

Utopía, progreso y revolución como categorías explicativas en la historia del pensamiento

Amable FERNÁNDEZ SANZ
Universidad Complutense

RESUMEN: El objetivo principal del presente estudio es clarificar las relaciones entre los conceptos de utopía, progreso y revolución, con el fin de abrir las puertas a la aplicación de estas categorías a la explicación de la Historia del Pensamiento. Se aborda primeramente el significado y las formas de utopía como paso metodológico necesario para la relación posterior con los conceptos de progreso y revolución. Se concluye que utopía, progreso y revolución son tres momentos complementarios, si bien a veces chocan, generalmente, caminan en la misma dirección e incluso con frecuencia se funden. Finalmente se perfila una propuesta: la utopía “problemática”.

ABSTRACT: The main tarjet of the present study is to clarify the relations between the concepts of utopia, progress and revolution, trying to open the doors to the application of these cathegories to the explanation of the History of Thought. Firstly are treated the meaning and the forms of the utopia as methodologic step needed for the posterior relation with the concepts of progress and revolution. The conclusion is that utopia, progress and revolution are three complementary moments, although sometimes they collide, usually they walk in the same direction and even frecuenty they mix. Finally are outlined a proposition: the utopie “problematic”.

Con los conceptos de utopía, progreso y revolución sucede que incluso autores de una misma tendencia o escuela adoptan criterios diferentes. Por ello, no existe ninguna definición que no haya pasado por la *controversia*; de este modo, la posibilidad de la polémica se convierte en parte ineludible en cualquier estudio sobre estos conceptos o categorías. Nos hallamos aquí siempre en campo descubierto, expuestos a ser “blanco” de las opiniones contrapuestas.

Este estudio trata de obviar las afirmaciones o negaciones apriorísticas y sencillamente intenta abrir camino en una pequeña vertiente: clari-

ficar las relaciones entre los conceptos de utopía, progreso y revolución. Conseguido esto quedarán abiertas las puertas para la utilización de estos conceptos como categorías explicativas de la historia del pensamiento.

1. LA UTOPIA Y SUS FORMAS

Desde la amplia problemática que plantea la utopía pretendemos, en este primer apartado, delimitar solamente algunos de los sentidos y formas de la utopía, para concluir con una aproximación al concepto que resulta más operativo en la finalidad de nuestro planteamiento, a saber, el de las utopías en sentido estricto y más concretamente el de las utopías realizables.

Es conocido que, etimológicamente, utopía significa "lugar que no existe" o "lugar en ninguna parte". Pero lo importante es que esta inexistencia puede entenderse como "lo que aún no es", o bien como "lo que no puede ser". En este sentido, podemos afirmar que hay *realidades utópicas e ilusiones utópicas*. Obviamente, en el presente trabajo, nos interesan las realidades utópicas porque solamente desde esta perspectiva es posible establecer unas bases relacionales con los conceptos de progreso y revolución.

Bronislaw Baczko, en su obra *Lumières de l'utopie*, ha señalado, con razón, que "las utopías manifiestan y expresan de manera específica una cierta época, sus obsesiones y rebeliones, tanto el campo de sus esperas como los caminos inventados por la imaginación social y su manera de considerar lo posible y lo imposible. Rebasar o aventajar la realidad social no implica que sea un sueño y una evasión; la utopía parte de esta realidad y ofrece sobre ella un testimonio revelador"¹.

La utopía nace como una función compensatoria de nuestra razón e imaginación cuando nuestros deseos y aspiraciones no se satisfacen en la vida real. De este modo, a la utopía es *inherente una función crítica*. Si damos la vuelta a los principios con los que el utopista construye su ciudad o su estado ideal hallaremos una semblanza aproximada de la sociedad concreta en que este hombre vive.

¹ "Les utopies manifestent et expriment de façon spécifique une certaine époque, ses hantises et ses révoltés, le champ de ses attentes comme les chemins empruntés par l'imagination sociale et sa manière d'envisager le possible et l'impossible. Dépasser la réalité sociale, ne serait-ce qu'en rêve et pour s'en évader, fait partie de cette réalité et offre sur elle un témoignage révélateur".

(Cfr. Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Payot, París, 1978, p. 18).

Los efectos del pensar utópico pueden ser dobles. Imaginar situaciones ideales, sin un deseo real de transformación, puede ser un mero mecanismo de defensa compensatorio, que sirve de refugio y paraliza la acción. Pero, hay otro efecto más en consonancia con el dinamismo y la evolución histórica, se trata de construir situaciones y repúblicas ideales con el fin de orientar y estimular la acción sobre el mundo real, en aras de transformarlo. En este sentido la utopía es *progreso*.

Por otra parte, la utopía tiene un poder real, cuya raíz, afirma Tillich, está en “el descontento esencial —ontológico— del hombre en todas las dimensiones de su ser”².

Este hombre en su totalidad es lo que persiguió Tomás Moro con *Utopía*, paradigma de las utopías puras. Con su actitud personal y con su obra trató de denunciar la situación presente y señalar nuevos caminos que renovasen al hombre y a la sociedad.

Utopía es una obra abierta a múltiples interpretaciones. En el aspecto que nos interesa ahora, destaquemos solamente que esta obra es ante todo un juego de antítesis que surge de la razón de un intelectual que quería denunciar la injusticia de la sociedad de su tiempo y, para ello, construyó un modelo ideal simétrico y opuesto a la realidad social que le tocó vivir. A este respecto baste citar, a modo de ejemplo, que mientras en la Inglaterra de Tomás Moro la agricultura estaba descuidada y subvalorada, en *Utopía* los trabajos agrícolas eran obligatorios para todos los ciudadanos. Si en Inglaterra y en toda la sociedad europea, el oro y la plata eran los símbolos de poder y riqueza, en *Utopía* eran metales despreciables. Mientras en Inglaterra y el resto de Occidente se afanaban por conseguir riquezas y propiedades, en *Utopía* vivían en comunidad de bienes, no existía el “tuyo-mío” ni el dinero.

De este modelo paradigmático, que es la *Utopía* de Moro, podemos concluir con Dahrendorf que “la causa final de las construcciones utópicas es siempre, con pocas excepciones, la crítica e incluso la acusación de sociedades existentes”³.

Corresponde, pues, a la utopía, en su función crítica, la superación del conformismo, de lo ya dado, de lo establecido como inamovible por los intereses del poder. De este modo, los modelos utópicos no hacen sino

² Paul TILLICH, “Crítica y justificación de la utopía”, en Frank E. MANUEL (Compilador), *Utopías y pensamiento utópico*, (Trad. de Magda Mora), Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 353.

³ R. DAHRENDORF, *Sociedad y libertad*, (Trad. de José Jiménez Blanco), Tecnos, Madrid, 1971 (reimpresión), p. 98.

enviar *señales luminosas* que resalten las imperfecciones del sistema político-social y otros aspectos de la vida del hombre.

De este modo, la utopía pone en evidencia las claudicaciones de la historia, a la vez que abre un abanico de posibilidades sobre la realización del hombre individual y de la sociedad en general.

Estas son, entre otras, las razones que llevan a Tillich a escribir elogiosamente de la utopía: "Donde no hay una utopía anticipadora que abra posibilidades, nos encontramos un presente estancado, estéril; nos encontramos una situación en la que queda inhibida no sólo la realización individual, sino también la realización cultural de posibilidades humanas, que no pueden llegar a su cumplimiento. Para los hombres que no tienen utopía, el presente es inevitablemente constrictivo; y, análogamente, las culturas que no tienen utopía, permanecen prisioneras del presente y retroceden rápidamente al pasado, porque el presente sólo puede estar plenamente vivo en la tensión entre el pasado y el futuro"⁴.

Desde este punto de vista el pensamiento utópico no debe quedar en un mero ejercicio de imaginación, sin incidencia en la vida real de la sociedad, sino que la utopía puede y debe ser fuente de crítica a la situación real y una fuerza orientadora para la transformación social. Desde esta perspectiva la utopía es una palanca del *progreso*.

Recientemente, el profesor Peces-Barba, describía acertadamente las dos actitudes básicas que se dan ante la utopía: "Para los representantes del orden existente, es un proyecto que no se realizará jamás, es la utopía como ensoñación. Como mucho, integran la utopía en la realidad. Esa es la posición de los conservadores, los satisfechos, los que adoran a la realidad y al mundo tal como es, porque ellos son los dueños y ellos son los que dominan. Cuando los fisiócratas hablan de la propiedad como derecho natural se están refiriendo al derecho de los propietarios, y no a un derecho utópico de todos. Para los disidentes, los revolucionarios, los que rechazan el orden existente, el rechazarlo es lo único válido y están abiertos a la utopía: es la utopía como salvación. Quieren convertir a la utopía en realidad porque desprecian al mundo tal como es y quieren un ideal que establezca un mundo como debe ser"⁵.

⁴ P. TILICH, *Op. cit.*, p. 353.

⁵ Gregorio PECES-BARBA, "El tiempo y la utopía", en *ABC*, 26 de noviembre de 1993, p. 2.

En lo relativo a las *formas de utopías*, Mumford⁶ y Gianini⁷, entre otros, han distinguido entre *utopías de evasión* y *utopías de reconstrucción*. En la primera acepción podrían incluirse todas aquellas utopías de signo "primitivista", cuyo contenido viene marcado por una sociedad perfecta localizada en un remoto pretérito, en una Edad de Oro, un paraíso terrenal. Este tipo de utopías prescinden, en realidad, de la reforma social; el hombre puede prepararse para alcanzar el "paraíso", mediante la austeridad, el autodomínio de las pasiones e incluso mediante el martirio, sin necesidad de intentar cambiar la sociedad. En la segunda acepción, utopías de reconstrucción, se incluirían todas aquellas que se basan en cambios colectivos, más o menos radicales, en el régimen de propiedad, la organización social, libertad, etc. En este tipo se sitúan la utopía platónica, pasando por Moro, Campanella y Bacon, hasta la *Sinapia*, *Ayparcontes*, *Tratado de la Monarquía Columbina*, Fourier y el socialismo utópico, hasta las utopías más recientes como el *Walden dos* de Skinner. Esto por citar sólo algunas de las más representativas.

Es, también, en esta acepción donde incluiríamos otras clasificaciones comúnmente establecidas por otros autores. Así, Finley, distingue entre *utopías ascéticas* y *otras propuestas para satisfacer necesidades*, y entre *utopías igualitarias* y *jerárquicas*. La primera antítesis vendría marcada por la Revolución Industrial que divide la historia en dos períodos cronológicamente separados: "Las utopías antiguas o de la primera modernidad tenían que aceptar necesariamente la escasez de recursos como un hecho, y en consecuencia, habrían de acentuar la simplicidad, el dominio de las necesidades y el ascetismo, propugnando así una sociedad estática (...). Con la Revolución Industrial se produce un cambio en la imaginación utopista de sesgo tecnológico, desde Condorcet y Fourier a H.G. Wells, pasando por Julio Verne"⁸. Esto no implica, según el mismo Finley, que todas las utopías modernas se sitúen fuera del marco ascético; hay una corriente ascética inspirada en la crítica de la sociedad industrial como la de Owen, Fourier y otros.

Por otra parte, en función de que el pensamiento utópico abogue por la igualdad o la jerarquía, Finley, establece otro paradigma de clasifica-

⁶ D. L. MUMFORD, *The Story of Utopias*, Londres, 1923. Citado por José Antonio MARAVALL, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 36.

⁷ A. GIANINI, "Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone", en *Rendiconti* del Instituto Lombardo, *Classi di Lettere*, 101, (1967), pp. 101-132.

⁸ Moses I. FINLEY, *Uso y Abuso de la Historia* (Trad. de Antonio Pérez Ramos), Crítica, Barcelona, 1972 (2.ª edición), p. 285-286.

ción de las utopías. Así, en la Edad Antigua ningún pensador consiguió deshacerse de la idea de la natural desigualdad entre los hombres. La utopía de Tomás Moro rompe esta estructura anclada en la desigualdad. Pero, “el igualitarismo de Moro no fue en modo alguno el vencedor. Los autoritarios, aquellos cuya utopía había de ser impuesta desde lo alto y mantenida mediante dominio, constituían tal vez la mayoría, desde Campanella hasta Wells”⁹.

Otra clasificación muy común, y que en muchos aspectos se superpone a las anteriores, consiste en distinguir entre *utopías pensadas o cerradas* y las *utopías abiertas o experimentales*.

De Dahrendorf, en su libro *Sociedad y libertad*, extraemos las siguientes características que definen a la utopía pensada o cerrada: 1) No hacen referencia a su origen, presentándose como modelos maduros y acabados, sin tener en cuenta la evolución y el progreso de la sociedad; 2) las sociedades utópicas perfectas suprimen las clases, aunque no las castas; 3) en las sociedades utópicas no caben las utopías y se da una completa ausencia de conflictos; 4) se presentan aisladas, en el espacio y en el tiempo, de las sociedades comunes e imperfectas; 5) las sociedades utópicas reflejan la existencia de un consenso universal sobre los valores existentes¹⁰.

Esta última característica señalada por Dahrendorf es expresada “perfectamente” por el psicólogo conductista Skinner cuando, en su utopía *Walden dos*, afirma: “Todo lo que acaece está contenido en un plan original, pero, a pesar de ello el individuo tiene la impresión de que está haciendo elecciones y determinando el resultado. Lo mismo podemos decir de Walden dos. Nuestros miembros, en la práctica, están siempre haciendo lo que quieren —lo que ellos “eligen” hacer— pero nosotros conseguimos que quieran hacer precisamente lo que es mejor para ellos mismos y para la comunidad. Su conducta está determinada y sin embargo son libres”¹¹.

En cuanto a las *utopías abiertas o experimentales*, son más propias de un estudio positivo y son utopías realizables, nacen para plasmarse en la realidad y admiten la fragmentación y el cambio.

En este contexto, Yona Friedman, distingue entre *utopías positivas y negativas, paternalistas y no paternalistas*. Tanto las utopías negativas

⁹ *Ibid.*, p. 290.

¹⁰ R. DAHRENDORF, *Sociedad y libertad*, *op. cit.*, pp. 88-96.

¹¹ B. F. SKINNER, *Walden dos*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 330.

como las positivas exigen las tres condiciones previas de las utopías realizables (insatisfacción, técnica aplicable, consentimiento colectivo). Difieren en que mientras la positiva utiliza una técnica que elimine la *causa* de la situación insatisfactoria, la negativa usa una técnica que permita la apreciación de esta situación y que lleve a estimularla como deseable y satisfactoria, en lugar de considerarla como insatisfactoria. En la primera se encuadrarían, según Friedman, la mayor parte de las utopías científicas y sociales modernas; en la segunda, algunas de las utopías religiosas y morales¹².

Por otra parte, las utopías pueden ser paternalistas o no paternalistas, "según que el conocimiento de la técnica aplicable esté al alcance de una élite o al alcance de cualquiera"¹³. Así, para este autor, en la utopía paternalista el que opera, sea individuo o colectividad, al concebir la utopía no forma parte de la colectividad consciente de su insatisfacción. En la no paternalista, por el contrario, el que opera al concebir la utopía forma parte de la colectividad insatisfecha que ha de prestar su consentimiento. Concluye que "las utopías no paternalistas no han tenido ni tienen literatura. Es evidente que en el caso en que el autor del proyecto se siente insatisfecho él mismo, no tiene necesidad de que le convenzan y no es necesaria la propaganda para captar su consentimiento a su propio proyecto. Únicamente las utopías paternalistas tienen necesidad de esta propaganda (y de ella quedarán muestras en la historia), porque es la propaganda la que puede, y ha podido, conseguir el consentimiento de los paternalizados"¹⁴.

En otro sentido se distingue, comúnmente, entre *utopías positivas* y *negativas*, entendiéndose por positivas las utopías pensadas o cerradas, es decir, las clásicas (en la línea de Moro, Campanella y Bacon) y en general, toda utopía que tiene con sus promesas de un mundo mejor. Por *negativas*, las sátiras a la utopía, las distopías o contrautopías. Las distopías se presentan como utopías fatalmente realizadas, siniestras y opresivas; su finalidad es disuadir de la acción y realización de ciertas utopías.

En semejantes términos, Northrop Frye, distingue entre *utopías puras*, que presentan una sociedad ideal como alternativa a la realidad presente, y las *sátiras o parodias utópicas*, que "presentan el mismo tipo de aspiración social en términos de esclavitud, tiranía o anarquía"¹⁵.

¹² Yona FRIEDMAN, *Utopías realizables* (trad. de Francesc Serra Canarell), Colección Punto y Línea, Gustavo Gili, Barcelona, 1977, pp. 16-17.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵ Northrop FRYE, "Diversidad de utopías literarias", en Frank E. MANUEL (Comp.), *Utopías y pensamiento utópico*. (Trad. de Magda Mora), Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 59.

La literatura de anticipación negativa ha alcanzado en nuestra época notable éxito¹⁶. Orwell y Huxley se han convertido en las biblias del pesimismo utópico, con sus obras *1984* (publicada en 1948) y *Un mundo feliz* (1932). No obstante, aunque éstos han sido los más difundidos, poco novedoso ofrecen con respecto a *Nosotros* de Zamiatin, *Rur* de Capek o *Insaciables* de Witkiewicz, que fueron escritas en la década de los años veinte.

Por último, a modo de síntesis y complemento de esta breve aproximación a la utopía, formulamos las siguientes conclusiones:

1.º) El concepto de utopía, a pesar de moverse dentro de la controversia, en función de cada escuela o tendencia, puede ser delimitado.

2.º) Una utopía en sentido estricto debe de cumplir los siguientes requisitos:

- . Debe traslucir una crítica a la sociedad presente que nace de un descontento individual o colectivo.
- . Debe proponer una alternativa que elimine los males y errores presentes.
- . Si, finalmente, la utopía pretende ser realizable, debe tratar de conseguir el consentimiento colectivo, sobre todo en el caso de que la utopía tenga un origen paternalista.

3.º) En la utopía, frente al milenarismo y la escatología, es al hombre a quien corresponde establecer la nueva realidad, mediante su imaginación y esfuerzo, sin que la intervención divina sea un elemento vertebrador.

4.º) La utopía tiene valor por el análisis que anticipa. Imprime dinamismo a la historia. Es un cauce metodológico para confrontar la realidad presente con otras alternativas.

5.º) Frente a las utopías globales o universalistas debemos apostar por la diversidad. Utopías abiertas o “problemáticas”.

¹⁶ Entre las utopías negativas que han alcanzado más éxito y difusión, cabe destacar las siguientes:

A. HUXLEY, *Un mundo feliz*, Plaza y Janés, Barcelona, 1976.

G. ORWELL, *1984*, Salvat, Madrid, 1970.

E. ZAMIATIN, *Nosotros*, Seix Barral, Barcelona, 1972.

Como película, por su amplitud de matices, destacamos *Blade Runner*, (1982), de Ridley SCOTT, que ha dejado su sello en distintos campos del pensamiento y de la imagen. “Está presidida por el tema del tiempo. La Ciudad del futuro se muestra ya vieja, gastada, pasada”.

(Cfr. Fernando SAVATER, “La puerta de Tanhäuser”, en *Blade Runner* (Compilación de varios artículos sobre la película), Tusquets, Barcelona, 1988, p. 85).

2. UTOPIA Y PROGRESO

En palabras de John Bury, en su libro *La idea de progreso*, “la frase *civilización y progreso* ha quedado estereotipada para indicar el juicio bueno o malo que atribuimos a una determinada civilización según sea o no progresiva”¹⁷.

De este modo, la idea de progreso se ha convertido en el baremo que realza otros ideales en la ciencia o en la sociedad. Todo ello conlleva que en nombre del progreso se defiendan hoy las posturas más insospechadas. Sin embargo, este posible subjetivismo en la aplicación de la idea, no debe llevar a concluir su negación.

La esperanza de lograr una sociedad feliz en este mundo, sin necesidad de la intervención divina, ha marcado la pauta de la mayoría de las utopías desde Tomás Moro. Ahora bien, no todas las utopías están en la línea del progreso, es decir, no todas las utopías miran al futuro de ésta o las posibles generaciones posteriores.

Así, Platón concibe su utopía aristocrática como una respuesta a los problemas sociales de su tiempo, ya sea como una respuesta a la crisis de la “polis”, o como una reacción aristocrática a la “polis” democrática. En términos de Bury, Platón aplica la *teoría del declive* al estudio de las comunidades políticas, concibiendo su utopía como un estado que existió en un período anterior, y que fue degenerándose a través de los sucesivos estadios de la timocracia, oligarquía y democracia, conduciendo a una raza inferior debido a la relajación y los errores en la regulación del matrimonio. “Las teorías de Platón son sólo el más ilustre ejemplo de la tendencia, característica de los filósofos griegos, a idealizar lo inmutable como en cuanto provisto de un valor superior a lo que varía. Esto afectó todas sus especulaciones sociales. Crefan en el ideal de un orden absoluto de la sociedad que, una vez establecido, no podía ser alterado, sino para empeorar”¹⁸.

Desde este punto de vista es significativo el aspecto que Vidal-Naquet destaca, a saber, el carácter terrícola de la Atenas primitiva: “la ciudad del *Critias* y del *Timeo* es una república terrícola hasta el final de su historia. Cuando acaece el gran cataclismo su ejército es absorbido bajo tierra, mientras que la Atlántida desaparece hundiéndose bajo el mar. De este

¹⁷ John BURY, *La idea de progreso* (trad. de Elías Díaz-Julio Rodríguez), Alianza, Madrid, 1971, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 21-22.

modo, casi no es necesario resaltar que Platón en su descripción del Atica primitiva no concede ningún lugar a la vida marítima; la república linda con el mar pero no tiene puertos”¹⁹.

De este modo, si la apertura al mar trae el comercio, las novedades y en suma la variación, Platón, configurando su “polis” óptima, como terrícola en *La República*, como en *Timeo* y *Critias*, cierra toda posible mutabilidad. Así, esta *invariabilidad* que muestra en lo político y social, la encontramos también en lo que podría ser una de las claves del cambio, la educación: “Los que cuidan de la ciudad han de esforzarse en esto, a saber: que la educación no se corrompa con conocimiento de ellos, por cuyo motivo la vigilancia será completa en bien de que *no se produzca innovación alguna* ni en la gimnasia ni en la música (...) Habrá de mantenerse la prevención con respecto a cualquier innovación en el canto al objeto de no echarlo todo a perder; porque, como dice Damón, cuya opinión apruebo, no se puede modificar las reglas musicales sin alterar a la vez las más grandes leyes políticas”²⁰.

En la Edad Media la idea de progreso choca con una serie de principios infranqueables, como son la doctrina de la providencia y la del pecado original. En este sentido, John Bury opina que “la creencia en la Providencia podría compartirse, como de hecho ocurrió en una edad posterior con la creencia en el Progreso, dentro de un mismo espíritu, pero los postulados fundamentales de ambas eran incongruentes y la doctrina del Progreso no podía germinar, mientras la doctrina de la Providencia se hallase en una supremacía indiscutida (...) Además, existía la doctrina del pecado original como un obstáculo insuperable para la mejora moral del género humano mediante algún proceso gradual de desarrollo”²¹.

Entre los primeros hombres que ocupan un lugar destacado entre los precursores de una nueva forma de pensar, consciente de la necesidad de romper con las “autoridades” del pasado, resalta Francis Bacon, autor, entre otras obras, de una utopía: la *Nueva Atlántida*.

Bacon formuló y explicó, con mayor fuerza y precisión, las ideas progresistas que inspiraron el pensamiento del último período renacentista; “en la esperanza de un gradual crecimiento del saber había sido

¹⁹ VIDAL-NAQUET, “Athènes et l’Atlantide. Structure et Signification d’un mythe platonicien”. Recogido en *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, París, 1981, p. 347.

²⁰ PLATÓN, *La República*, IV, 423 a / 424 d. (El subrayado es mío).

²¹ JOHN BURY, *La idea de progreso*, op. cit., pp. 30-31.

precedido por Roger Bacon y, antes, por Séneca. Pero, con Francis Bacon, esa idea adquiere un valor completamente distinto. Para Séneca, la exploración de la naturaleza constituía el medio de escapar a las sórdidas miserias de la vida. Para el fraile de Oxford, la principal aplicación de la extensión del saber era prepararse para la venida del Anticristo. Francis Bacon dio el tono moderno: para él, el fin del conocimiento es la utilidad”²².

De este modo, Bacon, prepara el camino para el desarrollo pleno de la idea de progreso, al instaurar principios rupturistas con el pasado que implicaban que la felicidad en este mundo era una aspiración que había que perseguir por sí misma y que debía llevarse a cabo con la cooperación de la humanidad en su conjunto.

Por otra parte, el interés que le movió a escribir un esbozo de un estado ideal, la *Nueva Atlántida*, es muy diferente al de Platón, éste quería instaurar un orden inmutable apoyado en principios permanentes y no modificables en el tiempo. Bacon, sin embargo, construye su ciudad imaginaria fundada en el dominio sobre la naturaleza mediante la investigación progresiva. Así, en la *Nueva Atlántida*, la institución más resaltante es la Casa de Salomón, centro de investigaciones cuyo objetivo promordial es “el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles”²³.

Otro aspecto a resaltar es que tanto Moro, Campanella y Bacon, no establecieron unas diferencias netas de demarcación entre las distintas clases sociales y, por tanto, *la felicidad es cuestión de todos*. Podemos afirmar, señala Bury, que “estas tres comunidades imaginarias forman un grupo, marcado por un carácter más humano que las antiguas y también por otra característica común que las distingue, de un lado del estado ideal de Platón, y de otro, de los esbozos modernos de sociedades deseables. Platón y Aristóteles concibieron sus comunidades dentro de los límites geográficos de la Hélade, tanto para el pasado como para el presente. Moro, Bacon y Campanella colocaron las suyas en mares lejanos y esa distancia espacial ayudó a darles una cierta impresión de realidad. El plan moderno es proyectar la sociedad perfecta en un período futuro. El artificio de Moro y sus sucesores fue sugerido por las exploraciones marítimas

²² *Ibid.*, p. 55.

²³ FRANCIS BACON, *Nueva Atlántida en Utopías del Renacimiento* (trad. de Agustín Mateos), F. C. E., México, 1973 (3.ª reimpresión), p. 263.

de los siglos xv y xvi. El último método fue el resultado de la aparición de la idea de Progreso”²⁴.

Desde este punto de vista *la utopía en sentido estricto está ligada al origen de la modernidad*, aunque, también en este punto, hay disparidad de criterios.

Los límites conceptuales de las grandes utopías del Renacimiento están definidos a partir de una fecha clave para la historia de Europa: el descubrimiento de América en 1492. El Nuevo mundo se presenta no sólo como un nuevo espacio utópico²⁵ sino también como un revulsivo para la vetusta Europa. Moro, Campanella y Bacon, a pesar de apoyarse en el pasado y de nutrirse del utopismo griego y bíblico, miran fundamentalmente al descubrimiento de un Nuevo Mundo. Dos continentes y dos mentalidades. Lo nuevo y lo viejo, lo virgen y lo corrupto, lo mítico y lo cristiano, se encuentran frente a frente en una simbiosis inacabada. En este contexto es donde surge este género utópico, híbrido entre lo filosófico y lo instructivo, lo real y lo imaginario, la crítica social y la alternativa ideal. Bien es verdad que un análisis riguroso exigiría retrotraer el estudio, sobre el origen de este género, hasta Platón e incluso, más atrás²⁶; sobre todo, por el papel jugado por los textos platónicos²⁷ en la obra que ha dado título al género —*Utopía* de Moro— y en la que se suele cifrar el arranque del pensamiento utópico moderno. Por todo ello, nos parece más significativo el título genérico de utopías modernas que el de utopías del Renacimiento.

En opinión de Finley, el rasgo más relevante que distingue a la utopía clásica de la moderna es el carácter jerárquico de la primera: “Platón,

²⁴ John BURY, *Op. cit.*, pp. 63-64.

²⁵ Beatriz FERNÁNDEZ HERRERO, *La utopía de América. Teoría, Leyes, Experimentos*. Anthropos, Barcelona, 1992, p. 17.

²⁶ A este respecto baste citar, *Los trabajos y los días* de HESÍODO, algunas descripciones de *La Odisea* de HOMERO, el romance histórico de JENOFONTE, *La Ciropedia*, o algunas obras de ARISTOFANES como la *Asamblea de mujeres*. Y ya en la época helenística tenemos el relato de ESTRABÓN (XIV) sobre la revuelta de Aristónico y los “heliopolitai”, o el relato transmitido por DIODORO DE SICILIA sobre el viaje de un tal Iamboulos a un país imaginario donde reinaba la igualdad. Es interesante otro relato de DIODORO sobre la descripción de la isla de Pancaia por un tal EVEMERO. PLUTARCO señala otras como, “las islas afortunadas” a lo largo de las costa africana, la “isla de Orgivia” cerca de Bretaña.

Cfr. José Manuel BERMUDO, “El sueño y el diseño utópicos”, En Introducción al libro de Etienne CABET, *Viaje por Icaria*, Vol. I, Orbis, Barcelona, 1985, págs. 16-17.

José Julián MORENTE, “Introducción”, en *Lo utópico y la utopía* (Varios autores), Integral, Barcelona, 1984, pp. 13-14.).

²⁷ Especialmente significativos son los siguientes textos de PLATÓN: *República*, VIII, 543 a-c; *Timeo*, 25a; *Críticas*, 112 b-c; *Las Leyes*, libro III.

como los demás autores de utopías en la Edad Antigua, nunca consiguió deshacerse de la idea de la natural desigualdad entre los hombres, (...), mientras que la *Utopía* de Moro abre una nueva perspectiva igualitaria”²⁸.

En este mismo sentido, Lewis Mumford, señala que los utopistas griegos “no podían vislumbrar, ni siquiera como un ideal, la posibilidad de derrumbar la concepción de la división de la sociedad en clases y la institución de la guerra. Les parecía más fácil abolir la propiedad privada y el matrimonio, que la esclavitud o la dominación de unas clases sociales sobre otras”²⁹.

De todas formas persisten ciertas características comunes que nos permiten hablar, en ambos casos, de utopías, aunque, como hemos señalado al principio del presente estudio, *las utopías antiguas no cumplen los requisitos de las utopías en sentido estricto*. Las referencias implícitas o explícitas a Platón, son abundantes en las utopías modernas del Renacimiento. Sirva el siguiente texto de Tomás Moro, de ejemplo, en una cuestión tan vital como es la comunidad de bienes: “Cuando considero en mi interior estas cosas, doy la razón a Platón y no me extraña que no quisiera dar ley ninguna a los que se negaban a repartir con equidad en común todos los bienes. Hombre sapientísimo, previó acertadamente que el sólo y único camino para la salud pública era la comunidad de bienes, lo que no creo que se pueda conseguir allí donde exista la propiedad privada”³⁰. Por su parte, Tomaso Campanella, va más lejos en la aceptación de Platón y, admite como él, la comunidad de mujeres³¹.

A pesar de esta influencia y, como hemos matizado con anterioridad, hay disparidad de criterios a la hora de situar el origen del género utópico y todo ello creo que se deriva de la falta de consenso sobre su definición y condiciones.

Así, el profesor Trias Vejarano, considera la utopía platónica como una auténtica utopía, pues si bien “trasciende la historia, no por ello deja de alimentarse de la historia e inclusive de ubicarse en ella”³².

²⁸ Moses I. FINLEY, “Vieja y nueva utopía”, en *Uso y abuso de la Historia* (trad. de Antonio Pérez Ramos), Crítica, Barcelona, 1977, pp. 288-289.

²⁹ Lewis MUMFORD, “Utopía, the city and the machine”, en *Daedalus*, 94, (1965), pág. 277.

³⁰ Tomás MORO, *Utopía* (trad. de Agustín Millares), en *Utopías del Renacimiento*, F. C. E. México, 1973 (3.ª reimpresión), p. 72.

³¹ Tomaso CAMPANELLA, *La Ciudad del Sol*, (Trad. de Agustín Mateos), en *Utopías del Renacimiento*, op. cit., pp. 167, 207, 211, 212.

³² Juan TRÍAS VEJARANO, “Utopía y realidad histórica en Platón”, en Ramón G. COTARELO (Compilador), *Las utopías en el mundo occidental*, Universidad Internacional “Menéndez Pelayo”, Guadalajara, 1981, p. 56.

En esta misma línea se sitúa Martin Buber, al afirmar que la utopía platónica tuvo como móvil “el afán de fundar una realidad conforme a la idea y para ello buscó hasta el fin, con gran pasión, instrumentos humanos”³³.

Así mismo, Ernest Bloch, admitiendo la utopía platónica, la considera como “la paradoja de una utopía de la clase dominante, una idealización de Esparta. La creciente tensión entre las clases recomendaba a Esparta como el Estado más severo de Grecia, como la panacea por autoridad”³⁴.

Con otro criterio, el profesor Daniel Bouet, afirma que “a pesar de la inevitable referencia platónica, no se origina el utopismo en el mundo antiguo occidental ni tampoco en Oriente (siempre añorantes de una “Edad de Oro” primigenia). Su nacimiento coincide con el surgir en Occidente de los estados modernos y el advenimiento de una concepción lineal del tiempo y de la historia, así como de la idea de progreso”³⁵.

Concluamos esta disparidad de criterios, concordando con Ignacio Sotelo, cuando afirma: “Dos son los *conceptos políticos fundamentales que introduce la modernidad: el de Estado y el de Utopía. Estado, il statu, no puede traducirse por polis o res publica. Utopía también es un neologismo que, aunque se nutre del pensamiento griego —y no sólo y principalmente en razón de su etimología—, no coincide con politeia o civitas Dei*”³⁶.

La idea del progreso de la Humanidad y el surgir de la utopía coincide y es protagonizada por una incipiente clase social: la burguesía. Así lo sostiene, Servier, al afirmar que “los utopistas del Renacimiento son representantes de una burguesía naciente, que aparece en escena con todo el impulso de una clase ascendente”³⁷.

Ahora bien, en esta cuestión surge una aparente antinomia: ¿Cómo autores que representan a esta incipiente burguesía pueden construir unos diseños utópicos en que parece negarse el sentido mismo de la burguesía?.

³³ Martin BUBER, *Caminos de Utopía* (trad. de J. Rovira Armengol), F.C.E. México, 1978 (2.ª reimpr.), p. 20.

³⁴ Ernest BLOCH, *El principio esperanza*, Vol. II (trad. de Felipe González Vicén), Aguilar, Madrid, 1977, p. 37.

³⁵ Daniel BOUET, “La utopía como horizonte”; en *Lo utópico y la utopía* (Varios autores), Integral, Barcelona, 1984, p.11.

³⁶ Ignacio SOTELO, “Razón de Estado y razón utópica”, en *Revista de Occidente* (febrero-marzo, 1984), núms. 33-34. Extraordinario, IX, p. 14.

³⁷ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, París, 1967, p. 132.

Así, para Tomás Moro, “si no se suprime la propiedad, no es posible distribuir las cosas con un criterio equitativo y justo, ni proceder acertadamente en las cosas humanas”³⁸. Rasgo, por otra parte, que podemos hacer extensivo a la casi totalidad de utopistas sociales de todas las épocas.

Raymond Ruyer, en su libro *L'Utopie et les utopies*, va más allá en la descripción de posibles contradicciones, en un texto que por su clarividencia traducimos a continuación: “Los utopistas del Renacimiento contribuyen a fabricar sistemas comunistas en el momento mismo en que comienza la era del capitalismo y de la libre empresa. Sueñan con una monarquía universal en el momento en que los nacionalismos se afirman. Se acogen a un ideal ascético mientras que florecen culturas brillantes y lujosas”³⁹.

Sin embargo, aun validando el análisis de Ruyer y siendo conscientes de que las utopías son alternativas al presente, debemos precisar que los avances en la historia del progreso de la humanidad vienen determinados muchas veces por las contradicciones y bifurcaciones.

Para aclarar la aparente paradoja, utopía versus burguesía, nadie mejor que un estudioso del tema, el profesor José Antonio Maravall. Éste afirma que la teoría de ligar la aparición y auge de las utopías a la naciente burguesía es aceptable, después de matizada adecuadamente, y así concluye: “Los humanistas del Renacimiento, los filósofos de la Ilustración, los intelectuales del radicalismo de izquierdas en la sociedad industrial, eran identificables como burgueses —en los grados y formas de la burguesía de cada momento—, pero por su posición, en algún modo tangencial, fueron capaces de elevarse a críticas del sistema burgués que se desarrollaban, precisamente porque se apoyaban en éste”⁴⁰.

Así fueron escritores burgueses, o asimilables a los burgueses, los que comenzaron a ser sensibles a los problemas políticos, económicos o sociales de su entorno. Ante esta perspectiva cabían dos soluciones: o intentar renovar la sociedad desde dentro o desde fuera con paradigmas utópicos.

Tomás Moro, procedente de la alta burguesía, aunó las dos soluciones con resultado fatal para su vida. Melvin J. Lasky, refiriéndose a Moro y

³⁸ Tomás MORO, *Op. cit.* p. 72.

³⁹ Raymond RUYER, *L'Utopie et les utopies*, Presses Universitaires de France, París, 1950, p. 159.

⁴⁰ José Antonio MARAVALL, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 63.

Erasmo, señala que tales hombres fueron conscientes de que si bien los intelectuales independientes suelen ser libres para proponer innovaciones, rara vez son escuchados por los hombres que tienen el poder, para poner en práctica sus propuestas⁴¹.

Existe, pues, una relación estrecha entre la aparición de la idea de progreso y las grandes utopías del Renacimiento. Además podemos afirmar que en los siglos siguientes esta relación se mantiene, porque resulta para nosotros demostrable que *todo progreso requiere una dosis considerable de utopía* previa. Pero es en la Ilustración donde utopía y progreso se funden y entrelazan, constituyendo la espina dorsal del pensamiento ilustrado. La felicidad, por ejemplo, se convirtió en una continua aspiración. Pero no una felicidad ultraterrena, sino una felicidad inmediata, hoy mejor que mañana, o en palabras de Paul Hazard, “una felicidad construida”⁴².

Las utopías no son, pues, repelentes a la idea de Progreso como a primera vista pudiera pensarse. La utopía, afirma el profesor José Luis Abellán, “pertenece al pensamiento racionalista en cuanto proyecta al hombre hacia el futuro y es un elemento decisivo de la dinámica histórica; en este aspecto, la utopía ayuda a la realización temporal del hombre y trata de impulsarle en el mejoramiento de sus condiciones concretas de vida”⁴³.

En esta misma línea, quizás con demasiado optimismo, Fred L. Polak considera que el utopismo es el padre espiritual de todo idealismo social, de toda fe en el progreso social y de todo socialismo. Corresponde a la utopía salvar el abismo entre presente y futuro, siendo la impulsora del progreso social. “La utopía siempre ha sido una poderosa *palanca del progreso*, especialmente del progreso social, en virtud de su aguda crítica social, de su planificación constructiva, de sus continuos ataques a todos los síntomas de decadencia social y gracias a su incesante llamada para la libre y consciente configuración humana del destino”⁴⁴.

⁴¹ Melvin J. LASKY, *Utopía y revolución*, (Trad. de Juan José Utrilla), F.C.E. México, 1985, pp. 33 y ss.

⁴² Paul HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, (Trad. de Julián Marías), Alianza, Madrid, 1985, p. 28.

⁴³ José Luis ABELLÁN, *Mito y Cultura*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1971, p. 19.

⁴⁴ Fred L. POLAK, “Cambio y tarea persistente de la utopía”, en Arnheim NEUSÜSS (Comp.), *Utopía*, (Trad. de María Nolla), Barral, Barcelona, 1971, p. 188. (El subrayado es mío).

De este modo, la utopía tiene, también, una carga y una pretensión de realismo, en cuanto aspira a ser un pensamiento concreto que busca la felicidad y la calidad de vida en el futuro, en contraposición a la mala realidad del presente. Desde este sentir, el profesor Lledó, afirma que “el discurso utópico no exige la transformación por la contemplación, sino que debe circular por un cauce más lento. *La realidad de la utopía se llama progreso*”⁴⁵.

Sin embargo, esto mismo lleva a Cioran a cuestionar y valorar negativamente las utopías (se refiere fundamentalmente a las del siglo XIX). Si bien cree en la positividad de ciertos pensamientos utópicos que hacen una llamada sobre la desigualdad entre los hombres, proponiendo una solución, afirma que estas utopías se apoyan en una falsa concepción, a saber, *la idea de progreso o la misma idea de la perfectibilidad indefinida del hombre*. Pero la historia no es el camino del paraíso y “la utopía se opone a la esencia de la historia”⁴⁶.

Por último, y como contrapunto al optimismo del entrelazamiento entre progreso y utopía, podemos preguntarnos: ¿no puede también el mismo progreso aprisionar al hombre y vaciarlo de sentido? Santiago Alba Rico expresa a la perfección la nostalgia del pensamiento utópico liberador y el acoso del progreso encarnado por el capitalismo, cuando afirma: “si el capitalismo ha hecho imposible la utopía es, en alguna medida, porque el capitalismo ha realizado “todas” las utopías. Puede decirse que nuestra sociedad es una escombrera de utopías en la que, como en una hormigonera, se mezclan briznas de todos los sueños, grava de todos los deseos, serrín de todos los sistemas (...) El capital ha colapsado la imaginación, la ha llenado con los escombros de todas las utopías muertas. Pero hay, además, otra razón. El capitalismo representa la conciencia de la imposibilidad de realizar la única utopía que — con arreglo a lo dicho al principio— existe: el regreso. El capitalismo ha abolido la nostalgia (...) La prueba de que no es el hombre el que “elige” el progreso es justamente el hecho de que no puede “elegir” el regreso, esto es, la ralentización del desarrollo de las fuerzas productivas”⁴⁷.

⁴⁵ Emilio LLEDÓ, “La realidad de la utopía”, en Ramón G. COTARELO (Comp.), *Las utopías en el mundo occidental*, Universidad Internacional “Menéndez Pelayo”, Guadalajara, 1981, p. 21. (El subrayado es mío).

⁴⁶ E. M. CIORAN, *Histoire et Utopie*, Gallimard, París, 1960, p. 147.

⁴⁷ Santiago ALBA RICO, “Nostalgia y Utopía”, *Ya*, 22 de marzo de 1988, Suplemento-Papeles para la Libertad, p. 4.

3. UTOPIA Y REVOLUCIÓN

La sociología de las revoluciones sigue siendo un ámbito de investigación abierto, pues no se posee todavía una teoría explicativa definitiva y verificada del fenómeno.

Por otra parte, es un ámbito de investigación conflictivo, pues a nadie deja indiferente el fenómeno revolucionario. El filósofo social debe evitar tanto la identificación como el rechazo, y eludir, en palabras de André Decouflé, “el peligro normativo (...) y basarse por igual en la negativa a identificarse con el pensar revolucionario y con la solicitud por llevar a cabo un análisis globalizador de todas sus fases, con rigor y lo más indiferenciado posible a la vez”⁴⁸.

La revolución viene marcada por una ruptura con una realidad presente que se considera inadmisibile. En su uso más corriente significa “un brusco y violento alzamiento popular, con el propósito de derrocar a una autoridad o a un regimen y modificar una situación (...) Es pues un *tiempo fuerte* en la historia, con un principio y un fin”⁴⁹.

La utopía, afirma José Antonio Maravall, “supone siempre un planteamiento revolucionario (de ahí la favorable acogida de las críticas que desprestigien todo programa utópico, por parte de reaccionarios y conservadores)”⁵⁰.

Ambas pues, utopía y revolución, suponen una *fisura con una situación actual* que se considera depreciable y es fuente de insatisfacciones. Ambas son, esencialmente, una negación y un rechazo absoluto del presente, en aras de un futuro más dichoso.

Por otra parte, lo que tanto en la utopía como en la revolución se propone para el futuro se inspira, comúnmente, en los mismos grandes principios: libertad, igualdad, justicia, felicidad.

En cuanto a España, la escasez de revoluciones parece ir ligada a la escasez de utopías como tales, que no a pensamiento utópico, pues, cada revolución se propone, en alguna medida, llevar a término una utopía. En este sentido, Ortega y Gasset, en tesis no muy feliz, liga los fenómenos revolucionarios con el modo de desarrollo de la inteligencia. Así, afirma:

⁴⁸ André DECOUFLÉ, *Sociologie des révolutions*, P.U.F., Colección “Que sais-je?”, París, 1968, pp. 8-9.

⁴⁹ Guy ROCHER, *Introducción a la Sociología General*, (Trad. de José Pombo), Herder, Barcelona, 1979 (6.ª edición), p. 636.

⁵⁰ José Antonio MARAVALL, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, *op. cit.*, p. 56.

“El origen intelectual de las revoluciones recibe elegante comprobación cuando se advierte que el radicalismo, duración y módulo de aquéllas son proporcionales a lo que sea inteligencia dentro de cada raza. Razas poco inteligentes son poco revolucionarias. El caso de España es bien claro: se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se suelen considerar decisivos para que la revolución estalle. Nuestra inteligencia étnica ha sido siempre una función atrofiada que no ha tenido un desarrollo normal. Lo poco que ha habido de temperamento subversivo, se redujo, se reduce, a reflejo del de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas”⁵¹.

En general se puede afirmar que las revoluciones se inscriben en el marco de las utopías temporales. Y éstas, como escribe José Luis Abellán, “tratan de instaurar el Paraíso terrenal en una época futura de la historia, mediante unos u otros medios. La utopía de la Revolución Francesa pretende lograr el Orden perfecto por la realización de las estructuras políticas que se enunciaron en la “Declaración de los Derechos del Hombre (...); estas nuevas estructuras traerían como consecuencia una sociedad feliz, donde habría de reinar la “Liberté, Egalité et Fraternité” (...). Las utopías revolucionarias de nuestro tiempo tratan, más que otra cosa, de trastocar el orden social y producir, mediante la supresión de las diferencias de clase y las desigualdades económicas, el ideal de fraternidad y solidaridad entre los hombres”⁵².

No podemos compartir, pues, el punto de vista de Servier, quien en su obra *Histoire de l'utopie*, considera la utopía como un freno a las corrientes revolucionarias; así, las utopías del Renacimiento nacerían como imágenes ideales propuestas a los movimientos revolucionarios de la época para contenerlos y extinguirlos. De este modo, frente al grito de los oprimidos que recorre la Edad Media, se levanta la inmóvil imagen de *Utopía* con el fin de aplacar los ánimos⁵³. Así, concluye Servier, las utopías modernas que se inician con Moro reflejan “la voluntad de retorno a las estructuras inamovibles de la ciudad tradicional”⁵⁴.

Por su parte, Maravall, considera un planteamiento equivocado el presentar el milenarismo como un fenómeno revolucionario, pues, “el fenó-

⁵¹ José ORTEGA Y GASSET, “El ocaso de las revoluciones”, en el libro *El tema de nuestro tiempo*, Colec. Austral, núm. 11, Espasa-Calpe, Madrid, 1968 (12.ª edición), p. 133.

⁵² José Luis ABELLÁN, *Mito y Cultura*, op. cit., p. 23-24.

⁵³ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, París, 1967, p. 124.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 27.

meno de la revolución propiamente tal es, en sus primeros brotes, coetáneo del de la aparición de la utopía, también en el sentido estricto de esta palabra, y ambas proceden y se desarrollan en la misma situación histórica del Occidente moderno”⁵⁵.

Desde Moro, Campanella y Bacon, pasando por la época ilustrada y la que le siguió, se ha ido arrebatando progresivamente a la *escatología religiosa* su esfera de acción. Así, el discurso utópico va reconvirtiendo a lo largo de la historia su componente crítico y convirtiendo las sociedades ideales en sociedades reales. En este desarrollo del pensar utópico, la Revolución Francesa ha marcado un antes y un después.

A partir de la Revolución Francesa, escribe Antonio Monclus, “va a generalizarse un tipo característico de utopista, revolucionario, romántico y maximalista. Un utopismo que pretende romper todos los lazos que unían todavía a los viejos utopistas con el orden existente (...) Si Saint-Simon hablaba tímidamente de otro orden de los industriales y Owen va a querer espacios utópicos diferentes, Fourier sin embargo, va a aumentar estos presupuestos de cambio y, con Fourier, los socialistas, los anarquistas, los de las barricadas de las Comuna, Rimbaud, Nietzsche, y tantos otros, van a predicar y van a buscar otra situación global completamente distinta”⁵⁶.

De este modo, el siglo XIX va a significar, sobre todo en ciertos momentos, la identificación entre el deseo y la realidad; se va a elevar el deseo a un nivel de sistemas, en un ambiente que se manifiesta románticamente enlazando liberación del sentimiento y cambio revolucionario; de ello participan no sólo los *socialistas utópicos* como Fourier, sino también, y a su pesar, los llamados *socialistas científicos* como Marx y Engels.

Una de las características básicas que permiten la comprensión y la definición de la utopía en su marcha ascendente es, a juicio de Monclus, la supremacía del espíritu revolucionario frente al reformismo: “Las viejas utopías modernas significaban, ciertamente, una expresión implícita de un claro signo reformista. Por oposición a este espíritu que buscaba básicamente mantener un orden determinado, la radicalización maximalista y romántica de la utopía va a generalizar un discurso que desconfía del reformismo porque sueña, precisamente, con una verdadera subversión de aquel orden”⁵⁷.

⁵⁵ José Antonio MARAVALL, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁶ Antonio MONCLUS, *El pensamiento utópico contemporáneo*, Biblioteca de Ciencias de la Conducta, Ediciones CEAC, Barcelona, 1981, pp. 39-40.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 55.

Así, los llamados objetivos menores y cambios parciales van a ser eludidos en aras de un cambio total, y las llamadas reformas no sirven más que para encubrir auténticas consignas revolucionarias.

Además, hay en ésta época otro discurso utópico sobre el que es necesario hacer una referencia. Se trata del discurso de ciertos autores calificados como “sospechosos”, “malditos”, tales como Rimbaud, Baudelaire o Nietzsche, que frente al optimismo académico, adoptan una actitud desolada que se orienta más al campo estético que político, y que truenan desgarradoramente desde la crisis: “Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, —de una crisis como jamás haya habido otra sobre la tierra, del más profundo choque de la conciencia, de una decisión tomada, a través de una conjuración, contra todo lo que se ha creído hasta ese día, lo que se ha exigido, lo que se ha santificado. Pero yo no soy un hombre, no, yo soy dinamita”⁵⁸.

En nuestro siglo, el climax del utopismo, afirma Monclus, “va a abrir las puertas de un proceso diferente, incluso opuesto: su anticlimax. Se va a sentir una atmósfera progresivamente rarificada, que abandona paulatinamente los tonos de ilusión maximalista, la exigencia revolucionaria manifestada románticamente. Es cierto que va a ver en los años posteriores una serie de intentos utópicos semejantes a los tonos de la época del climax del siglo XIX, por ejemplo en torno a Mayo del 68 o de Marcuse. Pero estos intentos que pretenderán imitar las barricadas revolucionarias de 1871 o los primeros momentos de la Revolución rusa van a encontrarse con una diferencia esencial; la mayor parte de los grupos sociales que provenían teóricamente de los que habían organizado la Comuna de París o el 1917 va a colocarse directamente contra estos intentos. Parece imponerse una triste conclusión, no es el tiempo de la utopía como protagonista del ritmo histórico. Es el anticlimax”⁵⁹.

En esta misma línea pesimista, acerca de la utopía y la revolución, en el momento actual, se manifestaba recientemente el historiador británico Eric Hobsbawm. Admite que la idea de utopía es buena, ya que, los cambios concretos no se hubieran logrado sin los grandes proyectos revolucionarios. Pero, concluye: “Formo parte de una generación que ha crecido en tiempos de crisis; parecía el final del viejo mundo y por eso se idealizaba la posibilidad de un cambio total, de la revolución, de una

⁵⁸ Friederich NIETZSCHE, *Ecce homo* (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1985, (9.ª edición). “Por qué soy un destino”, I.

⁵⁹ Antonio MONCLUS, *Op. cit.*, p. 82.

sociedad nueva. Las expectativas, en la actualidad, han menguado: la experiencia no ha sido buena”⁶⁰.

4. IDEALES UTÓPICOS Y DINÁMICA SOCIAL

4.1. Una propuesta: utopía “problemática” versus utopía perfecta

Parece evidente que, en la actualidad, no hay buenas experiencias en la construcción de utopías. Algunos acontecimientos nos han mostrado que los intentos de construcción de sociedades ideales no han significado la mejora de las sociedades reales. El fracaso que ha significado la utopía marxista en los países del este y el desencanto ante la utopía tecno-científica liberal desarrollada por el capitalismo han terminado por colocar bajo sospecha cualquier planteamiento utópico. Estamos ante lo que recientemente se ha calificado de “utopía desarmada”⁶¹.

Es claro, sin embargo, que todos estos sucesos históricos han contribuido de una manera o de otra al *progreso* de la sociedad. Así, sin la revolución francesa seguiríamos anclados en estructuras medievales; sin el marxismo, el capitalismo no se habría flexibilizado y sería insostenible; sin el desarrollo científico y tecnológico serían imposibles avances que han resultado muy positivos y casi imprescindibles para el hombre actual.

Pero a pesar de estos progresos —ambivalentes, sin duda—, la sucesión de fracasos en la plasmación de utopías globales, cerradas y perfectas, además de los evidentes peligros que para la libertad conllevan, nos inducen a apostar por la diversidad, por las utopías abiertas —en las que caben nuevas utopías— y, en definitiva, por las utopías parciales o fragmentarias, como manifestaciones concretas de estas utopías abiertas. En esta línea, aunque sin entrar en la nueva problemática que esto plantea, se manifestaba José Antonio Gimbernat, al afirmar: “Las leyes del entramado económico transnacional parecen mostrarse demasiado sólidas para poder ser traspasadas por los deseos utópicos de una vida mejor (...) Pero no es cierto que el suelo de la utopía permanezca infecundo. Es verdad que las nuevas utopías que emergen parecen haber renunciado al carácter global de las pretensiones de los antiguos movimientos sociales (...) Son las utopías de un mundo carente de armamento nuclear, de una paz basa-

⁶⁰ *El País*, 23 de junio de 1993, p. 33.

⁶¹ Jorge G. CASTAÑEDA, *La utopía desarmada*, Ariel, Barcelona, 1995

da en la distensión y el desarme (...), de la reconciliación con la naturaleza (...), de que la igualdad entre los sexos sea efectiva, etc”⁶².

Ahora bien, la realización de estas utopías fragmentarias —el cambio de una parcela de la sociedad— sólo puede ser entendida en un contexto más global: el de las utopías abiertas. Ello es debido a que un análisis somero de la realidad actual nos conduce a observar que un cambio en una de las parcelas o áreas de lo social imbrica a otros, por lo que resulta muy difícil abordar alguna de ellas sin abordarlas todas. Así, por ejemplo, la utopía ecológica, que nace como una reacción ante el progreso a cualquier precio, como una crítica a las catástrofes medio ambientales, y que propugna la conservación y el respeto a la naturaleza, difícilmente puede realizarse sin modificar los sistemas económicos y políticos, e incluso incidiendo directamente en la educación individual y colectiva.

En definitiva, *la utopía fragmentaria o parcial nos aboca a una utopía más global, que debería ajustarse a las siguientes matizaciones:* a) La globalidad será la que requiera en cada caso la realización de cada utopía parcial; b) debe ser abierta; c) evitar la pretensión de ser un modelo maduro y acabado; d) en esta utopía caben nuevas utopías; e) si el origen de la utopía es paternalista, es decir, es construida por individuos aislados, debe de ser sometida a discusión y validación pública, pues de lo contrario se caería en el despotismo. Todo ello nos sitúa en la vía de una nueva forma de utopía que podríamos denominar: *utopía problemática*.

4.2. ¿ Revolución o reforma?

El camino de la realización de la utopía nos plantea otro grave problema: la revolución o la reforma. La revolución permitiría que mediante un cambio brusco de la situación social, los hombres que participan en este proceso, alcanzasen de un modo más inmediato su sociedad ideal. La revolución adelanta, pues, los objetivos. Pero también la historia vuelve a poner en interrogante la validez de este medio, ya que comúnmente las revoluciones se han producido de un modo violento, con sangre, lo que induce a cuestionar si el fin justifica los medios. Por otra parte la rapidez con que se suceden los acontecimientos en los fenómenos revolucionarios conduce, con demasiada frecuencia, a que la acción prime sobre las ideas

⁶² José Antonio GIMBERNAT, “Crisis de la utopía”, *Ya*, 22 de marzo de 1988, Suplemento-Papeles para la Libertad, p. 6.

y el pensamiento, produciéndose efectos contrarios a los que en un principio se pensaba. Frente a este proceso revolucionario surge como alternativa la vía evolutiva o reformista. Ello plantea de nuevo un problema: se corre el riesgo de que el sistema absorba el proceso, sin cambio real, terminando por ser un elemento más, que contribuye al mantenimiento del sistema establecido.

De los problemas que plantean ambas alternativas se deduce que no es fácil una toma de postura anticipada. Será cada individuo, cada situación, cada pueblo, el que marque las pautas, el que se incline a un lado u otro en función de su realidad presente o de su "circunstancia".

4.3. A modo de conclusión

Estas reflexiones no son mas que un intento de clarificación, o más bien una propuesta para el debate, pues la utopía no ha muerto, en todo caso el cúmulo de críticas y dificultades la han relativizado, es decir, la han hecho más humana, y también, aunque parezca paradójico, más realista. Porque, en definitiva, el hombre no podrá renunciar nunca a pensar y actuar ante el hecho constatado de que nuestra sociedad es mejorable y que no estamos ante el final de la historia, recordando la celebrada tesis de Fukuyama. Son las utopías cerradas las que suponen una filosofía de la historia de corte finalista.

A nivel metodológico, no podemos concluir sin extraer algunas conclusiones:

1. Utopía y revolución son dos caras de una misma moneda: la creencia en la idea de progreso.
2. Utopía, progreso y revolución son, pues, tres momentos complementarios. Si bien a veces chocan, generalmente, caminan en la misma dirección e incluso se funden. Tienen valor por el análisis que anticipan. Imprimen dinamismo a la historia. Son un cauce metodológico para confrontar la realidad presente con otras alternativas.
3. Utopía, progreso y revolución son, además, tres variables importantes en la explicación de la historia del pensamiento. Cualquier autor, cualquier época, pueden ser estudiados teniendo estas categorías como *elementos vertebradores* y *orientativos*. Basta, por ejemplo, una mirada a la Ilustración o al siglo XIX y se verá como los ideales utópicos propugnados tuvieron, según los distintos

pensadores o corrientes, vertientes de realización distinta. Unos se inclinaron por la revolución, otros por la evolución, la reforma o la regeneración; en ambos casos se consideraba que la sociedad no había adquirido la perfección realmente alcanzable, por ello se han pretendido articular las acciones y el pensamiento en torno a ideales. El estudio de esta articulación será el motivo de nuestro próximo trabajo.