
El estado de la cuestión

Cambio de paradigma en el pensar utópico

José Antonio Pérez Tapias

El *pensamiento* utópico es un producto especialmente significativo de la modernidad occidental y, por tanto, no debe sorprender que la crisis que se ha cebado sobre ella lo arrastre consigo como pieza herida de muerte. A medida que nuestra postmodernidad, largamente anunciada desde Nietzsche, ha ido configurándose como nueva etapa en la que las pretensiones de la razón moderna evidencian el resquebrajamiento de lo que parecían sus bases más sólidas, el pensamiento utópico a través del cual plasmó sus ideales resulta fuertemente cuestionado, tanto que apenas si es posible una honrosa salida de la escena cultural mediante revisión autocrítica de sus planteamientos. Achicado al máximo el espacio para la utopía en la reflexión filosófica contemporánea, ni siquiera cabe una cura de adelgazamiento del pensar utópico para hacerlo sostenible en medio de nuestras perplejidades. Hoy, y en cualquier caso venciendo un pudor difícilmente superable, cuesta asumir la defensa de lo utópico, y si se ha puesto muy complicado hablar de utopía es por el riesgo de caer bajo la doble acusación de ingenuidad y de cinismo. ¿Quién lo iba a decir, cuando el pensamiento utópico logró afirmarse como ariete de la crítica del orden establecido frente al pragmatismo de los defensores del *statu quo*?

1. Entre la tragedia y la impostura: el pensamiento utópico en la crisis de la modernidad

Corren malos tiempos para el *espíritu de la utopía*¹, en parte porque lo utópico aparece como ilusión vana, en parte porque se identifica con un

¹ El «espíritu de la utopía», que BLOCH comenzó a rastrear en *Geist der Utopie* [1918], se ha manifestado de diversas formas a lo largo de la historia (mito, religión, literatura...). En

sueño monstruoso. Para unos, en el seno de una «cultura de la satisfacción»² en la que resulta cuando menos impertinente plantear otro modo de ser del individuo y de la sociedad, es extemporáneo e inútil sostener utopía alguna, y más si se hace desde la intención ética que apela a motivos morales para remover conciencias —intención que pasa a ser considerada exponente de una mala conciencia incapaz de aceptar la realidad de los hechos—. Para otros, a la vista de todo lo padecido en un siglo que llega a su fecha de caducidad acumulando horrores, lo utópico sólo aparece como terrible fantasma cuya sola presencia se percibe como amenaza, dado su ineludible protagonismo en la barbarie de nuestro mundo. Las críticas que por este lado caen sobre el pensamiento utópico son de tal calibre que ningún diagnóstico puede eludir la constatación de su profunda crisis, la cual no puede ser soslayada por quienes, desde una tercera posición, piensan que, *a pesar de todo, sigue siendo necesario el pensamiento utópico*, máxime atendiendo a cómo viven las mayorías de la humanidad, ubicadas en las antípodas de esa opulencia que sólo disfrutaban minorías de privilegiados. En este mundo nuestro, con tanta justicia pendiente, no está de más un pensar utópico que prosiga con la «crítica de lo existente» y la «propuesta de lo que debería existir»³. Por ello, la tarea que se vislumbra es la de *rehabilitar el pensamiento utópico en la época de su crisis*, lo cual no deja de incluir una revisión a fondo de la modernidad para recoger la herencia suya que sea digna de ser conservada, mediando la crítica tanto de sus insuficiencias como de sus excesos —nefastas insuficiencias y terribles excesos en algunos casos, patentes, por lo que ahora nos afecta, en presupuestos y elementos cruciales de lo que ha sido el utopismo moderno⁴.

La crisis del pensamiento utópico es síntoma destacado de la postmodernidad. Es más, podemos estar de acuerdo en que el cuestionamiento radical al que se ha visto sometida la idea de progreso, emblemática de la Ilustración y de su proyecto emancipatorio, buque insignia de la razón moderna cuando ésta alcanza la madurez de su conciencia histórica, es factor decisivo en la crisis de la modernidad. En torno a la noción de progreso se concentran los presupuestos gnoseológicos, las premisas antropológicas, los análisis históricos y los principios éticos de la razón moderna, la cual vuelca todo su bagaje elaborado desde el *paradigma de la conciencia* sobre ese terreno histórico en el que teoría y praxis se dan la mano. Cuando la dura realidad de los campos de concentración, de los genocidios, de las hambru-

el contexto de la modernidad es cuando la «función utópica» del hombre pasa a expresarse prioritariamente como *pensar utópico* de una razón autónoma y secularizada, proyectado en una filosofía de la historia con pretensiones de incidencia sociopolítica.

² Cf. J.K. GALBRAITH, *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992.

³ Cf. M. HORKHEIMER, «Utopía» [1930], en A. NEUSÜSS (comp.), *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971, 97.

⁴ Hablamos de «utopismo», con connotaciones negativas, para expresar la distorsión de la utopía como resultado de las perversiones mitificadoras que la convierten en sueño, ilusión o engaño (sentido negativo de «utopía»).

nas que castigan a países enteros, de la explotación, cuando no la marginación de millones de personas, de las guerras interminables, de los fundamentalismos e integristas con sus secuelas de terror e intolerancia..., hace ofensivo para la memoria de tantas y tantas víctimas hablar de progreso en la historia de la humanidad, los ideales que había erigido el pensamiento utópico se derrumban por los suelos. Hecha añicos la idea de progreso como clave de bóveda del pensamiento utópico desde que fueron rebasadas las novelas utópicas como su cauce privilegiado, hallando nuevos modos de expresión en términos de filosofía de la historia una vez los ideales se desplazaron en el tiempo como metas futuras —«ucrónicas» *todavía*, en vez de literalmente «utópicas»—, la razón utópica se ve sometida a una crisis imparable, afectando a todo lo que acabó gravitando sobre dicha idea crucial: el hombre como sujeto de la historia, ésta como garantizada en su sentido, la razón como capaz de sostener dicho sentido en términos universalistas... Lo que parecía producto elaborado por una razón crítica y autónoma se revela en la hora de su crisis como una magna construcción mitológica con poco que envidiar a otros relatos de un pasado presuntamente superado.

Ni el pasado estaba tan superado ni lo mítico tan lejos, pero lo cierto es que el *metarrelato* de cuño utópico con el que se había identificado la modernidad acaba siendo insostenible⁵. De hecho, las trayectorias más significativas por las que ha derivado el pensamiento utópico en nuestro siglo han sido reacción a esa difícil sostenibilidad de las propuestas utópicas. A este respecto se pueden señalar dos posiciones emblemáticas de esa conciencia de crisis del utopismo. Una es la representada por los pensadores de la *Escuela de Frankfurt*, los cuales, tras la etapa todavía «optimista» de la Teoría Crítica que intentaron en la década de los treinta, evolucionaron después, en especial Horkheimer y Adorno, hacia un planteamiento crítico enmarcado en la concepción histórico-filosófica de una «dialéctica de la ilustración» cuyo negativismo no puede ocultar su fondo trágico: lo que se había sostenido como utopía necesaria, es de imposible realización —a pesar de lo cual, ellos no renuncian al empeño emancipatorio de la Ilustración, que se proponen salvarlo contra ella misma, es decir, contra sus desvaríos—⁶.

La otra posición es la que encontramos en las novelas antiutópicas de nuestra época, a cual más desesperanzadora. Estas obras, que surgen como contrapunto que cierra el ciclo del utopismo que se inició en 1516 con la *Utopía* de Tomás Moro, en vez de presentar en términos positivos la imagen de una «sociedad ideal» que puede funcionar como referencia para la acción, o al menos como instancia crítica para enjuiciar una realidad negativa,

⁵ Nos remitimos a J.F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

⁶ Cf. M. HORKHEIMER y T.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración [1944]*, Trotta, Madrid, 1994. Hay que subrayar que otros *frankfurtianos* tomaron derroteros distintos, como Marcuse, que derivó hacia un utopismo exagerado, a pesar de los puntos en común con el «negativismo» de Horkheimer y Adorno, o como Fromm, que se distanció de ellos por no compartir su pesimismo autobloqueante.

lo que hacen es extrapolar hacia delante las tendencias que están operando en nuestro presente para dibujar un futuro «distópico», esto es, un futuro en el que la realidad previsible será el «lugar de lo negativo», que vendrá a ocupar el «no-lugar» de la utopía si no se hace nada para torcer el rumbo de las orientaciones hipotéticamente extrapoladas —por ejemplo, las predominantes en nuestra civilización hacia una administración tecnocrática, tal como las presenta A. Huxley en *Un mundo feliz*—. Si las novelas antiutópicas presentan el ideal invertido de las utopías precedentes, con la intención de movilizar, no mediante el señalamiento de metas positivas, sino mediante la ficción prospectiva del futuro amenazante que se cierne sobre nosotros de no cambiar las tendencias actuales, destaca a ese respecto la conocida obra de G. Orwell, con su lacónico título de *1984*, por lo que supone de acta de defunción del utopismo ingenuo, pero no inocente, que desde los parámetros de la modernidad pensó «paraísos en la tierra» que luego se trocaron en infiernos cuando se quisieron hacer realidad —triste confirmación histórica de que «el infierno está empedrado de buenas intenciones»⁷—. En este caso, la trama antiutópica pone el dedo en la llaga de los excesos de un pensamiento utópico cuyos trágicos resultados desvelan su impostura.

A pesar de todo, no se puede generalizar, sin más matizaciones, el juicio histórico de que la razón utópica ha generado irracionalidades monstruosas. Sería terriblemente injusto no reconocer lo que han supuesto las anticipaciones utópicas para cuestionar en cada caso lo existente, para abrir horizontes en los que inscribir los proyectos de transformación social, para dibujar objetivos orientadores de la acción. Muchas veces se ha insistido, y suficientes datos lo avalan, en que, en las concretas situaciones históricas, es necesario pensar lo imposible para abrir paso a lo posible⁸. Esta función rupturista, de instaurar nuevas perspectivas desde la osadía de la prospectiva, es obligado reconocerla al pensamiento utópico en lo que tiene de positiva, y así lo hacen hasta autores nada proclives a una valoración a favor del mismo⁹. En ese sentido, por muchas divergencias que se tengan respecto a los análisis de Mannheim, no se le cuestiona su consideración de lo utópico por contraposición a lo ideológico —aunque no sea a la postre sino una variante *temporal* de lo ideológico mismo—, subrayando como característica identificativa de lo primero la impugnación del orden establecido, abriendo camino hacia un futuro distinto¹⁰.

No cabe duda de que los logros emancipatorios en cuanto a democracia, reconocimiento de derechos, conquistas sociales y avances culturales, cuentan entre sus antecedentes con visiones innovadoras, espoleadas por el afán

⁷ A la confirmación de ese dicho viene a parar A. SIERRA al final de *Utopías. Del Estado real a los Estados soñados*, Lerna, Barcelona, 1987, 362.

⁸ Cf. L. KOLAKOWSKI, *El hombre sin alternativa [1956-59]*, Alianza, Madrid, 1970.

⁹ Cf. E.M. CIORAN, *Historia y utopía [1960]*, Tusquets, Barcelona, 1995, 118.

¹⁰ Cf. K. MANNHEIM, *Ideología y utopía [1927]*, Aguilar, Madrid, 1966. Una recepción innovadora de la distinción de Mannheim la encontramos en P. RICOEUR, *Ideología y utopía [1986]*, Gedisa, Barcelona, 1989, 45-62, 191-210 y 289-302.

de justicia que brota del sufrimiento, de la rebelión contra sus causas y de la dignidad herida. Se trata de vislumbres orientados hacia el futuro, pero que se vuelcan hacia *el aquí y el ahora* de cada caso¹¹, convocando a las transformaciones necesarias, empezando para ello por la difusión de las nuevas ideas que requieren ser asumidas expansivamente por muchos para traducirse en proyecto colectivo capaz de incidir en una situación ya histórico-materialistamente apta para ello. Entonces —dicho al modo de Bloch— es el momento en que lo hasta entonces solamente posible se perfila como posibilidad real, momento a partir del cual cabe plantearse hacer más que probable, esto es, hacer realidad, lo posible¹².

No obstante, si todo hubiera sido ese positivo «anticipar lo posible» no estaríamos hablando de la crisis del pensamiento utópico. Por el contrario, a que sea así ha llevado, en primer lugar, el reconocimiento, siempre doloroso, de que los objetivos propuestos en su día no se han alcanzado con la «calidad» con que se previeron ni de la manera totalmente ventajosa en que se pensó. La ambigüedad que llevan consigo los procesos humanos no está ausente de la dinámica histórica tras los objetivos de emancipación diseñados desde el pensar utópico —es más, los objetivos mismos no dejaban de ser ambiguos—. Los resultados, a su vez, no caen de un solo lado, sino que junto a lo positivo que se gana también se generan nuevas formas de negatividad, las cuales se desarrollan como distorsión o perversión de lo inicialmente pretendido —basta reparar en que el totalitarismo, por ejemplo, no es sin más lo mecánicamente opuesto a la democracia, sino lo que resulta de su perversión en las «sociedades de masas» contemporáneas¹³—. Y, además, aun en los casos en que ciertas metas hayan acabado lográndose, ello de ninguna manera *justifica* el dolor acumulado que queda detrás, las víctimas caídas en el empeño y la frustrada expectativa de quienes no ven los frutos del esfuerzo realizado. Si, para colmo, en cualquier balance provisional asoman datos más que suficientes para constatar que junto a lo que calificamos como avances hay que registrar todo aquello que lo cuestiona o que, simplemente, apunta en dirección contraria, razón de más para inhibirnos a la hora de concluir exultantes con una renovada declaración de fe en el progreso —pasado, presente o futuro—.

Pero, con todo, lo más grave que nos encontramos al indagar en la crisis del pensamiento utópico es lo que aparece en esas versiones del mismo en las que tanto el diseño de los fines pretendidos como, aún más, los medios propuestos y utilizados para su consecución, han propiciado que, de hecho, lo que se consiga sea insoportablemente inhumano. Es el caso extremo de desarrollo perverso de las líneas de acción impulsadas por un modo de pensar que, al no poder ser exculpado de ello bajo ningún concepto, muestra a su pesar que encierra algo tremendamente patológico en su seno. La

¹¹ Cf. E. BLOCH, *El principio Esperanza - I* [1959], Aguilar, Madrid, 1977, 310 ss.

¹² Cf. *Ib.*, 218 ss.

¹³ Cf. R. ESPÓSITO, *Confines de lo político* [1993], Trotta, Madrid, 39ss.

patología no es distinta de la que está a la raíz de la comentada ceguera para las ambigüedades de los propios logros, los negativos efectos colaterales no previstos o los costos insalvables en términos humanos de los objetivos logrados. Sin embargo, es inocultable que esa patología, unas veces denunciada desde la novela antiutópica y otras críticamente abordada desde el análisis filosófico-político, ha alcanzado cotas muy destructivas en esos modos del pensamiento utópico que han derivado hacia el extremo de su polo opuesto, hasta encubrir ideológicamente y con mitificaciones muy potentes lo que han sido realizaciones terriblemente deshumanizantes en las que la barbarie se ha convertido en inenarrable tragedia. En este escabroso terreno encontramos las consecuencias desastrosas del desvarío político que han supuesto los regímenes comunistas en nuestro siglo, cuyo utopismo milenarista, por más que camuflado por el más torpe positivismo cientificista, ha impulsado «políticas» tan *antipolíticas* como las que van desde el terror stalinista hasta la criminalidad del régimen de Pol-Pot en Camboya, pasando por una amplia gama de casos quizá no tan terribles pero sin duda muy deshumanizantes, amén de económicamente ineficientes y ecológicamente destructivos —dictaduras centroeuropeas de la órbita soviética, China y sus adláteres, tantos proyectos incoados al hilo de los procesos descolonizadores y luego frustrados, el caso singular de Cuba, ...—. Ciertamente, una autocomprensión muy poco crítica de la izquierda, concepciones muy rígidas del socialismo, más el «bloqueo mental» que supuso para muchos la vieja política de bloques, hasta caer en la trampa de no criticar los regímenes comunistas porque significaba hacer el juego al capitalismo, impidieron afrontar lúcidamente la irracionalidad alentada por el desastroso utopismo que impregnaba la «teoría» y la práctica que se reclamaban «progresistas» —desde 1989, por si había dudas, una vez que el bloque soviético se desmorona dejando el campo libre para que en buena parte lo ocupe un capitalismo salvaje, se corrobora sin trabas mentales que más hubiera valido mirar de frente lo impresentable que quería pasar por revolución necesaria —cosa que decididamente tampoco hizo una socialdemocracia también pillada por una falsa idea de progreso y presa de un «utopismo evolucionista»¹⁴—.

Tras la conclusión de que cuando, por cálculo estratégico, se ahorran críticas para salvar los trastos, al final se pierden los trastos —lección histórica difícil de asimilar, pero que en la izquierda a la que se vincula la utopía, tenía que estar más que aprendida, siempre que quiera seguir siendo izquierda—, sigue la constatación de cómo la trayectoria del pensamiento utópico moderno ha desembocado en una crisis que no se puede achacar solamente a causas externas, sino que en buena medida se debe también a causas internas. Ante ello, es necesario prestar oídos a las voces críticas que en distintos momentos han ido señalándolas, pues de nada sirve descalificar esos diagnósticos, tomando una actitud a la defensiva que al fi-

¹⁴ Cf. W. BENJAMIN, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos - I*, Taurus, Madrid, 1989, 184-185.

nal sólo redundaría en blindar el pensamiento utópico, no ya frente a los ataques del más cerrado conservadurismo ideológico, sino precisamente frente a críticas que, cuanto más desoidas, más razón llevan en tanto que se refuerza la reducción del pretendido pensar utópico a posiciones conservadoras, cuando no peores. Se puede decir que tales enfoques críticos tienen tanta historia como el mismo pensamiento utópico. Para no remontarnos muy atrás, puesto que el pensamiento utópico propiamente dicho encontramos a partir de los orígenes de la modernidad, es ya en la órbita de ésta donde cabe hallar esa corriente de reserva crítica hacia la utopía. No hay que confundir, por tanto, crítica del utopismo con planteamientos que le son radicalmente antagónicos, sea por netamente pesimistas en lo que se refiere a la historia o a la misma condición humana en sus posibilidades, sea por descaradamente pragmatistas, al modo del «realismo político» que tiene su arranque en Maquiavelo¹⁵. Interesa en este punto reparar en las críticas que se formulan desde posiciones que en algún punto comparten algo con el pensar utópico, como ciertas consideraciones éticas o determinado diagnóstico respecto a la sociedad.

En el sentido expuesto, un planteamiento como el de Freud, heredero de la Ilustración a la vez que sumamente crítico respecto al ingenuo optimismo de la razón moderna, bien vale como referencia paradigmática de las críticas al utopismo que nos interesa tener en cuenta. Freud, siendo crítico respecto a una realidad social que juzga excesivamente represiva, es sin embargo muy escéptico en cuanto a que los cambios que se propugnan para transformar la sociedad conduzcan a los fines deseados, al menos a los fines propuestos por los que en su época trataban de impulsar procesos revolucionarios para lograr una sociedad distinta¹⁶. Desde planteamientos antropológicos que entrañan el doble antagonismo entre naturaleza y cultura, por una parte, e individuo y sociedad, por otra, lo más que cabe es intentar amortiguar la represión culturalmente inducida y aliviar sus efectos patológicos en los individuos que más se resienten de ella. Así, la posición freudiana, situada en un punto en el que se desvanecen las ilusiones del progreso¹⁷, contrasta con el utopismo implícito en muchos enfoques y prácticas de la izquierda política y si volvemos sobre ella para tenerla en cuenta es a pesar de la miopía de sus análisis sociológicos y de las contradicciones internas que se pueden detectar en sus elaboraciones teóricas o incluso entre su teoría y su práctica psicoanalítica, las cuales no menguan la pertinencia de su crítica a un optimismo antropológico desmesurado, excesivamente prometeico, que es el que ha condicionado la pretensión inviable de un

¹⁵ De todas formas, la contrastación con el realismo pragmatista es imprescindible para la comprensión de lo utópico (cf. I. SOTELO, «Razón de Estado y razón utópica», *Revista de Occidente*, 33/34 (1984), 20 ss.).

¹⁶ Cf. S. FREUD, *El malestar en la cultura [1930]*, Alianza, Madrid, 1978, 25 ss.

¹⁷ Subrayado en E. SUBIRATS, *Utopía y subversión*, Anagrama, Barcelona, 1975, 82.

«hombre nuevo»¹⁸, más (insosteniblemente) soteriológica que emancipatoria, y que tanto ha servido para acabar justificando políticas regresivas que han ido en dirección contraria al cambio social necesario o incluso inicialmente pretendido.

De modo similar, cuando a lo largo de nuestro siglo los hechos han ido zarandeando la idea de progreso, encontramos planteamientos críticos respecto al utopismo que la ha mitificado, sin que haya que identificarlos con enfoques antiprogresistas ni mucho menos con vueltas a concepciones circularistas de la historia al modo de Spengler o Toynbee. Autores como Popper o Berlin han formulados críticas al pensamiento utópico que apuntan a lo que ha ocurrido dentro de su propia trayectoria y que, puestos a asumir la crisis en la que se halla, es obligado tenerlas en cuenta. Así, el primero, aun con una concepción poco matizada de *utopía* que la asimila precipitadamente a lo mítico, entendido igualmente desde una consideración insuficiente en que lo irracional viene a ser lo identificativo del mito, lleva razón, con todo, en considerar que el utopismo se ha visto alimentado desde un «racionalismo excesivo», que deja atrás en las pretensiones de la razón los contrapesos autocríticos que siempre debe poner en juego una razón finita. En su famoso artículo «Utopía y violencia»¹⁹, sintetizando sus tesis de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Karl Popper denuncia cómo ese racionalismo, que él califica con exceso de generalidad como «historicista»²⁰, acaba generando una irracionalidad extrema que, al calor de la pretensión de asegurar el fin que se persigue, se desliza desde el dogmatismo hacia el fanatismo inductor de la más irrestricta violencia política, una vez que se erige en suprema la máxima de que el fin justifica los medios —punto en el que la perversión del utopismo acaba mostrando su confluencia con un realismo cínico que, en principio, era su antagonista²¹—. Tal es el diagnóstico de Popper y no lo echa por tierra la acusación en contra de que lo traza con una brocha demasiado gruesa. Aunque ello sea así, Popper acierta al plan-tear la «enfermedad» del utopismo, por más que haya que profundizar con más tino a la hora de buscar sus causas endógenas.

Isaiah Berlin, desde las posiciones propias de un enfoque liberal próximo al de Popper, insiste en lo que considera la raíz de los excesos del pensamiento utópico: la idea de que hay una solución total a los problemas de la humanidad, en la cual pueden armonizarse todas las pretensiones legíti-

¹⁸ La pretensión del «nuevo Adán» manifiesta la desmesura del utopismo «pelagiano» de Occidente, para el cual el delirio utópico se convierte en «sueño cosmogónico al nivel de la historia» (cf. E.M. CIORAN, *Historia y utopía*, op. cit., 145-149).

¹⁹ K. POPPER, «Utopía y violencia» [1947], en A. NEUSÜSS (comp.), *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971, 129-139.

²⁰ Cf. K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos* [1945], Orbis, Barcelona, 1984, especialmente caps. 1, 22 y 25. Véase también K. POPPER, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1985.

²¹ Es lo que queda muy bien reflejado en G. ORWELL, *1984* [1949], Destino, Madrid, 1997, 255 ss.

mas. Tal idea, que se precipita en la noción de un «estado perfecto» —base, para Berlin, de lo que ha sido el pensamiento utópico²²—, es la que hace que las utopías sean fatales cuando se toman como guías a seguir. El injustificable optimismo metafísico que subyace al proyecto de «solución total», pensando que «en la consumación de los tiempos, ya sea por voluntad de Dios o por el esfuerzo humano, se pondrá fin al reino del irracionalismo, la injusticia y la desgracia», alimenta el «gran mito» en el que se ha mantenido la cultura occidental, realimentado constantemente desde tres dogmas que atraviesan su historia: a) «para todo problema auténtico no hay más que una solución verdadera y sólo una», b) «las soluciones verdaderas a esos problemas son en principio cognoscibles», y c) «esas soluciones no pueden chocar entre sí (...) sino que deben formar juntas un todo armónico»²³. Cuando se vinculan las posibilidades del conocimiento humano a una concepción absolutista de la verdad se constituye una supuesta base gnoseológica que da pie para rebasar los límites de la finita racionalidad humana y aupar esa desmesura de la que el utopismo moderno es concreción patente.

No anda muy lejos de Berlin un autor como Hans Jonas cuando también aborda la crítica del utopismo. En su caso, ésta se acomete desde las exigencias éticas del «principio de responsabilidad», que obligan a tomarse radicalmente en serio las consecuencias de nuestras acciones, máxime en una civilización tecnológica como la nuestra, en la cual el impacto medioambiental de las acciones humanas puede ser irreversible y hasta catastrófico, por lo cual hemos de atender incluso a las demandas aún no formuladas de las generaciones futuras, que nos «reclaman» moralmente adoptar criterios de «solidaridad proleptica» o «anticipatoria» para orientar nuestras decisiones. Lo que ya es insostenible, según Jonas, es un pensamiento utópico aliado con la potente tecnología moderna, dispuesto a propiciar, tras la búsqueda de las condiciones materiales de bienestar que requieren los objetivos utópicos en cuanto a la sociedad del futuro, el mayor incremento del dominio humano sobre la naturaleza. Es el indudable éxito de la tecnología actual — el progreso en ese terreno es palmario— lo que entraña «la amenaza de catástrofe»²⁴. La utopía que puede cumplirse es la del ideal baconiano de la sociedad tecnificada, que luego ha sido el que han hecho suyo las corrientes dominantes en la tradición marxista manteniendo la confianza ingenua en que el progreso técnico traería el progreso social y político y, con ellos, incluso el progreso moral. Así, la utopía reafirma aún más su perfil de «sueño juvenil de la humanidad»²⁵, convertido en mito peligroso toda vez que es el *homo faber* de las sucesivas revoluciones industriales el que en las sociedades tecnocráticas absorbe al *homo sapiens*²⁶. Con todo, la crítica a

²² Cf. I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad [1959]*, Península, Barcelona, 1998, 44.

²³ Cf. *ib.*, 197.

²⁴ Cf. H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica [1979]*, Círculo de Lectores, 1994, 232 ss.

²⁵ Cf. *ib.*, 265.

²⁶ Cf. *ib.*, 272.

los excesos de «un Prometeo finalmente desencadenado»²⁷ apunta más hondo, hacia la inmodestia de un utopismo que pasa por encima de todos los límites humanos, ajeno a la ambigüedad que acompaña a todas nuestras realizaciones y totalmente ciego para el problematismo de nuestras pretensiones de progreso.

Estas certeras críticas que dan en el blanco del núcleo del utopismo moderno no son solamente fruto de la más reciente cosecha. Tienen antecedentes muy destacados, que a veces son incluso más radicales en su penetración crítica. Entre ellos, destaca Walter Benjamin, con su dura recusación de la idea de extracción burguesa, pero que tanto ha impregnado los planteamientos políticos de la misma tradición socialista, acerca de un progreso indefectible, concebido mecánicamente sobre la plantilla previa de una concepción del tiempo como línea continua, homogénea y vacía, sólo pendiente de ser cubierta con los logros de todo tipo protagonizados por una humanidad en avance imparable. Nada más falso que esa reeditada teodicea en términos historicistas, por más que muy sofisticados desde Hegel. Imposible calmar los efectos del aguijón que una y otra vez se clava en la oronda superficie del optimismo histórico, cuando el pesado fardo de las injusticias y el dolor de tanto inocente masacrado hace escandaloso seguir hablando en esos términos de progreso, como si nada hubiera pasado²⁸. La barbarie que acompaña a nuestro trayecto civilizatorio —jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie²⁹—, obliga a cuestionar ese progreso cuyo huracanado avance deja tras de sí un paisaje desolado de ruinas. Es necesario, pues, replantear los objetivos de justicia bajo un nuevo paradigma, cuya piedra de toque en cuanto a calidad ética es la «solidaridad anamnética» o «rememorativa» a la que nos convoca el recuerdo de las víctimas que no deben ser olvidadas —el recuerdo en el que hay que perseverar, para prolongar hacia adelante la exigencia de la justicia que se les dejó a deber³⁰—, todo lo cual nos preserva contra la mitología del futuro idolatrado a la vez que nos urge a la solidaridad activa con las víctimas del presente.

Cuando al distanciamiento crítico respecto a la idea de progreso se añade además el cuestionamiento del mismo hablar de una historia universal —cuestionamiento que es mayor ante la pretensión de establecer respecto a ella un sentido emancipador—, estamos ya de lleno en la *postmodernidad* que ha hecho eclosión a lo largo de las últimas décadas. Un representante cualificado de un planteamiento «postmodernista», especialmente en relación a estas temáticas del progreso y la historia, tan propias del utopismo contemporáneo, es Gianni Vattimo. Desde posiciones próximas al antihistoricis-

²⁷ Cf. *Ib.*, 297.

²⁸ Es la reflexión acometida por nuestra parte en J.A. PÉREZ TAPIAS, «El 'aguijón apocalíptico' y la filosofía de la historia», *Diálogo Filosófico*, 43 (1999), 71-88.

²⁹ Cf. W. BENJAMIN, «Tesis de filosofía de la historia», art. cit., 182.

³⁰ Cf. *Ib.*, 180-186.

mo de Nietzsche —del que Benjamin quedaba cerca con su crítica del progreso, pero del que se alejaba en su propuesta alternativa—, quien ha sido adalid del «pensamiento débil», se apoya en la hermenéutica gadameriana, a través de la cual incorpora la herencia de Heidegger con su idea nuclear de un «sobrepasamiento de la modernidad», hasta retomar el diagnóstico de Horkheimer y Adorno, mas para hacer de la crítica de ambos a la Ilustración una lectura que se resuelve en poco matizada crítica de la modernidad. En esta hora de balance hay que proceder a la recusación de un pensamiento utópico cuyos móviles humanistas, según Vattimo, no redimen los excesos racionalistas que acompañan a su esencial teleologismo metafísico³¹. Siendo éste insostenible desde la experiencia postmoderna de la fragmentación del sujeto y la pluralización de la misma razón en sus múltiples y dispersas formas de ejercicio, de ninguna manera es asumible para Vattimo un ideal utópico universalista. Todo lo más, cabe quizá recoger el diseminado legado que, tras su quiebra, nos llega como la «heterotopía» de las posibles formas en que las aspiraciones emergentes desde diferentes modos de vida pueden alcanzar expresión estética. Lo *heterotópico* del arte es el resto que queda tras el hundimiento de un pensar utópico que ha quedado al desnudo con la constatación de su carencia de fundamento³².

No obstante la dureza de todos estos juicios respecto al pensamiento utópico de la modernidad, no se puede decir que sean liquidacionistas, pues de distintas maneras conservan la pretensión transformadora, sólo que tratando de ubicarla en un nuevo marco. Un diagnóstico como el de Vattimo ofrece para el legado del utopismo moderno una salida por la tangente de la experiencia estética. La herencia nietzscheana del filósofo italiano le lleva a reemplazar la intención ética de lo utópico por la expresión estética de lo heterotópico, con lo cual los problemas arrastrados por los excesos utopistas se ven liberados de la impostura en que se convierten cuando se los mantiene —más aún una vez constatados los acontecimientos trágicos a que han dado lugar en tanto que las vidas de millones de individuos se han visto segadas como *necesario* sacrificio por las metas de un futuro de suyo *imposible*—. Por parte de Vattimo se espera que la recuperación estética de lo que otrora fueron motivos utópicos sea a la postre más asumible éticamente, pues el individuo podrá conservarse mejor sin la presión de los objetivos universalistas. De ahí que se pueda seguir hablando de «microprocesos» de emancipación, siempre sectoriales y en relación con formas muy concretas de servidumbre. La estrategia no dista mucho de la propuesta por Popper, desde los parámetros de *ensayo y error* de su racionalismo crítico, al insistir en un reformismo atento a cambios concretos, diseñados con la intención de eliminar la miseria y hacer frente a las injusticias, pero no con la de realizar la justicia y, menos aún, procurar la felicidad, lo cual nunca

³¹ Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (1985), Gedisa, Barcelona, 1987, 33 ss.

³² Cf. G. VATTIMO, *La sociedad transparente* (1989), Paidós, Barcelona, 1990, 155-172.

deja de ser objetivo político de cuño totalitario. Hans Jonas, apoyándose en determinados supuestos metafísicos que quiere rescatar como apoyatura para su ética de la responsabilidad, también se apunta a esa misma línea *meliorista* de un reformismo de pequeña escala, cuyos planteamientos *conservacionistas* no pongan en peligro la supervivencia. Berlin, por su parte, no deja de pensar que «si uno cree que esta doctrina [utópica] es una ilusión, aunque sólo sea porque algunos valores últimos puedan ser incompatibles entre sí y la noción misma de un mundo ideal en el que están armonizados sea una imposibilidad conceptual (y no meramente práctica), entonces, quizá lo mejor que uno pueda hacer es intentar formar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos (...) y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán nunca a ser completos»³³.

Después de la crítica al pensamiento utópico, ¿es que acaso es poca la carga utópica de esa propuesta de Berlin de un entendimiento interindividual e intercultural de los humanos, por más que siempre sea incompleto? Similar carga de intención utópica portan el diseño programático de Popper en cuanto a reformas sociales o el punto de vista de Vattimo sobre los necesarios procesos de emancipación, por más que sean parciales o en la órbita de la «micropolítica» de la vida cotidiana. No se trata al subrayar esto de adjudicarles la etiqueta de «utópicos» a quienes no la quieren, entre otras cosas porque han dejado clara la distancia que les separa del utopismo *moderno*. Sin embargo, sí se descubre en ellos y a través de su pensamiento que la dimensión utópica no es fácilmente erradicable, pues hasta las críticas del utopismo la desarrollan. Pasa como ya ocurrió con Marx respecto de los que quedaron descalificados como «socialistas utópicos» —cuestión en la que incidió Engels notablemente al contraponer *positivístamente* el «socialismo científico» al «utópico» que se recusaba—, cuando él mismo no era menos utópico que ellos, aun contando con que su enfoque histórico-materialista le permitía salir de cierta ingenuidad respecto a las posibilidades de transformación social y abordar más «realistamente» el problema de las mediaciones entre la realidad fáctica y los objetivos del cambio pretendido³⁴. Todo ello señala hacia la cuestión antropológica de fondo que asoma en unos y otros: la dimensión utópica como dimensión que arraiga en la realidad estructural del hombre, que ha madurado en determinadas coordenadas sociohistóricas y que no se puede extirpar, y menos para volver atrás en cuanto a la expresión cultural lograda por y para dicha dimensión. Lo que resulta entonces es que no vale afrontar la innegable crisis del pensamiento utópico desde la falsa alternativa de *utopía sí* o *utopía no*, sino que

³³ I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*, op. cit., 63.

³⁴ Sobre la relación de Marx con el «socialismo utópico», cf. M. BUBER, *Caminos de utopía [1950]*, FCE, México, 1955, 112 ss.

los interrogantes se desplazan hacia *qué tipo de utopía*, cuando hasta los críticos del pensamiento utópico no se desprenden de contenidos de «intención utópica».

La persistente presencia de la «intención utópica» —referente para definir el pensamiento utópico ante la dificultad de apresar el denominador común a todas sus múltiples expresiones y de señalar el perímetro, tan difícil de fijar, que delimita el campo de lo utópico³⁵—, tomada como indicio de lo que en último término puede considerarse expresión de la dimensión utópica de la misma racionalidad, obliga a remodelar la orientación de la crítica *al* pensamiento utópico como crítica *de la razón utópica*³⁶, en la que ésta, según la inspiración kantiana de la «crítica de la razón», se vuelva reflexivamente hacia sí misma para abordar autocríticamente sus condiciones, posibilidades y límites. Por ese camino puede intentarse una rehabilitación del pensamiento utópico en la postmodernidad, a la vista de las críticas que se han formulado sobre él, a modo de autoaplicación de la propia vertiente crítica para repensar lo utópico desde las condiciones de una razón siempre *situada* y, en general, de la finitud humana, para sostener consistentemente las posibilidades a las que apuntan las energías utópicas —no sólo del pensamiento, sino operantes desde los intersticios de la realidad—, y siempre con la lúcida conciencia respecto a límites que de ningún modo deben sobrepasarse, incluyendo la muerte como límite de todos y cada uno de los hombres, que cuestiona todo sentido, también el que pueda postularse para la historia —¡más aún si la muerte es la de víctimas inocentes, provocada como asesinato!—³⁷. Entonces es cuando puede resultar escandaloso hablar de progreso, de metas utópicas por venir, del futuro de la humanidad... ¿Qué humanidad? Es aquí donde aparece como condición —una entre otras—, para una utopía rehabilitada, el que sea universalista —condición ética, por tanto—, pues no cabe pensarla restrictivamente como algo que deja a muchos fuera, con lo cual volvemos a un problema análogo al que asomaba antes: la cuestión es cómo ha de ser ese *nuevo* universalismo que hoy nos resulta imprescindible, sobre todo como plataforma para defender en primer lugar las víctimas en su concreta particularidad, la de su *humanidad* dañada.

Con todos los ingredientes señalados hay que pensar lo utópico *de otra manera*, bajo un *nuevo paradigma*, lo cual permitirá además salir del atolladero en que se ven metidos los críticos del utopismo que hemos ido teniendo en cuenta al aceptar por su parte, sin más cuestionamiento, el marco en que se planteaba la utopía que critican, quedando ellos instalados de camino en una concepción *esencialista* de la utopía: ésta se entiende rígidamen-

³⁵ Cf. F.E. MANUEL y F.P. MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental (1979)*, Taurus, Madrid, 1984, 18.

³⁶ Cf. F.J. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984.

³⁷ La muerte no se puede hacer «razonable» de ninguna forma; ante ella se confirma la impotencia de cualquier metafísica razonable y de cualquier teodicea, ya que no es sostenible «ningún sentido justificador» (cf. M. HORKHEIMER, «*Utopía*», art. cit., 100-101).

te a partir de ciertas expresiones utópicas que han sido dominantes en la modernidad, sujetas a los rasgos paradigmáticos con que en ella se ha presentado, sobre todo como «imagen concretista total de una sociedad futura», en la cual se acusa por mucho tiempo la hipoteca del utopismo moderno respecto de las novelas utópicas con que aparece en el Renacimiento. Por nuestra parte, para delinear los trazos básicos del *nuevo paradigma para el pensar utópico* emergente en nuestra época postmoderna hemos de partir de lo que son ciertos elementos cruciales que la definen como «situación cultural», a la vez que de un análisis más radical acerca de las causas del desarrollo patológico del utopismo a la luz de lo que «postmodernidad» significa.

2. *Secularización política y dramatización democrática: abertura para la rehabilitación de la utopía desde la postmodernidad*

Desde la «situación cultural» de la postmodernidad, los excesos de la pretendida razón *fuerte* de la modernidad han quedado patentes, así como cuestionadas las pretensiones universalistas elaboradas desde el mismo paradigma monológico de la conciencia, que tanto funcionaba para afirmar el sujeto individual como para extender la dinámica impositiva de esa afirmación a otros «sujetos colectivos» que iban apareciendo en la escena como sucesivas versiones del *mismo* frente al *otro*: Estado, Partido, Occidente... — pretensiones muy etnocéntricas, de manera que lo particular se extrapolaba abusivamente como universalidad que no dejaba de ser particularidad generalizada y que, llegado el caso, podía adoptar un perfil totalitario—. La postmodernidad, como sabemos, es el momento en que, como una vuelta de tuerca más, que bien puede entenderse como *modernidad reduplicada* o «modernidad de la modernidad»³⁸, se toma conciencia de la dispersión de la razón, llevando a término la especialización de sus diversos tipos; de la fragmentación del sujeto, repercutiendo hacia su interior la separación cultural entre las distintas «esferas de valor»; de la multiplicación de las diferencias, cuando saltan los moldes cohesionantes que habían funcionado socialmente; de la quiebra de los ideales de la Ilustración, a la vista de que unas veces las pautas de la modernización dejaron atrás los empeños humanizadores de la modernidad y de que, otras, los mismos objetivos emancipatorios en que se cifraba la modernidad ilustrada parecieron llevar consigo los contrarios de nuevas formas de servidumbre. Mientras que para unos, *postmodernistas*, los signos de los nuevos tiempos son señales del final de una modernidad irre recuperable, para otros el mensaje que transmiten se entiende mejor como tarea pendiente de una «modernidad inacabada»³⁹ que debe

³⁸ Es lo que viene a sugerirse en A.GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad* [1990], Alianza, Madrid, 1993, 52 ss.

³⁹ Cf. J.HABERMAS, «*La modernidad: un proyecto inacabado*» [1980], en Ensayos políticos, Península, Barcelona, 1988, 265-283.

proyectarse hacia delante, aunque, eso sí, mediando una rigurosa autocrítica respecto a sus pasos en falso y, aún más, respecto a sus desvaríos, que tantas veces han desembocado en tragedia. Con perspectivas tan distintas, se perfilan enfoques muy diferentes en relación al pensamiento utópico. Mientras que desde un lado se acaba propugnando que el tiempo de lo utópico ha llegado a su fin, desde el otro se indaga en las nuevas vías por las que se canalizan las «energías utópicas», movilizadas desde las nuevas líneas de fractura de la realidad social, allí donde cuajan potenciales de protesta y posibilidades de transformación⁴⁰. Justo desde esa línea crucial que separa desarrollo y subdesarrollo, desde el ámbito latinoamericano en el que se discute cómo se entiende la postmodernidad en medio de la dificultosa herencia de una modernidad muy truncada que, en todo caso, como legado dejó allá parte de su cara más negativa, nos vienen estas palabras que recogen muy atinadamente de *qué utopía* puede tratarse, y cuáles son sus «frentes», ahora que se dejan atrás los excesos del utopismo moderno, tan racionalista, ingenuamente optimista y falsamente universalista por etnocéntrico:

«Por fortuna, la dimensión utópica no se reduce solamente a los relatos unitarios de la modernidad. *Existen otro tipo de formas narrativas* (...) La utopía de un mundo *policéntrico* desde el punto de vista económico-político y *pluralista* desde el punto de vista cultural. La utopía de la coexistencia pacífica, aunque necesariamente conflictiva, entre diferentes formas de conocimiento y entre diferentes criterios morales de acción. La utopía de un mundo en el que corran paralelamente diferentes rutas alternativas hacia la modernidad. La utopía de una sociedad que sea capaz de modernizar la tradición sin destruirla. La utopía de una religiosidad vivida intensamente sin pretender re-encantar el espacio público. La utopía de un orden político en donde todas las personas tengan oportunidad para hacer oír su voz y luchar legítimamente por mejorar su calidad de vida. La utopía de un desarrollo económico que no conlleve la destrucción de la naturaleza. Por no estar ligados a pretensiones mesiánicas y sobrehumanas, estos modelos utópicos pudieran servir de base narrativa para políticas de carácter no totalitario. El “final de las utopías” anunciado por la posmodernidad no significa, entonces, el rescamamiento absoluto de la dimensión utópica sino, todo lo contrario, la re-escritura y re-interpretación de viejas utopías según las nuevas necesidades del hombre contemporáneo. Atreverse a imaginar utópicamente el futuro continúa siendo un estatuto regulador del cambio y de lucha por el cambio»⁴¹.

⁴⁰ Cf. J. HABERMAS, *La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas* [1984], en Ensayos políticos, op. cit., 113-134; y *Teoría de la acción comunicativa - II* [1981], Taurus, Madrid, 1987, 554 ss..

⁴¹ S. CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, 1996, 44-45.

Precisamente para alejar el riesgo de las peligrosas derivas irracionalistas de la razón utópica es necesario ahondar en las causas que, en el pasado, llevaron a ellas. Tales derivas se identifican con los procesos a través de los cuales lo utópico, que emerge portando en sí profundos anhelos de *sentido* que otrora se expresaron a través del lenguaje simbólico de los mitos —incluidas sus reelaboraciones posteriores más racionalizadas en ciertas tradiciones religiosas—, acaba siendo objeto de remitificaciones. Éstas no son ya productos de una primera *razón narrativa*, sino de una *razón discursiva* que baja la guardia respecto a la crítica que tiene que exigirse a sí misma en cuanto a los propios conceptos y argumentaciones, para terminar automitificándose, queriendo ir más allá de esos límites que no debiera traspasar. Así se explica que la utopía moderna nazca como *escatología secularizada*, pero sin que la secularización que ha propiciado la misma dinámica desmitificadora en la que ella se halla inserta le conduzca a ser consecuente con la inmanencia de una razón autónoma, pero finita, es decir, que de ninguna manera puede ser autárquica. Siendo así, esa razón que quiere acaparar para sí contenidos que antes eran de la fe cae presa de las «ilusiones trascendentales» —por decirlo al modo kantiano— que le llevan a querer fundamentar más de lo que puede, a garantizar más de lo que debe y a confiar ciegamente en la propia desmesura que se sigue de pensarse como incondicionada. Por eso, tras las mismas imágenes de las novelas utópicas renacentistas late la tendencia a traer a la tierra los ideales que antes se habían puesto en el cielo, a ubicar como final de lo que luego se entendería como historia antropológica de emancipación lo que antes era final redentor de una historia teológica de salvación. La razón utópica, impregnada de la arrogancia racionalista que se acusa en su forma de llevar a cabo la desmitificación como *desmitización*⁴², *quiere amortizar a su favor todo lo que se concibió como promesa escatológica de salvación, con la imposible pretensión de asegurarlo como meta de una historia pensada en los términos conceptuales de la filosofía, queriendo acaparar indebidamente lo que fue apuntado en los términos del lenguaje simbólico de la fe. El problema de raíz de todo ello es que la utopía que así nace, siendo secularización de la escatología —en Occidente, de la escatología judeocristiana*⁴³, *no deja sin embargo de ser escatológica*, y la visión del final de la historia de cuño escatológico es «incurablemente mítica» (Ricoeur), esto es, forma parte de lo que nos llega del mito y su simbolismo como herencia inasumible por la razón —distinto es que de qué pensar a esa razón discursiva—. Con todo ello, bajo la apariencia de alejarse del mito, la utopía moderna nace mitificada, como se apreciará aún más después, cuando se alíe con una idea de progreso que tampoco podrá sustraerse a la dinámica perversa de ese *reencanta-*

⁴² Sobre la desmitificación, ya como desmitización, ya como *desmitologización*, puede verse P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* [1960], Taurus, Madrid, 1982, 316 y 414.

⁴³ Cf. K. LÖWYTH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* [1953], Aguilar, Madrid, 1968.

miento de la historia para «salvar» su sentido. De ahí arranca el devenir patológico del utopismo moderno: su *escatologismo* es el «pecado original» — le pediremos prestada la expresión al lenguaje teológico— que el pensamiento utópico arrastra desde su nacimiento en la modernidad. Subsanan esa situación de origen, para erradicar esa fuente patógena de sus desarrollos ulteriores, es la condición imprescindible para rehabilitar la utopía en la postmodernidad. Tras las críticas formuladas desde ésta, la razón utópica autocrítica no puede dejar de exigirse una *utopía no-mitificada*, es decir, *no-escatológica*⁴⁴.

La *re-escatologización* de lo utópico se ha ido dando a través de las diferentes etapas por las que ha pasado la razón histórica en los últimos siglos. No hay que perder de vista lo que ha supuesto, en la cultura occidental, el tratamiento racionalista de la herencia mítico-simbólica del escatologismo judeocristiano. A la vez que por una parte se descalificaba totalmente como meramente *ilusorio* o *engañoso*, por otra se pretendía absorber, por parte de una razón que para colmo se entendía muy unilateralmente, todo el contenido antropológico de la fe escatológica, para administrar su aportación de sentido sin reparar en la distancia entre el lengüaje conceptual de la razón y el lenguaje simbólico del mito y, por tanto, sin dotarse de mediaciones adecuadas para una hermenéutica crítica que fuera *desmitologizadora*, esto es, capaz de recusar lo negativo del mito conservando a la vez lo positivo que encierra, su verdadero «fondo mítico», en el que arraiga la donación se *sentido* en la que se cifra su valía. Tal pretensión absorbente es la que resulta potenciada al entender la desmitificación como *desmitización* y, por ello mismo, la que hace que el proceso de secularización en la que ella se enmarca, a la vez que lo refuerza, ocurra con una notable ambigüedad, la cual redundará en que termine decantándose hacia una versión distorsionante de la secularización misma. Trayendo a la tierra los ideales antes puestos en el cielo, para los que se pretende fundamentación última a la vez que garantía definitiva en cuanto a su realización, una vez que se traspasa la barrera de la separación entre lo sagrado y la profano, entre la Iglesia y el Estado, entre la trascendencia y la inmanencia, para revalorizar lo segundo, resulta que esto segundo se inviste ilegítimamente de los atributos que se habían puesto en lo primero, con lo cual, si la utopía quiere ser como la escatología de la que procede, reemplazándola en la inmanencia, entonces la política pasa a adoptar tintes *funcionalmente* religiosos en la misma medida en que el Estado se resacraliza como nuevo poder, sede de la soberanía, ahora en el ámbito de la profanidad⁴⁵.

Ese proceso de reescatologización, con su complementario de resacralización, es el que se inicia tras el mismo momento inicial en que se supera

⁴⁴ Cf. J.A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, 103-110.

⁴⁵ Sobre el proceso de secularización en el sentido en que lo comentamos puede consultarse G. MARRAMAO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización [1994]*, Paidós, Barcelona, 1998.

el teocentrismo antiseccular que todavía latía en los planteamientos de un movimiento tan significativo como el de Münzer a la cabeza de los campesinos alemanes, rebelándose contra los príncipes y exigiendo para el presente inmediato la realización consecuente de las exigencias escatológicas, actualizadas para la historia por la Reforma luterana. Desactivado ese inmediatismo escatologista, todo favorece, por la misma secularización que la Reforma impulsa, que se traigan a la inmanencia los objetivos finalistas, pero poniéndolos en la perspectiva ucrónica del futuro que vendrá. La filosofía de la historia que reemplaza a la visión teológica de la historia salvífica es resultado de la desmitificación secularizadora a la vez que cauce por el que se va a producir el reencantamiento de la historia del escatologismo secularizado que nutre nuevas mitificaciones. Sólo falta que el «Progreso»⁴⁶ se constituya en el sucedáneo de la «Providencia» para que la utopía escatologista se dote no sólo del armazón ideológico, sino del nuevo soporte mítico sobre el que asentar una visión de la historia que pretenda dar cuenta de su presunto sentido emancipador, constituyéndose en la *historiodicea* —crípticamente teológica, como denunciara la izquierda hegeliana, con Feuerbach a la cabeza— que reemplace a la vieja teodicea.

La filosofía de la historia de corte racionalista que ha sido predominante en la modernidad ha tendido a un utopismo cuyo carácter escatológico bien se puede apreciar en el mito de la «factibilidad plena» de sus metas⁴⁷, el cual siempre le acompaña en sus múltiples expresiones, apoyándose en supuestos, tan imprescindibles como falsos, cuales son el del tiempo continuo y homogéneo o el de la inmortalidad de la especie. Cuando para esas metas se piensa algún «Fundamento», que si no es la Providencia, al modo teológico, es alguno de sus sucedáneos, que igualmente lo son de la vieja categoría mítica del «destino», entonces no sólo se ven aseguradas en lo que se refiere a su consecución futura, sino que también se ven avaladas en cuanto a su universalidad —pensada con más fuerza de la que supone plantearla como *pretensión*—. De esa forma, el utopismo se ve empapado de la seguridad de la que le dota ser una visión *total*, la cual se torna peligrosa al contar con un «sujeto de la historia» imbuido de la misión de realizar el contenido de dicha visión. En ese caso, la mitificación de dicho sujeto, que sigue a la automitificación de la razón y acompaña a la utopía mitificada, es la que le pone al borde de una política dictatorial, cubriendo la resbaladiza franja que separa la teoría total de la práctica totalitaria.

La reescatologización de lo utópico que lo desvirtúa en mala mitificación y que hace que su potencialidad crítica quede analuda hasta derivar a lo ideológico —en el sentido negativo del término, de extracción marxiana, que es el que sigue teniendo de referencia Mannheim, aunque neutralizándolo, cuando contraponen ideología y utopía—, no opera solamente por el

⁴⁶ Sobre los avatares de la noción de *progreso*, cf. R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1980; y J. BURY, *La idea de progreso*, Alianza, Madrid, 1971.

⁴⁷ Cf. F.J. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, op. cit., 261.

lado *izquierdo* de la factibilidad plena de los objetivos finales diseñados. Por el contrario, también opera por el lado *derecho* de la espiritualización de las metas reescatologizadas, que acaban viéndose despotenciadas políticamente ante la dureza de los hechos. Entonces, la espiritualización, cuando no se retrotrae a una vía religiosa conformista, es igualmente proclive a pactar con el *statu quo* considerando lo utópico o bien limitado a lo ético en tanto que ideal regulativo al modo kantiano, tan de la esfera nouménica que nada tiene que hacer en el ámbito fenoménico, o bien reducido a lo psíquico, normalmente desde enfoques muy individualistas que desgajan lo psicológico de otras dimensiones humanas (social, política, etc.). De esa forma, lo utópico, ubicándose, por su escapada hacia arriba, en el centro del espectro político, se preserva incontaminado, pero al precio de la impotencia⁴⁸. Además, de esa manera se le bloquea el camino de las mediaciones para incidir en la realidad, a la vez que lo deja abierto para las más groseras adulteraciones, en una u otra dirección política. Más allá de las autorrotulaciones, las distorsiones de lo utópico o acaban por la derecha en posiciones *ultra*, tan fascistas que no son ni conservadoras, o acaban por la extrema izquierda en los conocidos planteamientos comunistas, retrógrados en su colectivismo estatalista, de forma que en las dos direcciones se ve convertida la utopía en mitificación encubridora o justificadora de la barbarie —así, de suyo, deja de ser utopía y el grupo que de esa forma la sostiene no puede pretender en verdad ser de izquierda—.

Frente a todo ello, la postmodernidad, como situación cultural, supone ahora para la filosofía la emergencia de un marco nuevo en el que las *grandes construcciones* de filosofía de la historia no tienen cabida. Sucede en ella que se lleva más lejos el proceso de secularización, hasta aplicar la medicina desmitificadora a la política que se había remitificado, a la vez que se desmitificaba lo proveniente de la antigüedad. Parecía que del *desencantamiento* de la naturaleza, tan bien detectado por Weber, tenía que verse compensado por un *reencantamiento* de la historia, para sostener desde él la plausibilidad de las legitimaciones políticas. En nuestra época postmoderna se destapa esa trampa, hasta hablar incluso del «mito de la desmitificación», aunque muchas veces sea sin las matizaciones necesarias para evitar planteamientos regresivos de cariz arcaísta o planteamientos tan contradictorios y desubicados como los del relativismo extremo (cultural, gnoseológico, ético...) ⁴⁹.

Sin duda, los hechos han empujado en esa dirección, y a esa crisis de los *grandes relatos* le sigue la apertura de los espacios suficientes para que fructifiquen las semillas de la democracia. No obstante, su crecimiento es con frecuencia problemático y siempre sometido a riesgos, pero aunque

⁴⁸ Cf. P. TILICH, «Crítica y justificación de la utopía», en F.E. MANUEL (comp.), *Utopías y pensamiento utópico (1966)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, 360-361.

⁴⁹ Cf. G. VATTIMO, «El mito reencontrado», en ID., *La sociedad transparente*, op.cit., 111-132.

hay dificultades para la implantación de la democracia en diferentes latitudes, en lo que sí hay consenso es en el rechazo de los totalitarismos —por más que la sombra de los mismos nos persiga de la mano de los fundamentalismos religiosos, políticos o políticos *cuasi*-religiosos, como es el caso de los nacionalismos exacerbados—. Al rechazo de los sistemas totalitarios le corresponde, pues, como vertiente positiva, la expansión de la democracia, a pesar de su difícil consolidación en tantos sitios. Así, la democracia se redescubre hoy como el *mejor* sistema político, con sus limitaciones —lo cual significa que no es perfecto—, por lo que supone de estructura institucional y modo de vida aptos para nuestras sociedades pluralistas, desde su núcleo ético en la exigencia de respeto incondicional a los derechos humanos de cada uno y el reconocimiento para todos de su condición de sujetos capaces de participación política. Las migraciones, el multiculturalismo, las demandas de reconocimiento de la diferencia..., son las referencias para el universalismo no-etnocéntrico que se reclama para las democracias actuales. Quebradas las «totalidades» modernas —la Historia, el Sujeto, el Estado...—, en la postmodernidad encontramos la época de emergencia de las particularidades, reivindicando sus derechos, lo que exige repensar lo universal en la línea de lo *transcultural*.

La postmodernidad, desde ese anclaje en la particularidad, llevado hasta el fondo de la particularidad irrepetible que constituye cada individuo, se configura como marco apropiado para radicalizar la desmitificación como *desmitologización*, si se logra poner la postmodernidad a salvo de las potentes tentaciones remitificadoras de carácter contrailustrado que la acosan. En ese sentido, nuestro tiempo se perfila como etapa para una secularización consecuente y, por tanto, para una política secularizada de verdad, en la que ella misma no se sacralice, entre otras cosas porque lo impide la consideración exclusiva de un único valor como supremo: el de cada individuo en su *humanidad*. ¿Demasiado ilustrado? Sencillamente, núcleo irrenunciable de la Ilustración, que habrá que remodelar en sus pretensiones de universalidad para sostener éstas desde las diferencias y no contra ellas. Y tan irrenunciable es esta herencia que se constituye en punto de arranque para un replanteamiento del pensamiento utópico que conduzca a una rehabilitación de la utopía desde la referencia imprescindible que supone la «política de la finitud» que, por su entraña ética, la democracia implica⁵⁰. Con ella nos alejamos de pretensiones épicas que hacen que la política acabe en tragedia para situarnos en el terreno más prosaico de la democracia, la cual, con un potencial utópico indudable, pero autocontenido, apunta, no a una realidad humana sin tragedia, sino a posibilitar por la vía política la *dramatización cultural* de una existencia ya de por sí trágica —sobre ella no debe echarse ni un miligramo de más de tragedia gratuita—, pero no por eso necesariamente sin *sentido*. Es el empeño por dotarla de *sentido* el que nos

⁵⁰ P. FLORES D'ARCAIS, «Ética de lo finito», *Claves de razón práctica*, 75 (1997), 12-21.

obliga a repensar lo utópico bajo un nuevo paradigma cuando el del utopismo escatologista de tantas revoluciones, por los perjuicios de una escatología mal ubicada y peor pretendida, se ha vuelto distópico⁵¹.

3. Crítica de la totalidad escatologista y laicidad de un pensar utópico reganado

Si los excesos patológicos del pensamiento utópico, desde el entramado ideológico en que se ha visto preso, le han llevado a las mitificaciones escatologistas que han supuesto su completa distorsión, hasta el extremo de sacralizar la realidad dada, en vez de impulsar su transformación desde la crítica e impugnación de la misma, entonces la recuperación del pensar utópico necesario se juega en la posibilidad de realizar respecto a él la desmitificación que lo libere del lastre que tan profundamente le ha afectado. Hay que ir al fondo de la problemática del utopismo, que no es otra, en definitiva, que la de una razón que en su desmesura sobrepasa los límites de su propia finitud, y tanto se instala en un optimismo antropológico insostenible como propugna una visión total de la historia, incluyendo su final, del todo injustificable. No hay, por tanto, rehabilitación de utopía alguna si no es desde la asunción consecuente de la finitud.

Para reganar, desde ese prisma de la finitud, un pensar utópico efectivamente renovado no basta, sin embargo, sólo el trabajo negativo de la crítica, ni respecto al utopismo que se ha dado ni respecto a las funciones que se propongan como propias del pensar utópico. La sola crítica no basta, ni si quiera para recuperar lo utópico, sino que hace falta indagar también desde el polo positivo de la propuesta. Ahora bien, para avanzar en esa dirección hay que tener claro que lo utópico que se quiere recuperar como posible y viable es, de verdad, necesario. Tal necesidad es la que se puede argumentar a partir de las estructuras de nuestra condición humana como condición *inacabada*, la cual implica el carácter proyectivo de nuestra existencia, no sólo en función de nuestras necesidades, sino también en función de la dinámica autotrascendente del deseo, que siempre nos empuja más allá en los distintas dimensiones de nuestra existencia⁵². Lo utópico se inscribe en ese horizonte de futuro sobre el que se proyectan las expectativas que emergen en el presente de cada caso. Es el horizonte de la *idealidad* que, como polo dialécticamente opuesto al de la *facticidad*, es constituyente de nuestra realidad, tanto que incluso la carga con la tensión dinamizadora de lo humano desde las «anticipaciones contrafácticas» de lo ideal, lo cual no deja de resultar generado —como en el lenguaje se puede apreciar— desde

⁵¹ Cf. J.G. CASTAÑEDA, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina [1993]*, Ariel, Barcelona, 1995, 287.

⁵² Acerca de la importancia del deseo en relación a lo utópico, cf. E. SUBIRATS, *Utopía y subversión*, op. cit., especialmente caps. I y II.

las condiciones posibilitantes de lo que somos⁵³. Esa tensión entre ser y poder-ser es la que moralmente hemos de canalizar en la dirección del deber-ser que se inscribe entre ellos, como dirección *humanizante* por la que decantar la ambigüedad que siempre nos acompaña y a la que corresponde la ambivalencia de nuestras capacidades. Esa pretensión de *humanización* es la que constituye el componente ético de lo utópico.

Desde la relacionalidad que en nuestra comunicación lingüística se evidencia como socialidad, se hace patente que la necesidad de utopía que radica en la condición humana desde el fondo de su «estructura utópica» tiene el carácter de necesidad antropológica integral, esto es, relativa a todo el ser humano. De ahí la pertinencia de recuperar el enfoque amplio de una utopía antropológica global, es decir, de un tratamiento de lo utópico que tenga en cuenta las distintas dimensiones humanas sin exclusión, sin acentuar unas a costa de otras. Puede decirse que lo utópico necesario se desdobra en dos vertientes que, desde la diferencia, deben mantenerse en relación, que son la *personal* y la *social*. A la primera corresponden los objetivos en el plano de la autorrealización de las personas; a la segunda, las metas en el plano de la emancipación de los individuos. Éste segundo cobra especial relieve porque es el que en la modernidad se despliega de la mano de las exigencias de *vida de digna*, las que se plasman en las cuestiones de justicia a las que trata de responder una política éticamente orientada. No hay que olvidar, sin embargo, que la emancipación es para lograr socialmente condiciones de autorrealización para todos, e igualmente hay que insistir en que la autorrealización de cada cual no puede plantearse moralmente al margen de las exigencias éticas relativas a la emancipación de todos. Una utopía antropológica opuesta a unidimensionales derivas alienantes y a salidas esquizoideas ha de gravitar sobre una concepción del hombre como *sujeto capaz de afirmarse en su individualidad solidaria*, separado pero no solipsistamente antisolidario. Un sujeto así es el que exigirá el respeto a su *autonomía* en el ámbito de su autorrealización, sin intromisiones autoritarias de ningún tipo, así como el derecho a *participar* desde ella en el dinámica de una sociedad políticamente organizada, tras los objetivos de emancipación que éticamente pueden señalarse según el principio de justicia conforme al cual adquiere concreción el vector social de la utopía antropológica, la cual siempre debe ser anticonformista sin dejar de ser realista⁵⁴.

El perfil que dibujamos de lo que puede entenderse como utopía necesaria no es el de una imagen concretista de futuro, en la que se señalen los pormenores de un modo de vida. Nada de eso; se trata del perfil de una «utopía abierta», que se proyecta en diferentes dimensiones de lo humano,

⁵³ Cf. K.O. APEL, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» [1972], en *La transformación de la filosofía - II*, Taurus, Madrid, 1985, 341-413.

⁵⁴ Interesante la noción de «realismo utópico» presentada por A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, op. cit., 145 ss.

desplegándose siempre en la doble vertiente de la crítica y la propuesta, pero nunca desde la certeza de un fundamento seguro ni con garantía acerca de la consecución plena de los fines propuestos. La diferente índole de éstos obliga además, no sólo a mantener abierta la proyección utópica, sino también a dar cabida en su interior a la diferencia, a la pluralidad, lo cual redundará en propugnar para lo utópico un nuevo universalismo, que puede plantearse respecto al vector emancipatorio incluso en términos de *transculturalidad*.

La primera condición para que sea viable un pensar utópico como el que se ve necesario es, en consecuencia con la imprescindible desmitificación, que no sea escatologizante. Eso de ninguna manera supone marginar la consciencia respecto a los propios orígenes de lo utópico, sino, por el contrario, situarla sobre la pista crítico-hermenéutica que permita mantener la lucidez que se requiere para hacer fructificar positivamente la relación de lo utópico con la escatología de la que procede, una relación que ha de plantearse, sin tentaciones regresivas o absorbentes, desde la diferencia —lo que redundará en beneficio de la *razón utópica* y también de la misma *fe escatológica*—. El pensar utópico se sitúa en esa zona de mediación entre la narración y el discurso, pero con el ancla echada en el segundo para desde ahí conservar la herencia de lo mítico mediante una adecuada hermenéutica filosófica, atenta a no traspasar la barrera entre el lenguaje conceptual de la razón discursiva y el lenguaje simbólico de una razón narrativa impregnada de convicciones de fe. Es así como puede mantenerse en disposición idónea para ejercer la *voluntad de escucha* que permita proseguir con lo que «el símbolo da que pensar»⁵⁵.

La renovación del pensar utópico se juega, pues, en esta delimitación respecto de lo escatológico que le posibilite mantener una productiva conexión distanciada, sabiendo que la totalidad de *sentido* que se expresa en el simbolismo escatológico y que da que pensar a la razón utópica no puede ser acaparada por ésta. La reflexión filosófica que sostenga las pretensiones prácticas del pensar utópico no puede disponer del sentido escatológico de la historia para afirmarlo constructivamente y así mantener la esperanza dándole garantías del cumplimiento de sus anhelos. Con este enfoque hermenéutico *desmitologizante*, es posible recuperar lo que la desmitización racionalista dejaba atrás en su ceguera y, más aún, desde su insensibilidad moral —por ejemplo, la problemática del mal, que en el simbolismo escatológico para nada se soslaya—, y afrontar el cuestionamiento radical de todo *sentido* que, para la fe escatológica como para la razón utópica, supone la muerte como límite infranqueable —la segunda no puede permitirse hacerle frente con una promesa de salvación, pues la filosofía, a diferencia de la religión, está imposibilitada para ofrecer consuelo⁵⁶—. El pensamiento

⁵⁵ Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., 490.

⁵⁶ Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico [1988]*, Taurus, Madrid, 1990, 186.

utópico que se trata de reganar ya no hará como el utopismo escatológico: eludir la muerte y pasar por encima de la finitud del hombre y de la ambigüedad inerradicable de su historia.

La idea de una utopía no-escatológica es la que corresponde a una «utopía de la vigilia»⁵⁷, distinta del desiderativo mero soñar despierto, la cual a su vez es una *utopía autolimitada*, consciente de sus límites tanto como de su necesidad y sus posibilidades. Tal autolimitación es la que ha de verse secundada desde el marco de pensamiento en el que lo utópico se inscriba, el cual cabe plantearlo como el propio de una *dialéctica abierta* —la expresión puede resultar paradójica, pero no implica más paradoja que la que supone la autoexigencia de autonomía para una razón no autárquica—. Proponer una dialéctica abierta, puesto que no estamos obligados a ser dialécticos al modo hegeliano, ni siquiera al modo hegeliano-marxista —suponiendo que Marx fuera un pensador dialéctico «cerrado»—, es proponer una dialéctica libre de todo compromiso determinista, por tanto, libre de hipotecas mitificadoras debidas al «destino» y a la «totalidad histórica» en la que el destino nos mantendría inmersos. Frente a esas concepciones teleológicas, malamente recicladas bajo la forma de teleologismo metafísico que encierra la dialéctica de Hegel, una *dialéctica abierta* es la que puede «hacerse cargo» de la procesualidad de la realidad histórica⁵⁸, «cargando» con su negatividad, para «encargarse», lejos de todo vano prometeísmo, de la gestación de su curso desde la voluntad transformadora que la sitúa activamente tras lo *humano* que positivamente se persigue⁵⁹: el único teleologismo que cabe asumir desde una dialéctica abierta es el *teleologismo ético* que hace recaer sobre la opciones morales de los hombres, políticamente mediadas siempre que sea necesario, la responsabilidad por su supervivencia y su dignidad. A lo que sí obliga tal teleologismo es a reconocer el fondo de *antroponomía* que implica nuestra condición, en tanto que *humanidad* convocada a la libertad desde la responsabilidad —la articulación dinámica de ambas es la clave de la justicia—.

Una *dialéctica abierta* capaz de incorporar en su seno un teleologismo moral —precisamente ese compromiso ético la mantiene «abierta»— es la que puede asumir que no cuenta con garantía alguna respecto a la consecución de las metas utópicas, que en todo caso constituyen un *fin* a perseguir desde las opciones morales de los individuos, mediadas políticamente en el vector emancipatorio, y en ningún caso señalan *final* alguno como logro consumado de ese fin. En ese marco, la intención ética propia del pensa-

⁵⁷ Cf. E. FROMM, *¿Tener o ser?* [1976], FCE, Madrid, 1979, 164-165.

⁵⁸ Desde Zubiri, la praxis histórica arranca del «hacerse cargo» transformadoramente de la realidad (cf. I. ELLACURIA, *Filosofía de la realidad histórica* [1990], Trotta, Madrid, 1991, 472).

⁵⁹ Un resumen de lo que significan esos tres momentos que vienen señalados desde la filosofía de Zubiri en cuanto a una praxis histórica éticamente orientada, lo encontramos en J.A. ESTRADA, «La influencia de Zubiri en la teología de la liberación», *Proyección. Teología y mundo actual*, 191-vol.XLV (1998), 293 ss.

miento utópico, la que le permite captar la distancia entre «cómo es el mundo» y «cómo debe ser»⁶⁰, salta a primer plano y obliga a replantear radicalmente cuestiones tan fundamentales como las relativas a la historia como progreso o al sujeto que responsablemente se inserte en ella con la pretensión de activar las transformaciones que sean necesarias en el empeño de dotarla de *sentido humanizante*. Porque lo que es claro desde la perspectiva de una dialéctica abierta es que, respecto de la historia, no hay ningún sentido establecido de antemano, sino únicamente el que le demos los humanos que la protagonizamos desde nuestras concretas existencias, aunque sea padeciendo el lado más penoso de sus avatares. La «Historia», como la «Sociedad», así con mayúsculas, no hace nada, no es nada —como decía Marx—, sin los hombres concretos implicados en ella. Por eso, su *sentido* será el que le demos en la medida en que seamos capaces de imprimirle una dirección de *humanización*.

Lo utópico en lo que plasmamos expectativas que son objeto de esperanza, de una esperanza tan activa como paradójica —no deja de ser confianza en lo incierto⁶¹—, necesita verse mediado con la facticidad de los hechos, para de esa forma abrir paso a lo «inédito viable»⁶², en la misma medida en que como ideal es *principio regulativo* para la praxis. Se trata de una función ética irrenunciable para lo utópico, revalorizada por autores como Apel y Habermas, quienes desde su peculiar «vuelta a Kant» —más el primero que el segundo—, sin renunciar a la herencia hegeliano-marxiana —más el segundo que el primero—, subrayan la importancia de contar con un ideal capaz de ejercer *funciones regulativas* respecto de la acción, las cuales no hay que entender como escindidas respecto de la realidad —al modo de ideal vinculado a un ámbito nouménico, al modo kantiano—, sino que más bien hay que concebirlas como las propias de un *ideal contrafáctico*, que opera ya desde el seno mismo de nuestra facticidad —como es el de una comunicación sin trabas en una situación social sin relaciones de dominio—.

Realzar las funciones regulativas de la idealidad que comporta la perspectiva utópica implica subrayar el carácter de *pauta orientadora* e *instancia crítica* de las realizaciones humanas que puede desarrollar una utopía no-mitificada, en tanto que en verdad sea no-mitificada, lo cual le mantendrá constantemente en la suficiente vigilancia autocrítica para no considerar nunca dichas realizaciones como logro colmado de los ideales, lo cual remitiría más allá de la utopía, como objeto de promesa salvífica que se sitúa del lado de la escatología. Entre lo que el pensamiento utópico va perfilando como ideales —de justicia, de libertad, de igualdad..., de una rela-

⁶⁰ Cf. J.M.G. GÓMEZ-HERAS, *Historia y razón*, Alhambra, Madrid, 1985, 221-222.

⁶¹ Cf. E. FROMM. *La revolución de la esperanza [1968]*, FCE, México, 1970, 25.

⁶² Expresión con la que P. FREIRE, desde su reflexión pedagógica, alude al ideal que rompe novedosamente las fronteras de la facticidad, buscando realizarse a través de mediaciones adecuadas (cf. *Pedagogía del oprimido [1969]*, Siglo XXI, Madrid, 1992, 125.

ción más humanizante con la naturaleza, de mejor entendimiento entre los humanos y de autorrealización en el plano personal— y las realizaciones históricas queda siempre un hiato, una brecha sin soldadura posible, que se tratará de reducir al mínimo siempre que sea posible, pero sobre la cual gravitará siempre la posibilidad, a veces con el perfil de riesgo amenazante, de una regresión fáctica. Hablar de metas utópicas no implica aval alguno en cuanto a garantías de progreso, sino *solamente* la asunción del progreso como *postulado moral*⁶³. *Hecha la distinción entre fin y final*, tantas veces olvidada, incluso recientemente⁶⁴, estamos en disposición de asumir el *fin* al que el progreso moral se vincula como imperativo ético, objeto de opción moral y no de la fuerza del destino. Es así como, con todas las cautelas que exige un universalismo pensado desde las diferencias, podemos recuperar el *sentido emancipador de la historia*, no como el que la historia *tiene*, sino como el *sentido ético* que *debe* tener.

Concebir el progreso como el progreso que *debe* haber, por el que se «apuesta» a la vez que uno se compromete con aquello en lo que se cifra la apuesta, es lo que resulta congruente con una concepción crítica de lo utópico que ha dejado atrás el anterior escatologismo que lo lastraba. El *postulado moral del progreso* implica acabar con la mitología, moderna por excelencia, del progreso, la que se desarrolló como secularización (a medias) de la «Providencia» —a medias», puesto que fue tan inconsecuente que no hizo sino alentar el reencantamiento de la historia, abriendo paso esta vez a una nueva vía para soslayar los efectos disolutorios del tiempo, para evadirse de él y, en último término, para eludir tramposamente el cuestionamiento que supone la muerte para toda pretensión de sentido. El progreso pensado como necesario, indefectible, se aúpa sobre el supuesto radicalmente falso de la inmortalidad de la especie⁶⁵, lo que de todas formas es insuficiente consuelo para individuos mortales, lo cual evidencia la futilidad de la pretensión de erigir un *sentido de la historia* pasando por encima del *sentido de la vida* de los individuos concretos o, lo que es peor, a costa de éste último, como ha ocurrido cuando tal pretensión ha sido llevada al extremo en clave política totalitaria. Y frente a la violencia que alimenta una visión de la historia como progreso sin más, el progreso como *postulado moral* es precisamente un requisito para que sea compatible con las exigencias de dignidad⁶⁶.

⁶³ Cf. K.O. APEL, «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», [1983], en *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 175-219.

⁶⁴ Cf. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el nuevo hombre*, Planeta, Barcelona, 1992. Sobre esta temática puede verse P. ANDERSON, *Los fines de la historia [1992]*, Anagrama, Barcelona, 1996.

⁶⁵ El mismo KANT sostiene este presupuesto (cf. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, 6). Encontramos una acertada crítica a dicho presupuesto en H. ARENDT, «Historia e inmortalidad» [1957], en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, 47-74.

⁶⁶ Sobre la tensión entre progreso y dignidad, cf. A. FINKIELKRAUT, *La humanidad perdida [1996]*, Anagrama, Barcelona, 1998, 82 ss..

Para un pensamiento utópico que ya no tiene su clave de bóveda en un progreso mitificado, sino en el *postulado moral del progreso*, por el cual qué sea de la historia depende de los humanos como sujetos de ella, es ineludible abordar la interrelación entre *sentido de la historia* y *sentido de la existencia*, que han de verse mediados, pero manteniendo el compromiso de *no-identidad* de una dialéctica abierta, con el teleologismo ético que ella encierra⁶⁷. Ello significa que hay que postular el sentido emancipador de la historia —dando sentido desde la contingencia y libertad humanas a lo que no lo tiene desde el principio⁶⁸—, a sabiendas de que depende de las opciones y las realizaciones humanas y de que, por otra parte, no agota la «cuestión del sentido». Así que la *razón utópica* tiene vedado el «punto de vista de la redención», tiene que encarar de frente que el individuo muere y que la muerte cuestiona todo sentido, incluido el que podamos conferir a la historia en términos de «progreso ético» —sobre el que no hay que proyectar ni las pautas del evolucionismo biológico ni la acumulación del progreso científico-técnico—. Ello significa que el compromiso político —en sentido amplio— que asuman los individuos en perspectiva histórica tiene que articularse con el vector autorrealizativo que arranca del «interés por ser», complementario al habermasiano interés emancipatorio, de unos humanos que nos sabemos mortales, pero no nos resignamos al «ser-para-la-muerte», sino que queremos afirmar el *sentido de la vida*, a pesar de la muerte, frente a la muerte. El nudo del asunto está en que los individuos, en nuestra vida concreta, en lo que respecta a su sentido y conscientes de la muerte como *final* cierto, no podemos «esperar» a condiciones definitivas de emancipación para nuestra autorrealización, por lo que ésta hay que pretenderla aun en medio de condiciones adversas, lo que sólo es posible realizando su dimensión solidaria. Es entonces cuando se puede plantear, desde las condiciones *reales* de la existencia, la necesaria mediación de emancipación y autorrealización, sabiendo combinar *impaciencia ética* y *paciencia política*, para vivir la propia existencia con *sentido* desde la inserción en la historia a la que queremos dar *sentido*.

La mediación antropológica entre *sentido de la historia* y *sentido de la existencia* a la que convoca la tensión utópica en que nos movemos sólo puede resolverse en clave ética. La sensibilidad moral que ello supone es la que se activa de manera cualificada desde ese reverso de la esperanza que es la memoria, la cual, con los pies bien asentados en el presente, no olvida aquello que *no debe ser olvidado*, lo cual significa un recordar que no rehu-ye la dimensión trágica de la propia existencia humana. Este recordar, que

⁶⁷ La interrelación de esos dos diferentes vectores del *sentido* quedan bien reflejados por I. ELLACURÍA cuando afirma que «la realización de cada persona es misión de cada cual; el ofrecer posibilidades radicales de realización personal es misión de todos, de todos los que constituyen el cuerpo social» (cf. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., 309-310).

⁶⁸ Cf. J.J. SEBRELI, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, 372.

posibilita la «solidaridad anamnética» con los que la muerte dejó atrás, es el que de manera aún más significativa matiza el *postulado del progreso* como la «apuesta moral de sentido» que se hace desde la memoria: la memoria de las «víctimas de la historia», a las cuales debemos de manera ya insalvable nuestra misma esperanza, ésa que viene de atrás a la vez dando sentido y rebasando los logros que podamos contar en nuestro presente.

Un progreso que se alía con la memoria de las víctimas tiene que ser un progreso muy distinto del que se ha pensado como progreso indefinido sobre los raíles interminables de un tiempo homogéneo y continuo —traslación a la historia del tiempo físico, captado con los moldes mecanicistas de la ciencia moderna—. La memoria nos trae el recuerdo de todos los momentos en que la historia «quedó en suspenso», de las rupturas de su «curso» en las que se plantearon las alternativas entre las que hubo que optar, de las brechas que se abrieron en esos momentos de crisis, que fueron decisivos «de decisión», unas veces para salir adelante impulsando tendencias positivas, otras, para quedar varados en lo negativo, y después, siempre para vernos metidos en el entrecruzamiento de esas tendencias en medio del cual se gesta lo nuevo, tantas veces imprevisto. Considerar el progreso, también hacia delante, desde una memoria de esta forma selectiva es hacerlo desde el trasfondo de un tiempo que antropológicamente se vive como *discontinuo*, que es heterogéneo en sus momentos, que se extiende o se dilata, pero que siempre está sujeto a las «interrupciones» que lo atraviesan⁶⁹, las cuales, puestos a repensar el progreso, nos inducen a hacerlo en los términos de un «progreso disruptivo», que es lo consecuente además con un postulado que se formula sin la seguridad de ningún gran avalista.

Desde la *experiencia* de lo que las rupturas en la historia suponen tratamos de reconstruir su *sentido*, recogiendo lo que desde ella, en medio de sus ruinas, nos llega como herencia, incluida la herencia mítica que se nos ofrece como legado simbólico preñado de un sentido que se «revela» y, por tanto, que también se oculta, dado que no es susceptible de administrarse conceptualmente sin restos. Y cruzándose con las «interrupciones» del tiempo histórico ahí se nos presentan las «interrupciones» a las que se ve sometido nuestro tiempo biográfico, como dos «líneas» o más bien «espirales» discontinuas que se entrecruzan, lo que hace imperiosa la mediación, pero mediación sin ninguna posibilidad de síntesis toda vez que la vida de cada uno —no hace falta insistir en que de todos— se ve emplazada ante la «interrupción definitiva» que es la muerte. A partir de ahí, el sentido siempre queda en suspenso, pero no cerrada su posibilidad, la cual, sin embargo, sólo será posibilidad ética, esto es, dependiente de una opción moral cuya dimensión de libertad arraiga en la matriz de responsabilidad que intersubjetivamente permite una vida humana con «sentido» —el sentido de la vida

⁶⁹ Sobre la noción de *interrupción*, cf. M. REYES MATE, «La historia como interrupción del tiempo», en M. REYES MATE (ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1993, 271-287.

de los individuos «separados» no cabe vivirlo «en solitario», sino sólo «en solidario», desde una solidaridad moral, reverso de la justicia, que se halla en las antípodas del vivir gregario—.

La «interrupción» del tiempo que sitúa al *progreso disruptivo* como par inseparable de una *utopía no-mitificada* implica la asunción radical de que la historia no es abarcable en su totalidad, pues ésta, además de que no hay concepto para ello que la razón pueda utilizar, se quiebra a cada paso⁷⁰. Se trata de las insoslayables rupturas que deben llevarnos a la renuncia de la categoría de «totalidad», respecto a la historia, respecto a la realidad históricamente gestada, lo cual nos sitúa en el punto crucial en el que una razón utópica consecuente con su finitud abandona el escatologismo racionalista, no sólo con la gnoseología de la que se sirvió sino también con la ontología en que se apoyó. La renuncia a la totalidad —que sitúa el *sentido* que lo utópico delinea como *lo vivido que intentamos pensar en el límite de lo incognoscible*, como *sentido* que permite autocomprendernos desde nuestra racionalidad, pero no explicarnos exhaustivamente— es la renuncia que de verdad abre paso a la rehabilitación de la utopía desde un nuevo paradigma. En tiempos de postmodernidad, es el paradigma que resitúa lo utópico como *horizonte de sentido*, emergente desde la realidad de la que tira hacia delante, con la vista, ciertamente, vuelta rememorativamente hacia atrás como aquel angel benjaminiano de la historia; horizonte que tiene su punto focal en la misma *humanidad* que es por excelencia «u-tópica». Es la humanidad de cada uno de nosotros, sujetos de la historia, humanidad que no puede quedar encerrada en ninguna presunta totalidad, y sólo desde y para ella lo utópico gana su perfil como «tierra de nadie entre el ser y la nada»⁷¹, el «no-lugar» en el que ponemos las metas de nuestra *humanización* desde el «no-lugar» en el que se sitúa una humanidad que, como subjetividad, sólo puede reconocerse en el lugar moral de la responsabilidad a que el otro siempre convoca⁷². Así, la alteridad de la utopía no sólo pasa por el reconocimiento recíproco del otro, sino que está vinculada a la alteridad de ese otro que rompe cualquier totalización, alteridad que nos es constituyente en las relaciones intersubjetivas en las que nosotros, humanos, *siendo* «de otro modo que ser», *somos* siempre y en cada caso «uno para el otro»⁷³, *existen-*

⁷⁰ La noción de *progreso disruptivo* la hemos desarrollado a la luz de la «interrupción» del tiempo en J.A. PÉREZ TAPIAS, «El 'aguijón apocalíptico' y la filosofía de la historia», art. cit., 81-84.

⁷¹ Palabras de Adorno para expresar la paradójica ubicación de su *dialéctica negativa*, comentadas por G. ВАТТИМО en «*Metafísica, violencia y secularización*» [1985], en G. ВАТТИМО (ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, 71. Si la *dialéctica negativa* cuestiona la noción de totalidad, el dominio de ésta se disuelve por el pensamiento de la alteridad de Lévinas, mostrando los efectos del impacto de la escatología profética en la reflexión filosófica en cuanto a la «liberación» respecto de la totalidad (*Ib.*, 80-81).

⁷² Cf. E. LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1978], Sígueme, Salamanca, 1995, 51-54.

⁷³ Cf. *Ib.*, 63 y 209 ss.

cia en relación cuyo potencial ético de trascendencia nos saca incluso del goce del amor para lanzarnos al «éxodo» tras la justicia, para que el amor sea verdadero. En el amor y en la justicia «ubicamos» los polos de una *utopía antropológica* consciente y consecuentemente laica que debe su rehabilitación a la primacía de la ética. Ésta bien puede entenderse con Lèvinas como la «filosofía primera» en la que consiste la metafísica *a-tea*⁷⁴ que puede propugnarse como «metafísica para una época postmetafísica», radicalmente renovada metafísica, capaz de asumir la secularidad y reubicar laicamente lo sagrado en la humanidad de cada hombre, que desde la primacía ética del otro, en el cual lo *infinito* se «revela» como «rostro»⁷⁵, exige respeto incondicionado. Si desde fuera de la totalidad hay que pensar lo utópico, *u-topía* y *a-teísmo* (en rigor, no hay «Dios» que sea conceptualizable) son referencias imprescindibles para pensar una subjetividad *ya siempre* interpelada por la alteridad. Desde tales coordenadas, esa subjetividad, más allá de la totalidad fragmentada, puede asir el hilo del *sentido* cuyo «otro cabo», ése al que señala la infinitud que se revela en el «rostro» del otro, máxime si es el otro que desde su *humanidad* maltratada reclama justicia, traspasa al «más allá» ya incoado por la trascendencia de la «exterioridad» en que la subjetividad se «ubica», al cual apunta nuestra razón, pero en el que no puede instalarse. Lo que importa es que ese «más allá», en el afuera de toda totalización de donde emergen exigencias incondicionales, sí resuena en el *más acá* de la historia, donde el clamor de justicia convoca a nuestra humanidad a la utopía resistiendo a que la injusticia sea la última palabra⁷⁶.

Marzo, 1999

⁷⁴ Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1995, 66-102 y 308.

⁷⁵ Cf. *Ib.*, 207 ss.

⁷⁶ El pensamiento de la alteridad de Levinas, propuesta metafísica, desde la ética como «filosofía primera», para pensar la subjetividad libre de las ataduras de la «filosofía del cogito», nos aporta razones para asumir ético-utópicamente, fuera de las trampas de una totalización escarologista filosóficamente impropcedente, lo que Horkheimer acabó formulando como núcleo del anhelo de lo «absolutamente Otro»: que la injusticia no sea la última palabra (cf. H. MARCUSE, M. HORKHEIMER y K. POPPER, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976).