

## UNA MODESTA REIVINDICACIÓN DE LA UTOPIA

Félix Duque

Hablar de la utopía, y en breve espacio, parece algo tan desatinado y extravagante como la descripción imposible que Tomasso Campanella hace de lo pintado en los siete muros de la *Ciudad del Sol*; en ellos estarían *in effigie* todas las estrellas, así como el alfabeto de todas las lenguas; todos las piedras y los minerales; los mares, ríos, lagos y fuentes; los árboles y las hierbas; los animales -de los más bajos a los más perfectos-; y en fin, las artes, mecánicas o no, y hasta la entera historia de la humanidad, con sus Grandes Hombres.

Por cierto, esto parece ser un rasgo común a las diversas narraciones utópicas: el afán de exhaustividad: que nada quede sin especificar ni describir, en suma, el *horror vacui*, colmado por el frenesí de que todo esté ahí, *in effigie*, a fin de impedir la intervención del *afuera* y, con él, del *azar* y lo imprevisto (no en vano, en Utopía está prohibido jugar a los dados); sólo que el delirio de la descriptividad crece hasta el punto de que, viéndose el propio Campanella a punto de ser desbordado por tamaña empresa, hace que el Almirante genovés corte abruptamente su narración, a pesar del interés creciente del Gran Maestro de los Caballeros Hospitalarios y de sus ruegos para que no se marche: “Aspetta, aspetta”, le pide; a lo que el Ammiraglio contesta: “Non posso, non posso”. Sin duda, un final irónico para lo que debiera haber sido un reflejo de la sociedad perfecta y acabada.

Ello sin embargo, sí que es dable establecer un intento de definición generalísima del género narrativo “utopía”, estableciendo además una concesión decisiva. Vaya por delante el intento: el relato utópico presentaría un *mundo invertido* respecto a la sociedad existente; un mundo en el que el desorden se torna en orden en base a una planificación rígida y estratificada, sirviendo así, sobre todo en épocas de crisis, como ejemplo y modelo *de un mundo feliz*. Y luego, la concesión: “Pero la utopía puede ser considerada también como una de las posibilidades de la sociedad real.” (Bronislaw Baczko, *Lumières de l’utopie*. Payot & Rivages. Paris 2001, p. 31). Así que, por más que en la multitud de escritos utópicos suelen mezclarse desalentadamente definición general y concesión particular, bien podríamos establecer, en base a ello, dos tipos de utopía: la soñadora y escapatoria, y la posibilitante reformadora. Y en este último caso, un programa plausible de acción colectiva podría convertirse al cabo en una manifestación a las claras de los gérmenes transformadores latentes en una sociedad y tiempos determinados, o sea, literalmente, en un *Manifiesto*, como sucede en el más famoso de todos: el del flamante Partido Comunista de 1848, dirigido, entre otras cosas, precisamente contra el socialismo *utópico*.

Sobre todo, en el caso de la utopía de ensoñación, el mundo bien organizado que ésta presenta delataría en el predispuesto lector una nostalgia persistente por el (supuesto) restablecimiento del orden *natural* de las cosas; como diría Kant, haciéndose eco de Rousseau: “La historia de la *naturaleza* comienza pues por el bien, por ser *obra de Dios*; la historia de la *libertad* por el mal, por ser *obra humana*.” (*Muthmasslicher Anfang... Ak. VIII, 115*). La sociedad de Utopía gozaría del ansiado sosiego tras haber padecido fuertes crisis y revueltas *antes* (e.d. antes de cortar literalmente su conexión con los demás hombres: Utopía es una isla, anteriormente unida a tierra por un istmo), así como la sociedad en cuyo seno se ha escrito el relato está sufriendo *ahora* de injusticias y padecimientos; es un universo en donde, una vez controlada en lo posible toda imprevisión, no es que no pase nada, sino que aquello que pasa es el resultado planificado y bien regulado, *a priori*, de una evolución guiada.

Con respecto a los rasgos más sobresalientes de las narraciones utópicas clásicas, ya hemos visto el primero: un supuesto *orden cósmico*, geoméricamente considerado, se ve repetido y reflejado en la *imagen* de una sociedad perfecta; de ello se derivaría la fijación y estancamiento de la Ciudad en un *presente* eterno *semoviente* y siempre repetido, a manera del movimiento circular de los astros -tal es por cierto la configuración de muchas sociedades utópicas-, más allá del tiempo histórico “y sus crímenes” (Camus *dixit*); de ahí su *aislamiento* y su consiguiente carácter de: “no hay lugar”, según la donosa traducción del término por Francisco de Quevedo; y de ahí también la existencia de una *estratificación* extrema, tendente al igualitarismo en cada nivel y llegando incluso a la desaparición de la familia, la abolición de la propiedad privada y el consiguiente desprecio de las riquezas y el dinero; todo ello se logra en virtud de una *casta dirigente* a la que se debe absoluta obediencia (en *La città del sole*, Hobbes el Metafísico estaría en la cumbre de la pirámide, seguido de Pon -Poder-, Sin -Sabiduría-, y Mor -Amor-: personificación de cuatro universales abstractos, con el difícil encargo de agrupar y racionalizar todo el cúmulo de particularidades empíricas y de “recetas legislativas” para ajustarle las cuentas a esa sociedad sin tacha).

Por último, cabe observar que, en la selva de las múltiples narraciones utópicas, bien podemos hallar, sin embargo, por parte de la *intencionalidad* del autor y por el de su *recepción* por el lector u oyente, una característica común, a saber: el *descontento* y *desazón* producidos por una situación concreta, en un lugar y un tiempo bien determinados o más exactamente, con el aditamento de su posible expansión analógica a otros tiempos y lugares, en virtud del poder *evocador* de la escritura. Por eso, y aunque le sirva de magro consuelo, el destinatario del relato puede imaginar que, no se sabe dónde, ni cuándo ni por qué, existe una comunidad sospechosamente parecida a la suya, pero *invertida*, y que sigue al pie de la letra la ecuación “justicia = orden”.

Cuando la separación entre el mundo real en que se inscriben la narración y su influjo por un lado, y el ideal de lo narrado por otro, es vista como insuperable, este tipo de utopía bien puede tildarse de reaccionario y nostálgico. El caso paradigmático es seguramente el de la narración de *Utopía* por parte de Rafael Hitlodeo (la intencionalidad del propio Tomás Moro, en cambio, es algo que aún hoy suscita controversia); en esa segunda parte de la obra, *se canta lo que se pierde* (como diría Antonio Machado). Y lo entonces perdido era, nada menos, el sentido mismo de la casi extinta sociedad medieval en la Inglaterra de 1516, por el auge del capitalismo incipiente, con la consiguiente destrucción de las jerarquías tradicionales y la introducción del comercio y las artes mecánicas, en detrimento de un régimen agropecuario supuestamente autosuficiente y la pérdida de las tierras comunales en beneficio de su privatización por parte de grandes terratenientes, para dedicar los campos a la crianza de ganado ovino, para la industria textil; y frente a todo ello, como si se tratara de un bello tapiz seductor, la descripción de la recién descubierta América como la tierra del buen salvaje, que nada sabría de las constricciones e injusticias de la naciente sociedad moderna: recuérdese que el narrador de la *Utopía* de Moro: Rafael Hitlodeo, habría navegado supuestamente con Américo Vespuccio; tampoco sería completamente descabellado conjeturar en los versos de la VI de las *Otras canciones a Guiomar machadianas* (1936) una críptica alusión a un mundo virginal ajeno a la civilización o destruido por ésta, y cuya evocación última -evanescente perfume de una pérdida irreparable- es confiado precisamente a un *papagayo*: “Y te enviaré mi canción: / “Se canta lo que se pierde”, / con un papagayo verde / que la diga en tu balcón.”

Por lo demás, no creo muy necesario extenderme aquí sobre esas características utópicas, cuya recepción y asimilación, al decir de Antonio Gramsci (*Quaderni del carcere*: “*Del sognare*

*a occhi aperti e del fantasticare*”), no harían sino alimentar un conformismo resignado, poniendo así de relieve la falta de carácter y pasividad por parte de quien, sufriendo la opresión de un mundo injusto, espera sin embargo ser salvado de algún modo sin su intervención, estando como está *a verlas venir* (a la manera del Armagedón cristiano, en donde los fieles se limitarán a observar pasivamente el combate); sólo que en la utopía se supone que la lucha ya ha concluido, con la consiguiente distinción entre elegidos (los habitantes de la isla) y réprobos (los pobladores del continente, del que Utopos la separara, al cortar el istmo de enlace: una redención traumática, ésta: como una muerte a la historia que diera paso a la vida utópica). Por cierto, bien podría encontrarse en la crítica gramsciana una alusión al *determinismo* histórico-materialista de un cierto marxismo, el cual sabría ya de antemano del triunfo ineluctable del proletariado sobre la burguesía y el ulterior advenimiento del comunismo: el *happy-end* que daría paso a la sociedad sin clases (para nosotros, empero, una suerte de utopía en calderilla o por menudo, al gusto de cada individuo genérico).

Frente a esas *utopías de ensoñación*, me parece en cambio más interesante examinar brevemente lo que podríamos llamar *utopías de reconstrucción o proyectivas*, en las que se introducen procesos que, aun mítica o simbólicamente descritos, permiten abrigar la *esperanza* de un acercamiento de nuestra sociedad a la utópica, y ello por medio de lo que podríamos llamar escolásticamente una *analogía de atribución*, en la que el *analogatum prínceps* estaría constituido obviamente por la comunidad utópica.

Dejando aparte el paradigma de toda utopía: la *República* de Platón (que, justamente en su carácter de *condición de posibilidad e inteligibilidad* de toda utopía, estaría más acá de los relatos de ficción, algo que en cambio cabría decir del *Timeo*), cabe encontrar un primer ejemplo de utopía proyectiva y progresista en *The New Atlantis*, de Francis Bacon, donde no sólo existe un desarrollo bien planificado en la comunidad de referencia, sino que éste se consigue en buena medida por la importación regulada de invenciones y descubrimientos científicos y técnicos venidos de nuestro mundo, de manera que, en justa correspondencia, cabría esperar que éste se vaya pareciendo cada vez más al modelo (piénsese en la Universidad de Niza Sophia Antipolis o en el Instituto Tecnológico de Massachusetts). No en vano fue Bacon el autor de la *Instauratio Magna* (inada de *restauratio*!) y del *De dignitate et augmentis scientiarum*.

Mucho más radical sería el experimento social (anticipación del *falansterio* del socialismo utópico) propuesto por Johann Valentin Andreae con su *Christianopolis*, una suerte de resurrección moderna de la vida monacal, pero dedicada al progreso continuo en artes, ciencias y convivencia social. Tampoco es incidental recordar que este pastor luterano fue uno de los principales propulsores del movimiento de los *Rosacruces*, de clara intención política, ya que sus seguidores intentaban implantar el luteranismo y las nuevas concepciones científicas y fabriles en el corazón mismo del Sacro Imperio Romano Germánico, detentado en el siglo XVII por los católicos Habsburgos.

Ahora bien, fue el doble éxito, científico y social, propugnado por esas utopías *reformistas* (nunca mejor dicho), lo que precipitó paradójicamente su caída; lo primero, por la fusión cada vez mayor entre técnica y ciencias a partir de mediados del siglo XVIII; lo segundo, por los ideales igualitarios surgidos del hervidero de la Revolución Francesa, con el *Manifiesto de los plebeyos*, de Graco Babeuf (el primer movimiento autodenominado explícitamente como “comunista”). Con todo, éste fue un “éxito” que, tras los horrores de las dos Guerras Mundiales, acabó provocando una nueva y extremosa inversión: ya no la de un mundo soñado como consuelo y modelo de las miserias del propio, sino un trastorno brutal de esos mismos

sueños al intentar llevarlos a su cumplimentación, hasta el punto de convertir las utopías, como es sabido, en *distopías*.

Así, el optimismo científico del *Novum Organum* de Bacon se torna en la inquietante fábula futurista de Aldous Huxley: *Un mundo feliz* (1932), cuyo título remeda sarcásticamente las palabras de Miranda en *The Tempest*, de Shakespeare: “¡Qué bella humanidad es ésta! Oh, que espléndido nuevo mundo / el que alberga tal pueblo.” (*How beauteous mankind is! O brave new world, / That has such people in't*). Aquí, en base al progreso de las técnicas reproductivas dedicadas a la generación, cultivo y clasificación de seres humanos -y a la distribución de estupefacientes (“soma”)-, la gente es ya feliz y saludable; lo dudoso es, con todo, que pueda ser precisamente tildada de “bella humanidad”, como comprobará para su mal el protagonista, John el Salvaje. Y por el lado de la experimentación sociopolítica, tenemos *1984*, de George Orwell (1949), la cual, desde una perspectiva filosófica, supone una exacerbada sustitución del sujeto y referente del segundo *imperativo categórico* de Kant (que ordena considerar al hombre, en cuanto representante de la humanidad en su persona, como fin en sí mismo, no como medio). Pero si en Kant se trataba del inalcanzable modelo del *homo noumenon*, habitante del “reino de los fines”, aquí es el superestado de Oceanía (metamorfosis del mundo anglosajón) el que se presenta como fin en sí mismo, al cual está supeditado hipermaquiavélicamente todo medio. Como dice O'Brien, portavoz del Partido Interior del Ingsoc: “el poder no es un medio, sino un fin”; o en otros términos: el único objetivo del poder es la preservación y el incremento indefinido del poder mismo (recuérdese que, en Kant, el fin supremo político es el progreso indefinido del género humano).

Y como cabría esperar, mientras que en la Rusia soviética la ciencia ficción (con obras importantes como *La nebulosa de Andrómeda* y *El corazón de la serpiente*, de Iván Efremov) alentaba el sueño de una implantación del socialismo más allá incluso de nuestra tierra (a pesar de la premonitoria advertencia de Evgeni Samiatin en *Nosotros*, de 1921), en cambio en el llamado “mundo libre” (regido por el liberalismo, el capitalismo y el fordismo, y alentado por una confianza poco menos que ilimitada en la ciencia, aliada con la tecnología) se combinaron habilidosamente el miedo a los avances del “socialismo real” y la crítica liberal contra las tendencias hegeliano-cristiano-marxistas del llamado “marxismo cálido”, con las advertencias presentes en las narraciones distópicas (que, al cabo, no hacían sino reflejar distorsionadamente las tendencias comunes de la época, a saber: *al éxito por la práctica*, en vistas de un final *escatológico* de la historia, ya fuere de un modo violento: la *revolución*, o progresivo, por medio de *reformas*, como en el caso de la socialdemocracia).

Desde un punto de vista filosófico, seguramente los mejores esfuerzos críticos vinieron de parte de ese “marxismo cálido”. Desde una perspectiva negativa (como un cerrado ajuste de cuentas con los mitos de la Ilustración, al parecer ya latentes desde la *Odisea* homérica), la decisiva *Dialéctica de la ilustración*, de Adorno y Horkheimer (1947), aventura ya un primer paso en algo que hoy parece estar cumpliéndose con creces, siguiendo un programa que bien podríamos llamar: *A la distopía por saturación de la utopía*, o sea por la irrupción de sofisticadas técnicas mediáticas, de propaganda y de entretenimiento en la vida cotidiana, la cual resulta así impregnada de *mercantilización* (cf. *la Sociedad del espectáculo*, de Guy Debord, de 1967).

Como contrapeso, desde el lado optimista de una *utopía concreta* tenemos la monumental obra de Ernst Bloch: *El principio esperanza*, escrita entre 1938 y 1947 en el exilio americano, y publicada en la DDR entre 1954 y 1959. En ella se propugna el próximo advenimiento de la “patria de la identidad”: algo ya escatológicamente anunciado por la *Vereinigungsphilosophie*

o “filosofía de la unificación”, en cuanto conciliación final del mundo, el tiempo y la razón: un ambicioso programa propuesto por los seminaristas Hölderlin, Schelling y Hegel desde los tiempos turbulentos de Tubinga (y revitalizado luego en la “Joven Alemania” y los hegelianos de izquierda, durante los años preparatorios a la revolución de 1848). Al efecto, Bloch retoma *suo modo* el ya citado imperativo kantiano (GA V/2, 1019s.), y lo reformula como el acicate de lo que *aún no ha llegado a ser*, pero que, por eso mismo, *deberá llegar a ser* realizado en el futuro, por ser la base y condición de todas las demás exigencias de la razón que rompe el esquema clasista (entre dominadores y dominados) y postula una sociedad universal, sin clases; se delinea así un potente *páthos utópico*, a saber: que el deber ser no capitule jamás ante lo dado, porque ese deber ser implica y condensa en sí toda la anterior lucha humana por la liberación y la emancipación. Bloch reivindica incluso, como colofón de su utopía de la esperanza, el “bien supremo” de Kant (en éste, el Dios aceptado como postulado de la razón práctica: el garante de la conexión y conciliación entre libertad y necesidad, entre moral y política). Ese bien constituiría “la región del objetivo final”: una suerte de desplazamiento del *tópos hyperouránios* platónico a una realidad mundana escatológica, en la que se lograría la plena identidad entre el sujeto y el objeto de la historia. Es verdad que los cuidadosos análisis blochianos del mundo moderno intentan superar la dicotomía clásica en el marxismo entre el *voluntarismo revolucionario* y el *determinismo socioeconómico* (la versión política, diríamos de la distinción entre utopías de ensoñación y utopías de reconstrucción o de proyección). Por su parte, el hoy injustamente olvidado Herbert Marcuse publicaba en 1967 *El final de la utopía*, justamente por predecir también su cumplimentación efectiva, siguiendo la línea del llamado *austromarxismo*, endulzada con las gotas ácidas de la revolución de Mayo del 68 en Berkeley.

Claro está, todo esto suscita una cuestión, que creo decisiva: ¿acaso es lo mismo la teórica “predicción” del futuro, por científica o filosófica que se nos presente, que la muy práctica “construcción profética” del futuro? Porque, si se trata de lo último, es decir de convertir la narratividad utópica en una *hoja de ruta* para “asaltar los cielos” -por usar una terminología a la moda, en nombre de la Estrella Polar de la Redención de la Gente-, habrá que buscar entonces las *semillas del tiempo* en nuestro propio presente (Fredric Jameson *dixit*); y luego, en base a esas trazas preñadas de futuro, intentar *cambiar* el tiempo actual y sus estructuras. Sólo que es difícil que éstas se dejen alterar pacíficamente, sin más, cuando más bien están utilizando con éxito medios a veces más seductores que los de *Brave New World*, y más efectivos que los dispositivos del miedo, de 1984.

Ahora bien, aun admitiendo esas argucias, más o menos inconfesables, es igualmente innegable que el modelo del *liberalismo democrático* normalmente vigente no deja de presentar una estructura suficientemente sólida y bien establecida, y tan duradera como para ser capaz de enfrentarse a toda veleidad utópica. Así, y ciñéndonos al tan ponderado Estado de Derecho, los correspondientes valores cívicos y sociales serían, *grosso modo*:

- a) la igualdad de los ciudadanos ante leyes de obligado cumplimiento, por haber sido creadas por ellos (o por sus representantes, según el punto siguiente), y por ende susceptibles de modificación;
- b) a este respecto, posibilidad de elección de gobernantes y legisladores por las vías establecidas, y revocación del mismo modo;
- c) como consecuencia de los puntos anteriores, garantía estatal de educación general y pública, así como protección social para evitar o paliar la miseria;
- d) programación y regulación del desarrollo de los conocimientos y procedimiento tecno-

científicos, así como del fomento de las artes, en cuanto efectiva protección del punto anterior.

Todo lo anterior podría resumirse en la siguiente sentencia: *El orden estatal está al servicio de los ciudadanos, no al revés*. Por cierto, esta bella frase no deja de encubrir un claro *juicio analítico* (por no hablar de tautología), esto es: si el orden estatal (las leyes) ha sido establecido por los ciudadanos y es modificable por éstos, se sigue circularmente que *debe estar* al servicio de sus creadores.

¿O no? ¿Quién o qué permite el paso del deber ser al ser? ¿Quién otorga en definitiva  *fuerza a la ley*, para que ésta entre en vigor? O dicho de otro modo: ¿cómo pasar de la ética, que dicta *normas de conducta*, a la política, desplegada en *leyes coercitivas*? La propuesta más plausible, de John Searle, no deja de ser una *interiorización* del problema, y por tanto no parece una buena solución: según esa propuesta, habría que suponer que quien enuncia una obligación se propone *eo ipso* su cumplimiento, lo cual implica que un individuo (que *es* de tal o cual manera) se obliga a sí mismo a realizar algo para *llegar a ser* (él, y cuantos con él vayan) de *otra manera*, que aún *no es*, pero que *debe ser*. Sólo que el problema consiste justamente en saber, primero, por qué hay que cambiar el ser o el modo de ser de algo en nombre de algo aún inexistente, pero *digno de ser*; y en segundo lugar, en considerar la plausibilidad y efectividad de los medios propuestos para pasar de lo que hay a lo que debe haber.

Ahora bien, si dejamos a un lado la brutal respuesta (nada desdeñable, por otro lado) de que eso que *debe ser* viene más bien propulsado, como *pseudoética del consumo*, por fuerzas *externas* a los Estados y a la sociedad civil, y sin embargo aceptadas y promovidas por buena parte de los ciudadanos (sedicentemente autolegisladores), en base a una transformación del viejo adagio *panem et circenses* (*mutatis mutandis*: televisión, internet y redes sociales); si dejamos a un lado eso (con lo cual ya entraríamos nosotros mismos en la órbita utópica), parece que tendríamos que atender a las propuestas del marxismo cálido, especialmente de la Escuela de Frankfurt, prolongada y un tanto aguada en el ideal habermasiano de la “comunidad libre de diálogo” (tildada eficazmente por Javier Muguerza de “comunidad de los santos”). Obviamente, y como corresponde a una buena utopía, ni entonces ni ahora parece *haber lugar* a ello; a lo sumo, lo habría en este momento tan sólo para agrupar sumariamente las propuestas utópicas y las críticas tópicas, procedentes éstas, sobre todo, de Karl Popper y de Ralf Dahrendorf, y prolongadas en la *London School of Economics and Political Sciences* (como si fuera un premonitorio aviso de la confrontación actual entre Londres y Frankfurt).

Creo que las diversas propuestas de una utopía apenas disfrazada de *teoría crítica normativa* bien podrían resumirse en una actualización, por un lado, de la idea hegeliana de que la realidad es ella misma un proceso dinámico que engendra sus propias contradicciones y propone así, desde dentro, las *ideas-fuerza* que llevan a un estadio más complejo, es decir más articulado y comprensivo; y por otro, en una interesada difusión de la idea *-no* hegeliana, sino más bien hiperkantiana- de que los diferentes estadios evolutivos llevarán a una estrecha equiparación, más o menos armoniosa, del *systema doctrinalis* y del *systema naturalis*, de la teoría y la historia, bien sea porque el desarrollo técnico suplirá con creces al defectuoso orden natural, o al contrario, porque el dañado y maltratado orden natural hará que, al cabo, el defectuoso orden tecnocientífico se pliegue a él.

Por su parte, los críticos (adeptos del “liberalismo positivista” -sea dicho con harta simplificación-) de los utopistas-normativistas (los cuales, a su vez, tildan a sus críticos de defensores de la “racionalidad instrumental” y del “mundo administrado”) tienen preparada

una buena batería de tópicos contra todo lo utópico, o sea contra todo cambio no previsto por la racionalidad tecnocientífica y la ingeniería social, que son las características propias de la “sociedad abierta”. He aquí algunos de esos tópicos antiutópicos:

- 1) La utopía corresponde a un sueño idealista, propio de resentidos y amargados, que indefectiblemente acaba conduciendo al desorden social, en sus dos vertientes antitéticas: la anarquía salvaje, o el despotismo totalitario.
- 2) Ese sueño se debe a la frustración del sujeto ilustrado (cumplida en el romanticismo y sus múltiples *neos*-), el cual, en nombre de la razón pretendía justamente invertir y pervertir a la razón misma, al poner, como Freud denunciara, al principio de realidad al servicio del principio del placer (lo curioso es que fuera el mismísimo David Hume el que declarara que: “la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones”).
- 3) Por ende, la utopía no sólo es indeseable, sino irrealizable. En efecto, si la naturaleza, tanto interior como exterior, simplemente *es* y nada sabe del *deber ser* (siendo su ámbito el de lo incontrollable, con ramalazos -al menos para nosotros- azarosos y contingentes) entonces sólo se la puede ir dominando trabajosamente, si se comienza por atender al modo *real* en que ella es, de acuerdo al dictamen de Francis Bacon: *Natura non nisi parendo vincitur*.
- 4) Y como la naturaleza (humana o física, o incluso la “segunda naturaleza”, socialmente arraigada y heredada) no se deja persuadir *in toto* y de golpe, como propugnarían los utopistas, es evidente que sus doctrinas sólo podrían imponerse, al menos al principio, de manera violenta, y en nombre de un *dogmatismo determinista*; en cambio, la aceptación de una realidad *fundada en razón* implica un *relativismo* generalizado, plasmado en la *tolerancia* ante las diversas “formas de vida” (defendidas por Wittgenstein, Quine y *tutti quanti*).
- 5) Por esa razón, el dogmatismo utopista es *acientífico* e *irracional*, ya que no puede admitir el método científico, que es el único criterio universalmente aceptable, por estar basado en la contrastación empírica y en una racionalidad instrumental.
- 6) Este positivismo lleva lógicamente al liberalismo (que fue a su vez el que lo alentó), el cual nada quiere saber de un fin escatológico de la historia, sino que respeta la *neutralidad de los valores* (Weber *dixit*), tan irreductible en las diversas convicciones de los grupos humanos como lo son los hechos y datos empíricos de la realidad externa.

Basta empero un punto de reflexión para observar cómo esos severos dictámenes del liberalismo positivista llevan en su seno contradicciones insalvables dentro del propio esquema de referencia; y más aún, para darse cuenta también de que ese *trastorno* conlleva una implícita e inconfesada *comunidad de base* con las propuestas utópicas *proyectivas*, de modo que las propuestas procedentes de un mundo fácticamente “verdadero” acaban por parecerse sospechosamente a las del mundo ideal, resultante de la “inversión” del primero.

Con respecto a las contradicciones internas a las críticas, el hecho mismo de reconocer la existencia de “resentidos y amargados” en el seno de la sociedad actual implica que el principio de racionalidad tecnocientífica no puede obedecer *por definición* al llamado principio de realidad (ni, *a fortiori*, al principio del placer), ya que la distribución de una escasez de bienes (las más de las veces, interesadamente provocada), a través de la técnica maquinista y de la ingeniería social supone *eo ipso* la existencia de un orden *artificial*, que se cierne superior sobre la realidad como sobre el placer, dominando y vigilando a ambos; tal es, a saber, el orden *particular* del grupo detentador de la maquinaria, de sus técnicos, y del correspondiente *expertising* socioeconómico, lo cual implica una desigualdad de base

exponencialmente creciente, como cabe apreciar hoy en el sistema *neoliberal* del capitalismo *especulativo*.

Lo mismo cabría decir del *relativismo de la tolerancia*, predicado también por ese sistema: una tolerancia aceptable tan sólo como algo *circunstancial*, bien se trate de “microcrímenes”, mediáticamente promovidos como “opio del pueblo” (según la expresión clásica), o bien de la “corrupción”, no menos *circunstancial*, del orden establecido, la cual puede servir, a su vez, de lubricante de la máquina capitalista. Es fácil apreciar que los demás puntos no son sino desarrollo y expansión de los ya señalados, desembocando así todo ello en una última confrontación, de difícil resolución dentro del sistema, a saber: la existente entre la *neutralidad de los valores* (el relativismo moral, disperso en particularidades indiferentes entre sí) y la *racionalidad sociocientífica* (que defiende una universalidad abstracta, repetible y fiable en cualquier tiempo y lugar, o sea: *utópica*, por abarcar tendencialmente toda una colección global de *tópoi* y de *tópicos* que se degradan recíprocamente en *fórmulas* que obedecen a una misma formalidad operativa).

Ahora bien, en la imposición de lo tópicamente establecido sobre y contra lo utópicamente proyectado se advierte en seguida algo obvio, a saber: que no existe la tan propalada *neutralidad valorativa* (e incluso fomentada: que cada individuo y cada pueblo escoja su propia forma de vida), sino que, por el contrario, esa “racionalidad” esconde un sistema bien particular de *valores cívicos y sociales* (como los anteriormente expuestos), que pretende imponerse y expandirse planetariamente, sea por la atracción lúdico-cultural del *soft power* o por la dogmático-militar del *hard power* (Joseph S. Nye *dixit*). Y si esto es así, habría que remedar la convicción liberal de Leszek Kolakowski, dirigida con razón al comunismo (por demás, en la entrevista de la FAES de 2009, ya extinto en la Unión Soviética), pero cambiando de destinatario y de signo negativo (tolerancia en vez de intolerancia), a saber: que la verdad se torna opresión cuando es *impuesta* por la *tolerancia institucional, dentro de un orden*.

Llegados a este punto, viene a la memoria lo que Goethe dijera, no de sí mismo (como se suele creer), sino del alemán medio, a saber: que éste *prefiere la injusticia al desorden*. Y es que en todo caso, otro famoso adagio alemán reza: “Tiene que haber orden” (*Ordnung muss sein*). En eso coinciden desde luego la utopía, proyectiva e idealmente performativa (“si creemos que habrá orden y obramos en consecuencia, al final lo habrá”), y el liberalismo (“mientras que digamos que ha de haber orden, y hagamos que lo haya, seguirá habiéndolo”): en el primer caso, el futuro incide sobre el presente, llegando incluso a justificar la *violencia terrorista*, vista por los activistas como aurora de la liberación, y por las víctimas como atentado al orden establecido; en el segundo caso, el presente incide sobre el futuro, y justifica la *violencia institucional*, cambiando el signo: es la defensa del orden establecido la que impide una y otra vez el hundimiento de la civilización.

Ello no obstante, es preciso y urgente reconocer que recurrir al terrorismo como último acceso a la consecución de una utopía extrema no es ni puede ser desde luego equiparable a la violencia institucional, o dicho de otro modo: un futuro proyectado no puede ni debe aniquilar el presente, por injusto que éste sea: pues nunca una fe escatológica, sea inmanente o trascendente, podrá alzarse contra el mandamiento supremo: “No matarás”, ni contra la máxima goetheana: “Y es sólo la ley la que darnos puede la libertad” (*Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben*; últ. estr. de *Natur und Kunst*). Con todo, y una vez establecido este decisivo *caveat*, es sin embargo evidente, primero, que el reconocimiento racional del presente no implica doblegarse acríticamente ante lo dado, sino al contrario: exige descubrir en ello la huella de un pasado que se obstina en no querer pasar, y hacer justicia a lo que la costra del presente intenta soterrar; pero, en segundo lugar, no es menos evidente que en el caso de la

defensa a ultranza del *orden establecido* y en el de la *fé utópica* está obrando el mismo anhelo de *seguridad*, el mismo deseo de ausencia de conflictos; sólo que dirimidos uno a uno, según el orden del tiempo, o de un solo golpe: la violencia para acabar con toda violencia, tras lo cual irrumpirá la felicidad de los fieles, en espera del Segundo Advenimiento o de la venida del Mesías, que tanto da. Pero en ambos casos, esa “historia” sigue siendo la de los vencedores, efectivos o en ciernes, y propalada *pro domo* por “cuentacuentos” (como es sabido, eso es lo que significa *Hythlodæus*, el apellido del narrador de Utopía).

Y es que los ideólogos del orden establecido se empeñan en asegurar que esto es *lo que hay*, y que, aunque por el momento sea sólo para algunos, progresivamente lo irá siendo para todos; mientras, los utopistas del orden por venir se obstinan en prometer que, vencida la *krisis*, eso que ahora hay *lo habrá para todos* (por cierto, qué falta de imaginación, por los dos lados). Cuestión de paciencia, y de tiempo al tiempo. Ahora bien, por simpáticos que me sean los activistas de la utopía, siquiera sea por no querer doblegarse al macizo de lo “dado”, no es posible desconocer que esa utopía, la sucesora laica del Juicio Universal, no sólo está obsoleta, sino que colabora sin saberlo con su adversario. A menos que juguemos a quedar bien a la vez en el campo utópico y en el liberal, como hace Kolakowski en la entrevista mencionada; pues por un lado, afirma que la utopía “es una parte permanente y esencial de la vida humana”; pero al punto advierte: “las utopías *deben* seguir siendo utopías”, de lo cual se sigue también que una parte esencial de la vida humana es por principio *irrealizable* e *indeseable*, que es por donde empezaron las críticas contra el pensamiento utópico. Pues, de seguir esa admonición, mientras haya utopía y ésta siga siendo irrealizable, habrá que conformarse con lo que en cada caso hay (mirando, eso sí, una vez más, a la estrella de una redención como *debe ser* o, según se decía antes: como Dios manda).

¿Otra utopía es posible? Creo que sí, aunque quizá no debiera ser denominada así, sino simplemente como una *democracia por venir* (siguiendo una atinada expresión de Jacques Derrida). Si tanto el liberalismo como el utopismo normativista tienen como meta la *seguridad* y el *orden*, entonces cabría imaginar y proponer, por el contrario, un proyecto de sociedad que aceptara no sólo la existencia, sino la legitimidad y la conveniencia de conflictos en su seno, en cuanto factores de creación de inéditas *estrategias de encuentros azarosos*, lo cual no es otra cosa que la irrupción, a duras penas controlada, de la *libertad*, o sea: de aquello que alienta en lo que está siendo sido como *otro modo de ser*; de este modo, la convivencia consistiría en una más o menos plausible dosificación del irrenunciable *disenso* a través de la negociación y el diálogo, sabiendo desde luego por experiencia que los posibles consensos resultantes abrirán nuevos cauces conflictivos, en un movimiento dialéctico sin síntesis armoniosa ni superación de contrarios, ya que éstos vuelven una y otra vez, modificados y agudizados, en el proceso social mismo. Como dice al respecto Miguel Abensour: “la democracia es esta forma de sociedad que [...] deja libre curso a la cuestión de que lo social no cesa de plantearse a sí mismo como interminable, atravesado por una interrogación permanente sobre sí mismo.” La razón viviente y el pensamiento transformador no estarían entonces al servicio de la paz social, entendida agustinianamente como *tranquillitas animi*, o sea: una tranquilidad confiada en arrinconar al fin lo presuntamente irracional, sino en reconocer los *diferendos* antagónicos y paliar sus efectos, procurando dar a cada uno lo suyo. ¿No es ésta, acaso, la definición tradicional de la *justicia*? Si ello es así, entonces, y contra el dicho alemán del que Goethe se hacía portavoz, habría que decir: “*Prefiero la justicia al orden*”.

Algo así, supongo, debió de pensar Tomás Moro cuando, al final de *Utopía*, confiesa de buen grado: “que en la república de los *Utopienses* hay muchas más cosas *que yo desearía* ver en nuestras ciudades que las *que espero ver* (*per multa esse in Utopiensium republica, quae in nostris ciuitatibus optarim uerius, quam sperarim*).”

Y es que, si queremos seguir siendo seres humanos, ¿cómo no va a haber deseos desesperanzados y esperanzas indeseables?