las cosas, 1989 puede considerarse, sí, como el final de una utopía, a saber: la del marxismo científicista, la del socialismo que se postula como definitivamente «científico».

¿Dónde encontrar, pues, hoy en día el espíritu de la utopía socialista?

Justamente allí donde los ideólogos del científicismo contemporáneo, en el Este y el Oeste, la descubrieron, por vía negativa, desde los años setenta. Fueron ellos, los ideólogos de un marxismo hecho Poder, quienes han puesto nombre a las utopías de este final de siglo, al igual que lo hicieron los poderosos del siglo XIX. Fue el poder establecido quien llamó utópicos a Fourier, a Fernando Garrido, a Marx. Ha sido el poder establecido quien ha llamado utópicos a los críticos y alternativos de las diversas corrientes heréticas o heterodoxas de las tradiciones de liberación.

Ya en la década del gran enfrentamiento, en los años treinta,

cuando el liberalismo hacía crisis y el comunismo soviético y el nazi-fascismo se ganaban a las masas en Europa, la flor de la utopía, despreciada entonces, quedó semienterrada por la prepotencia de los poderes establecidos. Esa flor no desapareció del todo. Y por ahí hay que buscar ahora los antecedentes de la nueva utopía. Ahí está, por ejemplo, el pensamiento radicalmente utópico de Simone Weil, que ahora vuelve a emerger sorprendiendo y conmoviendo por su libertad y por su autonomía. La utopía crítico-idealista que recorre muchas de las páginas de la Weil, desde «Perspectives» a *L'engrènement* y a los *Escritos de Londres*, quedó entonces como un cabo suelto. Sólo ahora empezamos a conocer de verdad la parte positiva de aquella reflexión, excéntrica respecto de todas las autoridades y de todas las filosofías morales y políticas académicas, una reflexión a la que en su tiempo casi todos los poderosos consideraron, sin más, locura. Y ahí hay que enmarcar también la herencia de la reflexión de Ernest Bloch.

El espíritu de la utopía sigue vivo en el pensamiento holístico-prospectivo que arranca, precisamente, de la autocrítica de la ciencia contemporánea, pero que no renuncia a toda ciencia, a la vocación científica del hombre contemporáneo, sino que integra, en esta autocrítica, las lecciones de Goethe y de Hölderlin proclamando que allí donde está el peligro puede estar, también, la salvación. El espíritu de la utopía retomaba con los primeros informes del Club de Roma, con el sistemismo irenista de grupos prospectivos que se inspiran en los trabajos de Boulding y de Galtung, con el marxismo «cálido» de Adam Schaff, autor de uno de los últimos informes al Club de Roma (discutible sí, ¿cómo no?), con el ecologismo social consecuente de Barry Commoner y Murray Bookchin, que han llamado la atención de la humanidad sobre técnicas y

formas de vida alternativas a las de la industria nuclear y la megatécnica.

Ya en la década de los noventa del siglo pasado el espíritu de la utopía ha tomado la forma afirmativa del «coraje» moral en tiempos difíciles. Y ello, por ejemplo, en un hombre. Bruno Trentin, que ha tenido durante cuatro décadas una vivencia directa, difícilmente igualable de la lucha política y sindical alternativa en Italia. «Menos números, más ideas», escribía Trentin no hace mucho propugnando una nueva forma, humanística, de entender el economizar. *Il coraggio della utopia* es precisamente el título de esta reflexión de Trentin.

El espíritu de la utopía socialista reaparece, explícitamente afirmado como encuentro entre tradiciones de emancipación, en los filósofos y teólogos latinoamericanos de la liberación, en la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel o en los últimos escritos de Leonardo Boff sobre la ética del cuidado, pero también en muchos de los textos resistenciales de las comunidades indígenas de México, de Ecuador, de Perú, de Brasil, que dan un nuevo sentido a la vieja palabra dignidad.

El espíritu de la utopía sigue presente en muchas de las reflexiones y propuestas actuales de las corrientes radicales del movimiento feminista (véase, como ejemplo, el libro de Lucy Sargisson, *Contemporary Feminist Utopianism*. Routledge, 1996). No es ninguna casualidad que así sea, puesto que el feminismo radical, de orientación igualitaria y empeñado en una ampliación drástica de lo que hemos llamado derechos humanos, representa ahora uno de los retos más sólidos a toda ética tradicional, como reconocía hace poco James P. Sterba en *Three Challenges to Ethics* (Oxford University Press, 2001).

Y todavía más recientemente el espíritu de la utopía socialista

reaparece en un ámbito en el que uno no esperaría encontrarlo, el del marxismo que se ha llamado analítico. Hace poco el sociólogo Erik Olin Wright titulaba significativamente «Propuestas utópicas reales» una reflexión sobre las actuales iniciativas (algunas de ellas vinculadas también a los movimientos sociales) para reducir la desigualdad de ingresos y riqueza (*Contemporary Sociology*, enero de 2000, reproducido en *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001). Y analizaba, en ese contexto, tres propuestas que se están discutiendo mucho en los últimos tiempos: el subsidio único a todos los ciudadanos al llegar la mayoría de edad, el ingreso básico universal incondicional y una forma específica de socialismo de mercado basada en la distribución igualitaria sostenida de acciones.

No voy a entrar aquí en la discusión, por lo demás interesante, de si hay que considerar estas últimas propuestas (referidas casi exclusivamente a las sociedades económicamente más desarrolladas de Occidente) como utopías en la acepción peyorativa que la palabra tenía para el marxismo clásico o más bien como «utopías concretas» en el sentido de Bloch. Tengo mis objeciones a cada una de estas propuestas. Pero me limitaré a decir aquí que estos enfoques, salidos de las investigaciones de Philippe van Parijs. Robert van der Veen, John Roemer, Jon Elster, el propio Olin Wright y Gerald Cohén, refutan la afirmación habitual de que ya nadie escribe utopías, de que se ha acabado la época de las utopías referidas al ámbito socioeconómico.

Por lo demás, es un hecho que el espíritu de la utopía socialista moderna sigue presente en los movimientos sociales alternativos. El espíritu de las utopías fourierista y cabetiana está presente en las comunidades ecopacifistas restringidas que bosquejan otra forma de vida distinta a la del industrialismo

productivista, en armonía con el medio natural, y reaparece en no pocos de los movimientos okupas que denuncian en Europa el problema de la vivienda en unos términos no muy distintos a los que empleaba Friedrich Engels en su época. Y, sobre todo, el espíritu de la utopía socialista ha reaparecido en el fenómeno social tal vez más significativo de este cambio de siglo, que ha sido el rápido desarrollo del llamado «movimiento antiglobalización». el movimiento de movimientos, cuyas movilizaciones en Seattle. Praga. Génova y Barcelona y cuyos encuentros en Porto Alegre han alcanzado una repercusión mundial.

- VI -

El conocido slogan «otro mundo es posible» no es sólo una palabra recuperadora del espíritu de la utopía. Es también expresión de la convicción interna del movimiento en el sentido de que hay propuestas alternativas realizables. Todas ellas, en su heterogeneidad, enlazan con lo que fue el ideario socialista. Basta con pensar a este respecto en las aportaciones teóricas de algunas de las personas que más han influido en el desarrollo de la conciencia de los militantes y organizaciones que componen el movimiento, desde el subcomandante Marcos a Noam Chomsky y desde I. Wallerstein a Toni Negri, pasando por Ignacio Ramonet, Tarso Genro, Raúl Pont, Susan George, Walden Bello, Hazen Henderson, José Bové o Rafael Alegría.

El tono general, socialista, libertario, antiautoritario, de buena parte del movimiento de movimientos, ha sido inteligentemente captado por Marcos al proponer una figura de la retórica clásica, el oxímoro, como próximo programa del mismo. La idea de que el oxímoro sea el próximo programa del mo-

vimiento es, claro está, una ironía. Oxímoro viene de «oxus» (afilado, agudo, penetrante) y «moros» (tonto, idiota) y es el nombre de una figura literaria consistente en aplicar a una palabra un epíteto que la contradice o parece contradecirla («luz oscura», «silencio ensordecedor», «espontaneidad calculada», «crecimiento negativo», «injusta justicia», etc.). En un mundo posmoderno que ha visto ya cómo todas las grandes palabras del lenguaje político iban siendo deshonradas por la Compañía del Gran Poder (en Occidente y en Oriente, en el Norte y en el Sur) y que ha llegado a identificar «inteligencia» con «espionaje», el uso del oxímoro en un ámbito que podríamos llamar prepolítico alude a la necesidad de usar expresiones sutiles e irónicas que a primera vista pudieran parecer tonterías, pero que no lo son, como no lo fue en otros tiempos el erasmiano elogio de la locura.

Al final de la modernidad como al principio de la modernidad: la utopía socialista juega con la ironía. Ciertamente: el tiempo y los desastres de lo que ha navegado durante décadas con el nombre de socialismo no han sido en balde. De eso sabían ya mucho Guy Debord y los situacionistas del 68. Y el Alexander Zinoviev de las cumbres abismales. Y tal vez mejor que nadie Wisława Szymborska, quien, en un poema titulado precisamente «Utopía», caracterizaba ésta como isla en la que todo se aclara, donde cuanto más denso se hace el bosque más amplio aparece el Valle de la Evidencia; una isla que, a pesar de sus encantos está desierta y de la que sólo se sale para hundirse irremediabilmente en el abismo.

La experiencia de un socialismo que pretendió dejar atrás pasa siempre la utopía y se convirtió él mismo en «mala utopía» es una evidencia que hay que tener en cuenta cuando hoy se repropone la utopía socialista. La otra evidencia es que estamos en una época ultracapitalista en la que el pensamien-

to se quiere único y en la que vuelve a imponerse el poder desnudo. Si se juntan las dos cosas se entiende por qué hasta la utopía socialista del momento, cuando se hace irónica, tiende a tomar la forma de la parodia, de la sátira, del sarcasmo que hace mella. La reflexión de Marcos recoge una de las preocupaciones prepolíticas latentes en muchas personas activas en el movimiento antiglobalización: volver a dar a las palabras su capacidad de nombrar con verdad. Y lo hace por el procedimiento de retorcer el discurso dominante. El oxímoro de Marcos es que los que mandan ahora nos están haciendo vivir una «globalización fragmentada». Y el programa que se esboza desde ahí enlaza con una vieja aspiración del socialismo: hacer la globalización verdaderamente global y cambiar su signo. El oxímoro sirve para mostrar que el capitalismo, en su fase actual, neoliberal, se contradice a sí mismo cuando afirma la globalización. lleva en su seno la serpiente de la contradicción.

Eadem sed aliter. Así la utopía vuelve a empezar.



UTOPIA REALIZABLE *

El pasado 29 de enero se celebró en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona la presentación del libro de Paco Fernández Buey Utopías e ilusiones naturales (Viejo Topo, Barcelona, 2007). En la mesa de presentación estaban el propio autor, su editor (Miguel Riera), el Director del CCCB, Josep Ramoneda, y Antoni Doménech. Reproducimos a continuación la intervención de Paco Fernández Buey en el acto.

- I -

El conocido slogan *otro mundo es posible* no es sólo una frase recuperadora del espíritu de la utopía. Es también expresión de una convicción: la del llamado *movimiento de movimientos*, o movimiento altermundialista, en el sentido de que hay propuestas alternativas realizables. A poco que se entre en el análisis de todas esas propuestas se verá que, en su heterogeneidad, enlazan con lo que fue el ideario socialista en el siglo pasado. Basta con pensar a este respecto en las aportaciones teóricas de algunas de las personas que más han influido en el desarrollo de la conciencia de los militantes y organizaciones que componen el movimiento, desde el sub-

* “Sin Permiso”, 25-02-2008.

<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1695>

comandante Marcos a Noam Chomsky y desde I.Wallemstein a Toni Negri, pasando por Ignacio Ramonet, Tarso Genro, Raúl Pont, Susan George, Walden Bello, Hazen Henderson, José Bové o Rafael Alegría.

El tono general, socialista, libertario y antiautoritario, de buena parte del *movimiento de movimientos*, fue inteligentemente captado por Marcos al proponer una figura de la retórica clásica, el oxímoron, nada menos que como próximo *programa* del mismo. La idea de que el oxímoron sea el próximo programa del movimiento es, claro está, una ironía. Oxímoron viene de *oxus* (afilado, agudo, penetrante) y *moros* (tonto, idiota) y es el nombre de una figura literaria consistente en aplicar a una palabra un epíteto que la contradice o parece contradecirla (así: *luz oscura, instante eterno, silencio ensordecedor, espontaneidad calculada, crecimiento negativo, injusta justicia*, etc.). En un mundo ultracapitalista o posmoderno, que ha visto ya cómo todas las grandes palabras del lenguaje político iban siendo deshonradas por la Compañía del Gran Poder (en Occidente y en Oriente, en el Norte y en el Sur) y que ha llegado a identificar "inteligencia" con "espionaje", el uso del oxímoron, sobre todo en un ámbito que podríamos llamar prepolítico, alude a la necesidad de usar expresiones sutiles e irónicas que, a primera vista, pudieran parecer tonterías, pero que no lo son, como no lo fue en otros tiempos el erasmiano elogio de la locura.

Al final de la modernidad como al principio de la modernidad, pues: la utopía socialista juega con la ironía. Ciertamente: el tiempo y los desastres de lo que ha navegado durante décadas con el nombre de socialismo no han sido en balde. De eso sabían ya mucho Karl Kraus, Bertolt Brecht, Guy Debord y los situacionistas del 68. Y aquel Alexander Zinoviev que escribía *Cumbres abismales*. Y tal vez mejor que nadie la

poeta polaca Wistawa Szymborska, quien, en un poema titulado precisamente "Utopía", caracterizaba ésta como isla en la que todo se aclara, donde cuanto más denso se hace el bosque más amplio aparece el Valle de la Evidencia; una isla que, a pesar de sus encantos, está desierta y de la que sólo se sale para hundirse irremediabilmente en el abismo.

La experiencia de un socialismo que pretendió dejar atrás para siempre la utopía y se convirtió él mismo en "mala utopía" es una evidencia que hay que tener en cuenta cuando hoy se repropone la utopía socialista. La otra evidencia es que estamos en una época *ultracapitalista* en la que el pensamiento de los que mandan se quiere único y en la que vuelve a imponerse el *poder desnudo*. Si se juntan las dos cosas se entiende por qué hasta la utopía socialista del momento, cuando se hace irónica y adopta el oxímoron (que ha sido una figura característica de la poesía amorosa y mística), tiende a tomar la forma de la parodia, de la sátira, del sarcasmo que hace mella.

La reflexión de Marcos recoge una de las preocupaciones prepolíticas latentes en muchas personas activas en el movimiento altermundialista: volver a dar a las palabras su capacidad de nombrar con verdad. Y lo hace por el procedimiento de retorcer el discurso dominante para darle la vuelta como si de un calcetín se tratase. El oxímoron de Marcos es que los que mandan ahora nos están haciendo vivir una "globalización fragmentada". Y el programa que se esboza desde ahí enlaza con una vieja aspiración del socialismo: hacer la globalización verdaderamente global y cambiar su signo. El oxímoron sirve para mostrar que el capitalismo, en su fase actual, neoliberal, se contradice a sí mismo cuando afirma la globalización, lleva en su seno la serpiente de la contradicción.

Eadem sed aliter. Así la utopía vuelve a empezar.

Pero, aun aceptando que la utopía vuelve y que el uso del oxímoron es un buen procedimiento para hacer estallar las contradicciones del sistema y abrir los ojos de quienes siguen pensando en la posibilidad de cambiar el mundo *de base*, no todos los que dan su apoyo al movimiento altermundialista están de acuerdo en que *utopía* sea hoy la palabra adecuada para expresar ese anhelo. Pues ya las expresiones *utopía realizable o utopía concreta*, que son las que suelen emplearse mayormente (siguiendo a Marcuse o a Bloch) suenan también a paradoja. Por eso tiene interés, me parece, prestar atención a lo que se ha dicho sobre esto en el Foro Social Mundial. Con ello trato de responder también a la pregunta que nos hacía Toni Doménech durante la presentación en Barcelona de *Utopías e ilusiones naturales*.

Porto Alegre, 29 de enero de 2005. El debate titulado "Quijotes hoy: utopía y política", organizado por el FSM, reunió en una mesa a Federico Mayor Zaragoza (ex director general de la UNESCO), Ignacio Ramonet, de *Le Monde Diplomatique*, el escritor uruguayo Eduardo Galeano y José Saramago (premio Nobel de literatura de 1998) ante varios miles de personas vinculadas al movimiento alterglobalizador. Como se podía esperar por el título del debate, utopía y quijotismo fueron de la mano en todas las intervenciones. Mayor Zaragoza, Ramonet y Galeano hicieron un canto a la utopía positiva que representa el *movimiento de movimientos* frente a la globalización neoliberal. Pero Saramago expresó una opinión disidente. Dijo que el concepto de utopía resulta hoy profundamente inútil y que acaso ya lo era cuando Tomás Moro publicó su célebre obra. En su opinión, la palabra "utopía" no significa rigurosamente nada.

El debate estaba abierto. Y no deja de ser curioso observar que en este caso la discusión suscitada por Saramago sobre el

concepto y la palabra se cerró, al menos momentáneamente, con citas y ejemplos literarios. Galeano propuso tres: León Felipe ("la hora en que Aldonza Lorenzo se convierte en Dulcinea"); Bernard Shaw, cuando dice: "Hay quienes observan la realidad tal cual es y se preguntan ¿por qué?; y hay quienes la observan como jamás ha sido y se preguntan ¿por qué no?"; y Fernando Birri, cineasta argentino, quien a la pregunta ¿para qué sirve la utopía?, responde así: "La utopía está en el horizonte y luego de que camino diez pasos está diez pasos más allá; camino veinte pasos y está aún más lejos; y por más que camine no la alcanzaré jamás. Pero para eso sirven las utopías: para caminar".

Nótese que las tres personas mencionadas por Galeano (León Felipe, Bernard Shaw y Fernando Birri), tienen que ver con la dimensión estética y que se expresan a favor de la utopía *metafóricamente*. No hay duda de que la persistencia de la utopía en nuestra época está vinculada a esa dimensión. No sólo a la literaria o a la cinematografía. Las manifestaciones artísticas actuales que reivindican el valor de la utopía son muy numerosas.

Pero propondré aquí una mediación. Podríamos suscribir lo que dice Galeano al respecto y aceptar todavía el punto de vista de Saramago cuando afirma que, en términos políticos o político-sociales, la *palabra* utopía ya no significa absolutamente nada e incluso cuando sugiere (tal vez acordándose de la otra corriente del pensamiento político moderno, la que tiene su inicio en Nicolás Maquiavelo) que tal vez la utopía ya era inútil cuando Thomas More publicó su obra. No hay que despreciar un punto de vista así, sobre todo cuando se comparte el fin social. Pues, al fin y al cabo, como ha mostrado Toni, ha habido pensadores importantes, sobre todo desde el siglo XIX, que compartiendo el fin (o el sueño) de los utó-

picos han criticado precisamente la forma utopía. Y los hay ahora que proponen nuevas palabras para el viejo concepto o al menos calificar el sustantivo convenientemente.

Si se acepta el reto de Saramago, lo que se impone de nuevo es el debate sobre el fundamento de la utopía. Peter Sloterdijk reconocía no hace mucho que la utopía sigue ahí y, después de recordar a Bloch, se preguntaba qué significado tiene en nuestros días esa persistencia. Para él, la utopía sigue teniendo una función *autohipnótica*, a través de la cual el individuo reencuentra una fuerza motivadora universal; pero como también la utopía ha perdido su inocencia, el utópico se fabrica con ella una especie de inconsciente artificial que le permite motivarse. Sería, pues, en nuestras sociedades, la otra cara de la búsqueda o la caza del éxito: *el sueño de los perdedores*. Sólo que, una vez superados el angelismo y la esquizofrenia de las utopías que produjo la época del Gran Rechazo, lo que cumple, según Sloterdijk, es aceptar desde ahora dejar constituirnos por la realidad, permitir que la realidad "nos haga un hijo por la espalda". De la vieja utopía lo salvable, si algo queda, sería, pues, la ironía, las diversas modalidades del humor.

La reivindicación de *la ironía, la parodia y la sátira* es un punto compartido. Lo hacen suyo quienes sólo ven en la persistencia de la utopía la función hipnótica o autohipnótica, aquellos que subrayan la dimensión estética de la utopía contemporánea y aquellos otros que van a la búsqueda de una fundamentación ontológica o filosófica de la utopía. Ahí, pues, no hay problema. Pero Fredrick Jameson, tras las huellas de Adorno, ha subrayado hace poco otro punto a tener en cuenta: la importancia de la *vía negativa* para captar *el momento de verdad* que hay en las utopías del ascetismo y del placer. El recorrido a través de la ciencia-ficción contempo-

ránea mostraría precisamente, por esta vía, la importancia de las lecciones de la adicción y la sexualidad, de manera que una auténtica confrontación con la utopía ahora exige integrar estas inquietudes para rebasar el ámbito del puro experimento mental que, en su opinión, es lo que ha hecho política y existencialmente inoperantes las utopías del pasado.

Por su parte, Miguel Abensour, que es quien más está insistiendo actualmente en el fundamento ontológico de la utopía, ha llamado la atención sobre un tercer rasgo que tampoco se puede olvidar: el *heroísmo del espíritu*. Abensour, que se inspira sobre todo en Levinas, cree que hay que pensar la utopía de manera transhistórica, es decir, como algo que no depende de los buenos o malos tiempos que vivimos, sino que está inscrito en la condición humana. El pensamiento utópico sería para los humanos una especie de aprendizaje a través del cual se logra un *sexto sentido*. Lo cual no implica que la utopía tenga que descansar necesariamente en una visión positiva del ser humano. La aspiración a la utopía y su persistencia no guardan relación directa con el optimismo o el pesimismo, que son estados de ánimo, sino que están vinculadas precisamente a este heroísmo del espíritu que nos incita a luchar contra el cansancio y contra la catástrofe. La utopía sería, pues, la derivación hacia el futuro del "nunca más", una derivación que hereda los rasgos del sufrimiento de las generaciones anteriores y, con ello, también su fragilidad. No hay utopía triunfante.

Ahí se cierra el círculo del oxímoron y la paradoja. ¿Si no hay utopía *triumfante* puede haber utopía *realizable*? Al llegar ahí, y a la hora de seguir defendiendo el valor de la utopía, William Morris ayuda. Dice: "Examiné todas estas cosas, y cómo los hombres luchan y pierdan la batalla, y cómo aquello por lo cual habían luchado se logra a pesar de su derrota, y

cómo, cuando esto llega, resulta ser diferente de aquello que se proponían, y cómo otros hombres han de luchar por aquello que ellos se proponían alcanzar bajo otro nombre".

Cinta continua, por tanto. La pérdida de la inocencia no elimina la vigencia de la utopía. Ni la elimina tampoco la visión pesimista y desencantada del mundo presente, derivada, en parte, del reconocimiento de las derrotas del proyecto socialista. Lo que aquella pérdida y este reconocimiento implican es que hay que cambiar de lenguaje y de tono. Se puede soñar con un mundo en el que las palabras significan lo que dicen y entonces, hablando con precisión, Saramago tendría razón; pero se puede centrar la tarea en buscar nuevas palabras para recuperar el viejo concepto. Esto, o sea, la necesidad de cambiar de lenguaje y de tono, particularmente y sobre todo en la comunicación intergeneracional, es algo que ha visto muy bien John Berger cuando proclamaba la recuperación del nihilismo *positivo* de aquel gran poeta y pensador que fue Giacomo Leopardi.

Utopía *sin inocencia* implicaría, sí, una rectificación del optimismo histórico que acompañó al proyecto socialista. Pero no de todo optimismo; no necesariamente del optimismo *de la voluntad, de las ilusiones naturales*. Es como si el Marx tardío se hubiera puesto a leer a Hölderlin y a Leopardi. Y si Morris cerraba en su época el círculo del oxímoron y la paradoja haciéndonos pensar en espiral, Berger lo hace subrayando una de las pocas cosas que, al parecer, impide a los humanos llegar al pesimismo absoluto, al nihilismo sin más: la conciencia de lo que significan para la especie los procesos productivos. Lo ha dicho así (y yo lo comparto):

En cuanto uno se mete en un proceso productivo, por limitado que éste sea, el pesimismo total se vuelve improbable. Esto no tiene nada que ver con la dignidad del trabajo o con

cualquier otro disparate de este tipo: con lo que tiene que ver es con la naturaleza de la energía física y psíquica de los seres humanos. El empleo de esta energía genera la necesidad de alimentos, sueño y breves momentos de respiro [...] El acto de participar en la producción del mundo crea la perspectiva imaginativa de una producción potencial y más deseada.



OTRA REFLEXIÓN SOBRE UTOPIA REALIZABLE *

Suele decirse que *La república* de Platón está en el origen del pensamiento utópico que acaba cuajando en los orígenes de la modernidad europea, en el primer tercio del siglo XVI. Y no caben dudas sobre la influencia que la lectura de la obra de Platón ha tenido en las primeras utopías modernas que se presentan con ese nombre. La génesis de ese proceso se conoce igualmente bien. Fue la traducción al latín por Marsilio Ficino, en el círculo neoplatónico de la Florencia del siglo XV (1483) y la edición de las obras de Platón entonces conocidas en las prensas del gran Aldo Manucio (1513) lo que abrió la pista por la que habían de transitar Thomas More y los otros utopistas del siglo XVI.

Por eso una lectura tan apresurada como unilateral de la historia de las utopías ha remontado hasta *La república* de Platón la descabellada idea de que ya en el dialéctico soñar despierto del filósofo griego sobre el régimen político ideal o modélico estaría el origen de lo que en el siglo XX acabó llamándose Utopismo, pretenciosa prefiguración de un futuro modélico e idealismo irían de la mano en esa historia cuyos relevistas principales, y denigrados, habrían sido Platón, More, Campanella, Hegel, Marx y sus sucesores.

Y, sin embargo, tanto la génesis de ese proceso como, sobre todo, el vínculo que a veces se ha establecido entre utopía,

* Fuente: <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1775>

idealismo y ciudad cerrada en sí misma, con rasgos totalitarios, son muy problemáticos. Pues, para empezar, Platón no emplea en ningún momento el término *utopía* e incluso el nombre con que conocemos su obra de referencia. *República*, ni siquiera es propiamente traducción del nombre que la obra tenía en origen (*Politeia*) sino del ciceroniano *Res publica*. La palabra griega *politeia* se traduce mejor como régimen o gobierno de la polis, o sea, de la ciudad-estado existente en Grecia en la época en que escribía Platón. Éste no es, por tanto, un utópico que se quiera tal o se presente como tal sino un utópico designado, un filósofo al que, como en tantos otros casos, *los otros* han designado como utopista mucho tiempo después, cuando el término utopía había cobrado ya curso legal. De hecho, los primeros críticos griegos de la *Politeia* tampoco calificaron el régimen o gobierno que se esboza en ella de utópico sino de irrealista o irrealizable. El matiz no es despreciable, pues una cosa es decir que lo que propone alguien como alternativa socio-política a lo que hay no ha lugar en absoluto y otra decir que la propuesta es o ha resultado ser irrealizable en los *topos* o lugares conocidos.

Es muy posible que la reflexión sobre ese matiz haya sido el motivo que llevó a Thomas More a cambiar el título inicial de su obra célebre (*Nusquam*) por el neologismo con que finalmente la hemos conocido: *Utopía*. Pues, dado el talante erasmiano que inspiraba a More, este título permitía jugar irónicamente con los sufijos griegos *u* y *eu*, lo cual a su vez permite aproximar lo que no tiene lugar o ubicación conocida y el mejor de los lugares. El lector atento de la obra de More sabe que esto es así y encontrará una confirmación del juego irónico del autor de *Utopía* en la página final de diálogo, en la que el propio More se distancia con gracia del personaje que él mismo ha creado, Rafael Hythlodeo, defensor acérrimo, él sí,

de la utopía.

Este distanciamiento de la propia creación utópica (manifiesto, por otra parte, a lo largo del libro) incluye casi todo lo relativo a la forma de vida y a la ordenación político-social de los utopianos propiamente dichos, o sea, de los amaurotas. Incluye su manera de entender la religión, su forma de hacer la guerra y lo que es más importante, por ser el fundamento de todas sus instituciones, la comunidad convivencial y de bienes sin tráfico alguno de dinero. More es un humanista irenista que tiene mucho que criticar de las costumbres de su época y de su mundo (y lo hace), que conoce el texto de Platón, adopta su forma dialogada de exposición, lo junta con su Luciano (al que ha traducido) y defiende la orientación comunitaria del cristianismo primitivo; pero al mismo tiempo deja claro en el diálogo que una cosa es lo que dice su personaje y otra lo que él mismo piensa al respecto. Jameson y Abensour desde perspectivas diferentes han subrayado esto, en sus lecturas de More, con toda la razón.

More crea en su obra ese efecto de distanciamiento de la mejor forma posible: tomando cortésmente de la mano al utopista, o sea, a su propio personaje, para llevarle a cenar, no sin antes decirle con amabilidad que ya habrá tiempo para discutir en profundidad sus ideas y que ojalá ocurra alguna vez eso que ha contado. Efecto que queda reforzado por el párrafo con que acaba el libro segundo de *Utopía*: Mientras tanto, igual que no puedo asentir a todo lo dicho por un hombre, de otra manera muy erudito, indiscutiblemente, al mismo tiempo que muy experimentado en los asuntos humanos, así confieso con franqueza que hay muchísimas cosas en la república de los utopienses que yo más bien desearía que esperararía en

nuestras ciudades; ⁽¹⁾.

Ya leyendo estos pasos, que concluyen con la distinción entre deseo y esperanza, se puede uno dar cuenta de lo ridículo que resulta atribuir talante o intención totalitarios al autor de utopías por el procedimiento de subrayar, sin más, tal o cual pasaje *comunista*; o “comunitarista” de la obra. Pues quien así cree argumentar ni siquiera ha caído en la cuenta de que More está renovando, y al mismo tiempo reinventando, un tipo de género literario en el que las ideas del autor no tienen por qué coincidir con las ideas que pone en boca de los personajes que crea.

Mi hipótesis es que, salvando todo lo haya que salvar, esto que digo aquí vale también para la lectura de la *Politeia* platónica, al menos en la versión en que ha llegado hasta nosotros que no parece ser la que tuvo en origen. También allí, aunque de otra manera y con otro tono, la forma diálogo permite introducir un efecto de distanciamiento que las interpretaciones canónicas no siempre han tenido en cuenta y que, en cambio, me parece de importancia para captar bien el talante utópico incluso antes del nacimiento de la utopía propiamente dicha.

No es éste el lugar para entrar en el contenido y la estructura de la obra de Platón. Basta con recordar que el hilo conductor del diálogo es la discusión acerca de la justicia y que la propuesta principal de *Politeia* es una constitución comunista pero estrictamente restringida en la que la comunidad de propiedad y familia se impone sólo a las clases rectoras de la sociedad; que tal comunismo restringido es sólo medio para evitar la injusticia y que representa un sacrificio de los mejo-

¹ Thomas More, *Utopía*, edición de Emilio García Estébanez, Akal, Biblioteca Literaria, Madrid, 1977, págs. 202-203.

res que es al mismo tiempo -y ahí está la paradoja platónica que tanto habría de gustar a los neoplatónicos cristianos- satisfacción, enaltecimiento y felicidad de los sacrificados. Los mejores son, como es sabido, los filósofos, los verdaderos filósofos. Ellos están llamados a regir la ciudad bien gobernada y *su* comunismo es, por así decirlo, funcional: tienen que estar liberados de las tareas que desempeñan los otros ciudadanos para dedicarse exclusivamente al servicio de la polis.

Platón sabía que era un escándalo proponer a sus contemporáneos el comunismo de mujeres y el comunismo de bienes, por restringido que fuera éste. Y por eso en el momento en que esos temas aparecen en el diálogo propone objeciones, varias de las cuales se han hecho muy populares. Introduce lo que llama “las críticas”; que zarandean la propia tesis. Y es ahí donde encontramos, una vez más, el efecto de distanciamiento, que alcanza su culmen en el libro V, 471c y siguientes de la obra ⁽²⁾. Lo interesante de esos pasos es que “las olas críticas” se convierten en algo así como un *tsunami* (la expresión de Platón, como se verá, es casi literal) justo inmediatamente antes de que aparezca la propuesta más escandalosa, a saber, la conocida tesis de que los filósofos tienen que gobernar o los gobernantes ser filósofos. Después de haber aceptado que la pregunta crítica sobre la realizabilidad del ideal equivale a una “ola gigantesca” Platón se cura en salud y hace decir a Sócrates aquello de que su respuesta tal vez va a entenderse como “una ola que estallara en risa”

Vale la pena subrayar que, en ese momento decisivo del diá-

² Sigo aquí la traducción de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano: Platón, *La República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969. El texto griego y la traducción de los pasos referidos están en el vol .11, págs. 153-159 de esta edición.

logo, la objeción de fondo no afecta tanto al contenido de la propuesta cuanto a la realizabilidad de la misma, pues, efectivamente, ahí está el origen de la paradoja que conlleva la *utopía realizable* antes incluso de la invención del término “utopía”. Que también Platón quiere tomar su distancia irónica respecto del ordenamiento de la ciudad ideal que propone es algo que, en mi opinión, viene sugerido por el hecho de que el objetar, el principal contradictor de Sócrates, sea en este caso el propio hermano menor del autor de la obra, el también filósofo Glaucón. La fraternidad es algo demasiado importante como para dejar en mal lugar a un hermano en una discusión así...

Vamos al texto (V, 471c y siguientes). Ahí Glaucón interrumpe el discurso de Sócrates sobre las bondades de la ciudad ideal alternativa para hacer la pregunta del millón, que se diría ahora: “Vale, todo eso que vienes diciendo está muy bien, el sistema podría ser muy bueno, pero ¿es realizable? ¿Es posible que exista o llegue a existir un régimen político así? ¿Hasta dónde es posible?”.

El protagonista principal del diálogo reconoce que esa es la “ola crítica” más grande y difícil de remontar y que, efectivamente, habrá que decidir sobre el “desconcertante” problema. Para lo cual empieza proponiendo el paso atrás: recordar que lo que se está investigando es qué es la justicia y qué la injusticia, y sugerir, a partir de ahí, que en el caso de que descubramos cómo es la justicia tendremos que decidir si lo que pretendemos es que el hombre justo no se diferencia en nada de ella, forma un todo con ella, o nos contentaremos con que se *acerque a ella lo más posible y participe de ella en grado superior a los demás*.

Glaucón, el hermano sensato del filósofo autor del diálogo, se contenta, obviamente, con lo segundo, lo cual permite a Só-

crates concluir, de momento, que si buscamos un modelo de justicia y de hombre perfectamente justo es para poder reconocer en este mundo nuestro a aquél o aquellos que más se parezcan al modelo, pero -y ahí vuelve la paradoja-- “no con el propósito de mostrar que sea posible la existencia de tales hombres”. Ante la réplica inmediata del sensato, lo que Sócrates propone es una analogía, en este caso con el trabajo del pintor: “¿Acaso tiene menos mérito el pintor que pinta a un hombre de la mayor hermosura y con la mayor perfección porque no pueda demostrar que no existe semejante hombre?”.

Al igual que el pintor, así el teórico de lo político que discurre sobre la ciudad justa y bien gobernada: su discurso no perdería nada en el caso de que no se pudiera demostrar que es posible establecer una ciudad como la que se propone. La fórmula retórica también ayuda. Pues el” personaje que Platón ha creado, el Sócrates inventado, no dogmatiza diciendo que las cosas tienen que ser así y así, sino que hace un guiño a los otros (empezando por el sensato Glaucón) al decirles que, como el pintor, también “nosotros” estamos fabricando (inventado), a través de “nuestra conversación” *un modelo* de ciudad buena.

Como se trata en realidad de una conversación *entre hermanos*, el objetor puede seguir insistiendo hasta la impertinencia:- Ya, ¿pero se puede demostrar la posibilidad de tal ciudad? ¿No estás dando con eso un rodeo para evitar contestar a la verdadera pregunta?” La respuesta que da Sócrates a la “ola gigantesca” es impecable e independientemente de cómo llamemos al *modelo* (ideal, hipótesis, prefiguración, prognosis, utopía, etc.) sigue valiendo a la hora de plantearse el recurrente asunto de la realización. Esta respuesta dice que primero tenemos que ponernos de acuerdo sobre si se puede llevar

algo a la práctica *tal como* se enuncia (teóricamente) o si lo natural es, más bien, que “la realización se acerque a la verdad menos que la palabra”. Si aceptamos esto último, o sea, si nos ponemos de acuerdo en que entre el decir y el hacer hay cierto trecho, entonces no tenemos por qué forzar las cosas: no es preciso mostrar que sea necesario que las cosas ocurran *exactamente* como decimos en nuestro discurso. Y por la misma razón tendríamos que contentarnos con descubrir el modo de construir una ciudad que se acerque lo más posible a lo que se ha dicho en el discurso. Sería en este sentido, y sólo en este sentido, en que habría que admitir que es posible la realización de aquello que se pretendía.

En ese mismo contexto Sócrates añade una precisión que no es precisamente irrelevante, a saber: que para seguir ese camino hay que investigar *antes* qué es lo que se hace mal en las ciudades realmente existentes y qué es lo que hay que cambiar en ellas para ir al régimen descrito. Lo que se puede interpretar así: no se trata de sacar el ideal de la nada especulativa, haciendo caso omiso de los regímenes político-sociales que han existido o que existen, sino que de lo que se trata es de prefigurar el ideal a *partir de la crítica* de los regímenes de las ciudades realmente existentes.

Tal es el camino que lleva a contestar finalmente la objeción que ha sido comparada a un tsunami, a “la ola más gigantesca” La contestación es conocida: que los filósofos reinen en las ciudades o que los reyes practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir la filosofía y el poder político. Menos conocida, pero igualmente relevante, es la forma en que Platón, por boca de Sócrates, ha introducido la contestación. Esta forma no es sólo retórica; es expresión de la conciencia de la dificultad. Platón sabe que la propuesta de realización del ideal es algo “extremadamente paradójico”

porque es difícil ver que sólo la ciudad *otra*, el modelo de ciudad que se propone, puede realizar la felicidad de los ciudadanos en lo público y en lo privado De ahí la broma seria: No callaré, sin embargo, aunque, *como ola que estallara en risa*, me sumerja en el ridículo y el desprecio (V, 473 e).

La seriedad de la broma queda patente en la discusión que sigue acerca de aquellos a los que se puede llamar con verdad auténticos filósofos. Pero ese es ya otra tema. Lo que interesa resaltar aquí es que ya en el nacimiento de lo que hemos dado en llamar pensamiento utópico estaban presente la ironía y la distancia sobre la realizabilidad del ideal, la conciencia de la distancia insolventable entre el ideal y su realización.

¿Es esto lo que suele llamarse idealismo? Y si lo es, ¿es ese idealismo tan malo como se dice a veces en los manuales de teoría política? Teniendo en cuenta los matices, la ironía distanciada respecto de la propia propuesta, el valor de las metáforas empleadas y el sentido profundo de la conversación entre hermanos para hacer frente a “la ola gigantesca, ¿no nos convendría, al oponer utopía a realismo, distinguir, como hizo Einstein a propósito de Rathenau, entre el idealismo (Ingenio) de quien creer vivir en Babia y el idealismo (meritorio) de quien sigue siendo idealista a pesar de conocer el hedor de este mundo al que los mandamases llaman democracia? Como se ha visto, también al plantearse la realización, la utopía de antes del nacimiento del término sabe, como sabía Maquiavelo, que hay que conocer los caminos que conducen al infierno para evitarlos. Dice eso de otra manera. Pero lo sabe.

Reflexionando sobre esa otra manera de decir la cosa y volviendo ahora al enlace con el pensamiento utópico renacentista, se podría establecer una hipótesis sugestiva: al enfrentarse al asunto de la realización el utopista de orientación platónica o platonizante tendrá que hacer frente a la “ola gigantesca”

recurriendo a la ironía, al distanciamiento respecto de la propia propuesta, de la misma manera que el pensador político partidario del análisis, de orientación aristotélica o aristotélico-tomista (la otra gran corriente del pensamiento político de los orígenes de la modernidad europea), tendrá que convertirse en “empirista herético” al comprobar la distancia existente entre lo que hay en el *nuevo mundo* recién descubierto (de cuya realidad nada se sabía) y lo que dijeron sus clásicos. El idealismo (meritorio) se salva a sí mismo ironizando, tomando sus distancias respecto del modelo o del ideal; el realismo analítico, renegando de sus clásicos y haciéndose trágico o escéptico. Si More es un ejemplo de lo primero, Savonarola, Francisco Sánchez y Las Casas algo enseñan sobre esto último.



¿ES EL DECRECIMIENTO UNA UTOPIA REALIZABLE?

I

En los cursos que vengo impartiendo en la universidad sobre controversias ético-políticas en el mundo contemporáneo he tenido la oportunidad de comprobar que los dos temas que más entusiasmo polémico suscitan entre los estudiantes de humanidades y ciencias sociales, en estos últimos años, son el papel de los medios de comunicación en las democracias representativas y la idea de decrecimiento. Si lo primero es fácilmente explicable al tratarse de un tema que está en la calle, el entusiasmo por la controversia acerca del decrecimiento es en cierto modo una sorpresa, ya que el término *decrecimiento* es relativamente reciente y la literatura existente en nuestro país al respecto es todavía bastante limitada. Pero, por lo que he podido ver y escuchar, la idea de decrecimiento suscita tanta simpatía como escepticismo la posible aplicación práctica de la misma.

La simpatía observada proviene, sin ninguna duda, del aumento de la conciencia medioambiental entre los jóvenes, siempre por comparación con las generaciones inmediatamente anteriores. Y el escepticismo que provoca la puesta en práctica de la idea de decrecimiento viene, en cambio, de la desconfianza, también en aumento, que existe hoy en día respecto de los agentes políticos y sociales que tendrían que ma-

terializarla; en muchos casos este escepticismo se expresa a través de una sospecha más profunda, que se suele manifestar de la manera drástica, a saber: que, siendo una buena idea, esta del decrecimiento, choca con lo que algunos llaman naturaleza humana y otros condición humana históricamente configurada por la civilización europea moderna. De ahí brota una afirmación, que he escuchado muchas veces, según la cual el decrecimiento es una utopía en el sentido peyorativo de la palabra, una ilusión irrealizable.

Creo que el contraste existente entre aquel entusiasmo y este escepticismo merece una reflexión.

Aunque la palabra *decrecimiento* se ha empezado a popularizar hace relativamente poco tiempo, la idea no es del todo nueva. Se la puede considerar como una variante *radical* de la idea de *crecimiento cero* o de la propuesta de detención del crecimiento, surgidas ambas al calor de las discusiones sobre la crisis ecológica hace más de treinta años. La idea de frenar o detener lo que se venía llamando crecimiento en las sociedades industriales autodenominadas avanzadas estuvo directamente relacionada con la observación en curso de las nefastas consecuencias que el tipo de crecimiento económico cuantitativo estaba produciendo en el entorno medioambiental. Ya a finales de la década los sesenta algunos ecólogos y científicos sensibles empezaron a divulgar la observación de que las llamadas fuerzas productivas se estaban convirtiendo de hecho en fuerzas destructivas o biocidas, con lo que el modelo de crecimiento imperante en las principales potencias del mundo bipolar de entonces iba a acabar poniendo en peligro la base natural de mantenimiento de la vida misma sobre el planeta Tierra.

A partir de esta observación, y precisamente como forma de hacer frente a la crisis ecológica que se venía venir, brotó en

los inicios de la década siguiente la idea de frenar o detener el crecimiento. Es significativo que esa idea pasara ya al título mismo de la versión francesa del primero de los informes al Club de Roma. Se puede expresar así: si hemos de reconocer que hay límites naturales al crecimiento económico que hemos conocido en los últimos siglos, lo razonable, para evitar el riesgo de crisis ecológica, es actuar en consecuencia y frenar, parar o detener ese tipo de crecimiento económico de la misma manera que habría que detener el crecimiento urbano desordenado que hace inhabitables nuestras ciudades y contribuye a destruir su medio ambiente natural.

Pero la mayoría de los gobiernos de entonces (y también la mayoría de los medios de comunicación) trataron de quitar hierro al asunto de la crisis ecológica y consideraron “catastrofistas” o “apocalípticas” las, por otra parte, moderadas conclusiones del análisis de los científicos informados y de las primeras organizaciones ecologistas. Gobiernos y medios incluso ironizaron frecuentemente a su costa. Al tratar de las propuestas encaminadas a detener el crecimiento, y no digamos al ocuparse de la noción de crecimiento cero, aquellos gobiernos y los medios de comunicación vinculados a ellos pasaron de la ironía al insulto.

Las hemerotecas de todos los países están plagadas de manifestaciones de dirigentes políticos, parlamentarios y periodistas en este sentido. La consecuencia fue que por entonces apenas se hizo nada para detener el tipo de crecimiento biocida. Y sin embargo, por una de esas paradojas que son habituales en la historia, mientras se estaba ridiculizando a los partidarios de detener aquel tipo de crecimiento desordenado y biocida, los principales indicadores del crecimiento de las economías dominantes en las grandes potencias empezaron a descender, rozando el cero, como consecuencia de la crisis

del petróleo. En vez de reflexionar sobre el sentido de la paradoja, los gobiernos desarrollistas y las grandes Instituciones Internacionales, Inspirados en la teoría económica *standard* y con una orientación predominantemente neo-liberal (aunque no sólo) prefirieron salirse por la tangente. Ya entonces se argumentó en los medios oficiales que la idea de detener el crecimiento era una utopía y se reafirmó con ello la confianza en las mismas tecnologías que estaban en la base del peligro.

Hubo que esperar otra década más para que las Instituciones Internacionales acabaran reconociendo la gravedad del peligro, aceptaran la crítica a la noción de crecimiento establecida por la teoría económica imperante y empezaran a hablar de *desarrollo sostenible*. Como se sabe, esta otra idea aparece por primera vez en el documento titulado *Nuestro futuro común*, que fue elaborado en 1987 por la entonces Primera Ministra de Noruega, Gro Harlem Brundtland. En este documento se definía como sostenible "aquel desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades". La definición recogía lo que desde algunos años antes se venía diciendo ya en la Comisión Mundial de la ONU sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo y con ella se aceptaba, indirectamente al menos, parte de las razones aducidas desde veinte años antes por científicos informados y economistas críticos.

De acuerdo con esta filosofía, la sociedad habría de ser capaz de satisfacer sus necesidades en el presente respetando el entorno natural y sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas. A partir de ahí se fueron asentando los principios básicos de lo que empezó a denominarse *desarrollo sostenible*, poniendo el acento, al menos en un principio, en la vertiente ambiental del mismo. En

líneas generales estos principios básicos, que concretan la ambigüedad de la definición dada en *Nuestro futuro común*, y en el resumen que hizo en su momento Jorge Riechmann, son: a) consumir recursos no-renovables por debajo de su tasa de sustitución; b) consumir recursos renovables por debajo de su tasa de renovación; c) verter residuos siempre en cantidades y composición asimilables por parte de los sistemas naturales; d) mantener la biodiversidad; y e) garantizar la equidad redistributiva de las plusvalías.

Lo que más llama la atención al analizar el proceso histórico que ha conducido desde la crítica al tipo de crecimiento standard al reconocimiento oficial de la idea de desarrollo sostenible es el lapso de tiempo que se ha necesitado, sobre todo si lo comparamos con la brevedad del lapso de tiempo que ha sido necesario para pasar, por ejemplo, de algunos de los descubrimientos básicos en biología molecular a sus aplicaciones tecnológicas. Ya es sintomático que se tardara mucho menos en deshacer lo que se aprobó en la célebre reunión de Asilomar (liquidando una línea de prudente moratoria en el ámbito de la ingeniería genética) que en aceptar oficialmente las consecuencias de la idea de sostenibilidad. Sintomático porque revela el dominio del optimismo tecno-científico frente a los razonables llamamientos a la prudencia y a la aplicación del principio de precaución.

Pero la cosa es aún peor cuando se observa que, de hecho, la idea misma de desarrollo sostenible ni siquiera es respetada, al cabo de los años, por los principales gobiernos, y que el camino hacia la aplicación de los acuerdos de Kyoto ha estado plagado de obstáculos y zancadillas por parte de los mismos gobiernos que decían defender la idea de desarrollo sostenible.

Es en este contexto en el que ha cobrado fuerza la idea de

decrecimiento, que, insisto, con esa perspectiva histórica, se puede interpretar como una radicalización de la noción de crecimiento cero, propuesta en su momento para hacer frente a las primeras manifestaciones de la crisis ecológica. Y se comprende que así haya sido porque treinta años después de las primeras denuncias de la crisis ecológica la situación medioambiental del planeta es manifiestamente peor que la que existía cuando de lo que se hablaba era sobre todo de contaminación de la atmósfera, mares, ríos, lagos y ciudades. La sucesión de catástrofes medioambientales que se han producido desde entonces y el análisis de los efectos previsibles del cambio climático y del calentamiento global han llevado a que, hoy en día, algunas personalidades próximas a las instituciones estén proponiendo medidas de contención parecidas a las que proponían hace muchos años los primeros denunciantes de la crisis. Sólo que, mientras tanto, las personas mejor informadas no han dejado de insistir en que el peligro de crisis ecológica global aumentaba por lo que ya no caben parches calientes.

Esto último, o sea, la convicción de que ya no caben parches calientes, es lo que está en el transfondo del paso de la idea de crecimiento cero a la idea de decrecimiento para hacer frente a la crisis medio-ambiental. Para decirlo plásticamente: ya no basta con echar el freno al móvil; hay que poner la marcha atrás para evitar el abismo. Eso es lo que se deduce al menos del desarrollo reciente de la idea de decrecimiento impulsada por autores como Serge Latouche, Vincent Cheynet, Francois Schneider, Paul Ariés o Mauro Bonaiuti, la mayoría de los cuales suele citar, entre sus fuentes de inspiración, la bioeconomía de Georgescu-Roegenl, quien, entre otras cosas, distinguió” hace ya tiempo entre "alta entropía" (o energía no disponible para la humanidad) y "baja entropía" (o energía

disponible).

Es cierto que algunos de estos teóricos, como por ejemplo Clémentin y Cheynet, parecen asumir como objetivo del decrecimiento que llaman sostenible una definición de sostenibilidad muy parecida a la que se daba en el Informe Brundtland, de manera que podría pensarse que, al menos en teoría, no hay demasiada diferencia entre las nociones de desarrollo sostenible y decrecimiento. Pero concluir eso sería tergiversar el pensamiento de los autores mencionados, los cuales insisten en que, en la práctica de los gobiernos, las nociones de crecimiento y desarrollo son intercambiables. Para precisar más al respecto estos autores distinguen entre decrecimiento "sostenible" e "insostenible" o caótico. Y aducen que un ejemplo de decrecimiento caótico o insostenible es el que ha tenido lugar en Rusia desde 1990, como consecuencia de la desindustrialización no buscada o deseada. A partir de ese ejemplo, y de su crítica, se puede equiparar el decrecimiento "sostenible" a *economía sana*, entendiendo por tal un tipo de decrecimiento que, en sus palabras, no habría de generar "una crisis social que pusiera en cuestión la democracia y el humanismo". Habrá que volver sobre esto.

Otros teóricos del decrecimiento todavía han matizado más a la hora de distinguir entre "desarrollo sostenible" y "decrecimiento"; y también matizan a la hora de aducir razones a favor de este último. Así, por ejemplo, Serge Latouche, después de llamar la atención acerca de la multiplicidad de acepciones en que ha venido empleándose la expresión "desarrollo sostenible" desde que apareció en el Informe Brundtland, declara a continuación que el desarrollo sostenible es como el infierno, que está empedrado de buenas intenciones. Para Latouche, "desarrollo" se ha convertido "una palabra tóxica" o, como dirían los teóricos de la Escuela de Frankfurt, "deshonrada",

porque cuando se engancha el adjetivo *sostenible* al concepto de desarrollo lo que en realidad se está haciendo es no poner en cuestión el tipo de desarrollo actualmente existente sino simplemente añadir un componente ecológico espúreo. Según él, es más que dudoso que eso baste para resolver los problemas a los que hay que hacer frente en la actualidad.

Desde este punto de vista, la reivindicación de la bioeconomía de Georgescu-Roegen vendría a oponerse, precisamente por el carácter radical de la misma, al ecologismo meramente reformista que sigue defendiendo el concepto de "desarrollo". Se sugiere así que en el mundo actual hay ya ecologismos de distintos tipos y que el decrecimiento es necesario para un ecologismo consecuente, pues no podemos seguir produciendo refrigeradores, coches o aviones a reacción mejores y más grandes sin producir al mismo tiempo también residuos "mejores" y más grandes. Lo que significa, como afirmaba Georgescu-Roegen, que el proceso económico es de naturaleza entrópica.

Y siendo eso así, ¿qué tipo de economía oponer a las economías aún dominantes? Lo que los teóricos del decrecimiento llaman economía sana o decrecimiento sostenible se basaría en el uso de energías renovables (solar, eólica y, en menor grado, biomasa o vegetal e hidráulica) y en una reducción drástica del actual consumo energético, de manera que la energía fósil que actualmente se utiliza quedaría reducida a usos de supervivencia o a usos médicos. Esto implicaría, entre otras cosas, la práctica desaparición del transporte aéreo y de los vehículos con motor de explosión, que serían sustituidos por la marina a vela, la bicicleta, el tren y la tracción animal; el fin de las grandes superficies comerciales, que serían sustituidas por comercios de proximidad y por los mercados; el fin de los productos manufacturados baratos de

importación, que serían sustituidos por objetos producidos localmente; el fin de los embalajes actuales, sustituidos por contenedores reutilizables; el fin de la agricultura intensiva, sustituida por la agricultura tradicional de los campesinos; y el paso a una alimentación mayormente vegetariana, que sustituiría a la alimentación cárnica.

En términos generales todo esto representaría, en suma, un cambio radical de modelo económico, o sea, el paso a una economía que, en palabras de los teóricos del decrecimiento, seguiría siendo de mercado, pero *controlada tanto por la política como por el consumidor*. La economía de mercado controlada o regulada tendría que evitar todo fenómeno de concentración, lo que, a su vez, supondría el fin del sistema de franquicias; potenciaría el fomento de un tipo de artesano y de comerciante que es propietario de su propio instrumento de trabajo y que decide sobre su propia actividad. Se trataría, pues, de una economía de pequeñas entidades y dimensiones, que, además -- y esto es otro punto fuerte de la actual teoría del decrecimiento-- no tendría que generar publicidad. Esto pasa por ser una *conditio sine qua non* para el decrecimiento sostenible. La producción de equipos que necesita de inversión sería financiada por capitales mixtos, privados y públicos, también controlados desde el ámbito político. Y el modelo alternativo introduciría, además, la prohibición de privatizar los servicios públicos esenciales (acceso al agua, a la energía disponible, a la educación, a la cultura, a los transportes públicos, a la salud y a la seguridad de las personas).

La economía del decrecimiento estaría orientada hacia un comercio justo *real* para evitar así la servidumbre, las nuevas formas de esclavitud que se dan en el mundo actual y el neocolonialismo. En la mayoría de las aproximaciones recientes a la idea de decrecimiento se postula que éste tendría que or-

ganizarse no sólo para preservar el medio ambiente sino también para restaurar aquel mínimo de justicia social sin el cual el planeta está condenado a la explosión, porque supervivencia social y supervivencia biológica están siempre interrelacionadas.

He dicho ya en el punto anterior que algunos de los teóricos del decrecimiento se curan en salud descartando un decrecimiento caótico o no deseado como el que produjo en Rusia después de 1990 y que al mismo tiempo postulan un tipo de decrecimiento que no tendría que generar "una crisis social que pusiera en cuestión la democracia y el humanismo". Con ello entramos en el debate sobre las utopías realizables.

Lo primero que habría que decir al respecto es que, en sus formulaciones más inteligentes y elaboradas, la idea de decrecimiento no se presenta como un mero concepto sin conexión con la praxis socio-política, pero tampoco como un programa definido para la construcción de alternativas a las sociedades de crecimiento, como un programa político cerrado, como una receta o como una panacea.. Ni siquiera se presenta como un *ideal en sí* o como el objetivo único para las sociedades que han de salir de la ideología del crecimiento. El decrecimiento aparece más bien, en esas formulaciones, como un horizonte, como el horizonte aglutinador frente a la imposibilidad material del crecimiento que conocemos y frente a la insostenibilidad de nuestro modelo actual de desarrollo. Lo que dice Mauro Bonaiuti, por ejemplo, es que la idea de decrecimiento puede llegar a convertirse en algo así como un horizonte interpretativo largamente compartido en el ámbito de las alternativas (en plural) al capitalismo global.

Este planteamiento permite concretar un poco más. De la misma manera que la defensa del crecimiento no implica que todo tenga que crecer, así también la admisión de la idea de

decrecimiento tampoco implica que todo tenga que decrecer. Lo que se propone que disminuya, en el momento y en la situación actuales, es el consumo de materia y energía, o sea, principalmente lo que se llama producto interior bruto. La idea de decrecimiento apunta, pues, a la producción y reproducción de valor y felicidad en las sociedades humanas reduciendo en ellas de una manera progresiva la utilización de materia y energía. Se descarta que eso sea un objetivo alcanzable por la vía exclusiva de la tecnología, se dan pistas para hacer frente al reto en el ámbito de las tecnologías alternativas y se reafirma la conciencia de las contradicciones que hemos de superar.

En última instancia, todo eso implica, obviamente, un cambio radical en la forma de producir, de consumir y de vivir, una nueva forma de organizamos social y económicamente.

Por ahí enlaza la idea de decrecimiento con las utopías sociales anteriores en la historia de la humanidad, particularmente con aquellas que tomaron sus distancias respecto del crecimiento indefinido de las fuerzas productivas, como sugiere la propuesta de Serge Latouche cuando éste resume expectativas de muchos y vías que ya se están prospectando colectivamente: primar la cooperación y al altruismo sobre la competencia y el egoísmo; revisar nuestra manera de conceptualizar la pobreza y la escasez; adaptar las estructuras económicas a la medida del ser humano, en lugar de hacer entrar con calzador al ser humano en estructuras económicas impuestas; redistribuir el acceso a los recursos naturales y a la riqueza; limitar el consumo a la capacidad de carga de biosfera; potenciar los bienes duraderos; conservar, reparar y reutilizar los bienes para evitar el consumismo; potenciar la producción a escala local y en un sentido sostenible; primar los cultivos agroecológicos, etc.

Los teóricos del decrecimiento no sólo vinculan la bioeconomía inspirada por Georgescu-Roegen a la crítica de la teoría económica standard sino también al ecologismo social o socio-político. Y en ese sentido no ignoran las dificultades que actualmente existen para la aplicación de las medidas que proponen en el mundo de los ricos, puesto que éstas representarían un giro hacia la frugalidad, la sobriedad, la austeridad y la contención de los consumos. Pero en lugar de poner el acento en aseveraciones abstractas y reiterativas acerca de la naturaleza o la condición humana o de quedarse en la idea de que el ser humano sólo ha aprendido históricamente por choque directo con la realidad, se fijan mayormente en las resistencias reales que opondrán al decrecimiento los sectores actualmente más favorecidos.

De ahí que estén aduciendo a favor de la propuesta por una parte datos y por otra una nueva filosofía. Datos del tipo siguiente, a saber: que ahora mismo el 80% de los humanos vive sin automóvil, sin refrigerador y sin teléfono; que el 94% de los humanos no ha viajado nunca en avión; que la tercera parte de la población norteamericana y una parte creciente de la población de la Unión Europea es obesa y que una dieta mejor y más austera sería mejor solución para resolver ese problema que aumentar el gasto dedicado a investigar sobre el gen de la obesidad, como actualmente se hace. La filosofía alternativa o la sabiduría de la vida que se postula viene a decir que el bien y la felicidad se pueden obtener con un coste económico-ecológico menor y con la contención de las necesidades.

Algunos autores partidarios del decrecimiento, como el ya citado Mauro Bonaiuti, economista de la Universidad de Módena, admiten que la denominada economía *ligera* o el capitalismo *on Une* de hoy, basado en las tecnologías informáti-

cas, a diferencia del industrialismo fondista, está en condiciones de producir renta con menos recursos naturales. A pesar de lo cual, no creen que estas nuevas tecnologías (u otras por venir) sean sustitutivas o vayan a resolver el problema. Bonaiuti matiza, eso sí, la relevancia de la aplicación de las leyes de la termodinámica, y en particular de la ley de entropía, a la economía, al proceso económico. Lo ha hecho en estos términos: "Defender el decrecimiento -en términos de cantidades físicas producidas- corre el peligro de ser interpretado como una eutanasia del sistema productivo, lo que privaría de un consenso necesario a la vía de la economía sostenible".

Ya con esto se suscita una interesante controversia sobre dónde poner los acentos a la hora de elaborar una política económico-ecológica alternativa: si únicamente en una fuerte reducción del consumo o más bien en una revisión profunda de las preferencias. Frente a otros partidarios del decrecimiento Bonaiuti argumenta que con la actual distribución de las preferencias la reducción drástica del consumo provocaría malestar social, desocupación y, en última instancia, el fracaso de la política económico-ecológica alternativa. Propugna, en consecuencia, desplazar los acentos hacia lo que llama "bienes relacionales" (atenciones, cuidados, conocimientos, participación, nuevos espacio de libertad y de espiritualidad, etc.) y hacia una economía solidaria. Se entiende, pues, que *el decrecimiento material tendría que ser un crecimiento relacional, convivencial y espiritual*. Lo que en cierto modo daría respuesta a la preocupación acerca del futuro de la democracia y el humanismo en el horizonte del decrecimiento.

Todo esto trae a la memoria aquello que Bloch llamaba utopía concreta para diferenciarla de la utopía abstracta: la utopía realizable como horizonte. El horizonte sería, en este caso, la sostenibilidad ambiental y la justicia social, lo cual no precisa

de una respuesta técnica sino más bien política y filosófica: cambios profundos en el tejido cultural de nuestras sociedades. Conviene subrayar aquí la presentación que se está haciendo de la noción de decrecimiento *como una necesidad*, y no como mero ideal, sobre todo porque, en principio, la palabra misma puede funcionar como un mero negativo del crecimiento. Pues *si ha ocurrido en el pasado reciente que el crecimiento cero (o casi cero) y el decrecimiento caótico se produjeron históricamente sobre la base de políticas económicas neo-liberales, sin control estatal o por desorganización completa del estado, habría que llegar a la conclusión de que la peor de las utopías, la más negativa, es precisamente la política económica que se ha estado presentando a sí misma como la más “realista”*.

De donde se sigue, una vez más, que la utopía posible, *el buen lugar* potencialmente realizable, el horizonte al que acercarse, se alcanzará, también esta vez, a partir de la crítica de la crítica y cuando ésta se haya consolidado. O dicho con otras palabras: si hay una utopía concreta que se puede prospectar y esa utopía es el decrecimiento, entonces cualquier aproximación a ella (y nos va mucho en el asunto) pasa por conocer los caminos que conducen al infierno (el crecimiento tóxico, que se dice) *para evitarlos*.



Dialéctica de la esperanza utópica *

*El mal menor resulta ser un bien,
pero el bien menor resulta ser un
mal.*

ME GUSTARÍA poder explicar que comparto el uso positivo de la palabra utopía en contextos morales, mientras que estoy en contra de la utilización de la misma palabra, también en un sentido positivo, en contextos políticos o de ética de la colectividad.

En contextos en los que se habla de moralidad individual es difícil negar que la palabra *utopía* tiene y tendrá un sentido positivo. Se podría decir que no ha habido ni habrá filosofía moral sin utopías, o sea, sin la afirmación de sociedades imaginarias más justas, más igualitarias, más libres y más habitables de las que hemos conocido y conocemos. La imaginación utópica es y será el estímulo positivo de todo pensamiento político-moral, como la veracidad y la bondad son y serán el aguijón de la lucha a favor de la emancipación humana por mucho que el individuo veraz o bondadoso se haya dado muchas veces de bruces con la realidad existente.

El utópico, como el veraz y el bondadoso, está indicando siempre a los otros con su comportamiento la dirección en la

* Este artículo apareció en la edición impresa del Viernes, 16 de junio de 1995 en *El País*

que habría que moverse. Puede ocurrir, y de hecho ocurre en ocasiones, que el utópico, como el veraz y el bondadoso, se equivoque de medio a medio en su estar en el mundo, en este mundo; pero incluso cuando yerra sobre el presente, el utópico, como el bondadoso y el veraz, obliga a torcer la mirada de los que le miran no sobre su rostro, sino en la dirección más conveniente para todos.

Si el mundo de las acciones político-morales fuera algo así como una línea férrea, en la que el tren de la historia se desplazara linealmente progresando desde la bondad y veracidad de los individuos concretos hacia mejores formas de sociabilidad colectiva, no habría nada más que discutir acerca de la palabra utopía. Pero el mundo de las acciones político-morales no es una vía férrea ni una autopista; es, más bien, una red de senderos de montaña que se bifurca, se multiplica y se pierde en el bosque de las interrelaciones de las pasiones individuales y colectivas; una red de caminos de bosque de la que, para colmo, existen varios planos concordantes pero distintos, y cuyo sendero principal se pierde casi siempre, en la historia de la humanidad, por falta de tránsito (o mejor: porque ni llevamos inscrito en los genes el recuerdo de sus recorrecos ni somos capaces de transmitir de generación a generación las principales bifurcaciones y encrucijadas del mismo).

Por eso, porque el mundo de lo político-moral no es una vía férrea ni una autopista, la utopía, que es una buena y sana palabra, indiscutible, desde el punto de vista de la moralidad resulta insuficiente y ambigua cuando pasamos al plano histórico de las ideas políticas.

La mayoría de las personas veraces y bondadosas que hoy se declaran partidarias de la utopía creen estar defendiendo de hecho una sociedad más justa, más igualitaria, más habitable y que, además, puede ser realmente realizable algún día y en

algún lugar, al menos de forma aproximativa, como aproximación a un ideal.

Si nos atenemos a la etimología de la palabra utopía, estas personas no son propiamente utopistas, sino gentes con convicciones morales profundas e ideales morales alternativos que luchan por una sociedad mejor. En cambio, la mayoría de las personas que se declaran contrarias a la utopía suelen defender que vivimos en el menos malo de los mundos existentes o en el mejor de los mundos posibles, y que en política no hay que hacerse ilusiones inútiles.

Una complicación adicional de la controversia histórica sobre la palabra utopía es ésta: que la mayoría de las personas que defienden que vivimos en el menos malo de los mundos existentes, o en el mejor de los mundos posibles, consideran, además, que no está mal que haya utopías, y hasta fomentan la existencia de utopistas siempre que éstos, en su decir y, sobre todo, en su hacer, acepten atenerse al significado etimológico de la palabra utopía.

Desde este punto de vista, que es hoy día el punto de vista dominante, ser utópico está bien visto a condición de que uno confiese al mismo tiempo que su sociedad alternativa (más justa, más igualitaria, más habitable) no es de este mundo, sino una sociedad tan imaginaria como, por ejemplo, la ciudad de Babia o la región del limbo en el Día del San Jamás.

Todo utopista que acepte este significado de la palabra utopía y simultáneamente se reconcilie con la realidad existente recibirá, a su vez, de todos, o de casi todos, los poderosos defensores del *statu quo* efusivas, y hasta cariñosas, palmaditas en el hombro derecho.

El hecho de que un utópico, declarado o nombrado tal por otros, reciba de los políticos "realistas" (y conservadores de la

desigualdad que hay) palmaditas afectivas en el hombro derecho, siempre y cuando dicho utópico acepte que su utopía es realmente una utopía (que no tendrá lugar nunca), da qué pensar. Pues prueba (indirectamente, y en el sentido restringido en que se puede hablar de probar en estas cosas) que el uso literal de la palabra "utopía" en el lenguaje político se ha hecho irrelevante. Con independencia de los actos, o sea, de las actuaciones prácticas de los ciudadanos, y con independencia del color político de los mismos, todo hijo de vecino parece estar dispuesto a apreciar la utopía. Hay que incluir entre los que tienen aprecio a la utopía otras dos categorías: la de los que hablan de utopía como opiáceo para aguantar el mal de este mundo y la de los que aprecian la utopía como mal menor cuyo mal mayor sería la rebelión general de los ciudadanos, la insumisión o la desobediencia civil.

Así pues, con la utopía pasa en nuestras sociedades, en última instancia, lo mismo que con el ateísmo, a saber: que como el significado de la palabra lo establecen los que mandan (en el Estado, no necesariamente en la Academia de la Lengua), uno no puede ser, ni proponiéndoselo, lo que quiere ser. Efectivamente, de la misma manera que el ateo sólo puede ser agnóstico (por definición de los que mandan en esto, el sin-dios es un imposible metafísico porque el sin-dios es siempre un buscador de dios, etcétera), así también al utópico sólo le dejan ser una de estas dos cosas: o un realista político a la fuerza que simultáneamente cree en las kalendas griegas o un receptor de palmaditas en el hombro derecho que afirma que la utopía no es de este mundo.

Naturalmente, a uno le puede gustar que le den palmaditas en el hombro mientras afirma que lo que hay no está bien y que lo que no hay llegará el Día de San Jamás. No tengo ninguna razón de fondo para criticar ese gusto. Es más: creo que sería

sectario e intolerante criticar a quienes lo tienen (ese gusto) en vez de criticar a los que de verdad se lo merecen, a los que dan la palmadita conmisericordiosa. No ver esta diferencia ha sido, en mi opinión, uno de los errores de las personas que durante algún tiempo pensaron que el movimiento a favor de la emancipación humana pasaba definitivamente de la fase utópica a la fase científica. ¿Por qué? Porque con esta exageración los críticos acabaron simpatizando más con el realismo cínico de los poderosos que reparten palmaditas que con la debilidad humana de los utopistas morales que se ablandan al contacto de la mano tierna del poderoso en su hombro.

Pero, de todas formas, estos amigos naturales nuestros que se equivocaron por intolerancia e incompreensión de las debilidades de los de abajo (o de los de arriba que quisieron ayudar a los de abajo) acertaban en un punto que tampoco conviene olvidar. Acertaban en esto: que hay al menos dos cosas que no se pueden dejar en manos de los de arriba si uno, estando a favor de los pobres, desheredados, oprimidos y excluidos de la tierra, quiere que sus actos concuerden con sus dichos y pretende hacer, por tanto, algo serio y práctico en favor de un mundo más justo, más igualitario y más habitable. La primera de estas cosas que no hay que dejar en manos de los otros es la definición de las palabras; la capacidad de nombrar, de poner nombre a las cosas, es esencial para cambiar el mundo. La segunda es que no se puede dejar en manos de los de arriba la ciencia; renunciar a la ciencia para quedarse con la utopía puede ser moralmente sanísimo (sobre todo en la época del reconocimiento generalizado de sus peligros), pero es contraproducente desde el punto de vista de la ética colectiva.

Hay que intentar, por tanto, recuperar el uso público de las palabras y, con él, el del conocimiento científico. Para lo cual seguramente habría que redefinir el capitalismo como la ver-

dadera utopía del fin de siglo por ser la primera ideología histórica que, permeándolo todo (lo divino y lo humano en los cinco continentes), no tiene nombre ni apenas defensores: de creer a los que hoy dan nombre a las cosas, no hay capitalismo ni hay capitalistas en este mundo nuestro.

Retorcer el discurso de los que mandan como si se tratara de un calcetín tiene esta otra ventaja lingüística adicional para los que quieren cambiar el mundo: puesto que el capitalismo ya no existe por haberse hecho innombrable, casi nadie se enfadará demasiado cuando los otros utópicos, los de abajo, lo trastocuen bien trastocado. No ocurrirá como en el 17. Esta prudente línea de actuación puede servir para recuperar la buena pátina de la palabra utopía, su valor moral (no queremos este mundo, queremos otro mundo), y poner de manifiesto, además, nuestra simpatía por personas que no se llamaron a sí mismas utopistas, pero que, en cambio, tenían el valor moral de los utópicos y han sido llamadas "utópicas" por los historiadores de las ideas. Por, ejemplo, Girolamo Savonarola (al que hay que empezar a añorar en los tiempos que corren). O Thomas Müntzer (que podría ser un excelente dirigente de masas en un fin de siglo para ex campesinos excluidos de todo). O Bartolomé de las Casas (ejemplo donde los haya para abordar el tema de nuestro tiempo: el del choque entre culturas).

O, ¿por qué no?, Carlos Marx (quien, a fuerza de equivocarse en todo lo demás, ha acabado acertando sólo en lo fundamental).



