

Utopía *versus* política

ÁNGEL RIVERO

Universidad Autónoma de Madrid

En 1967, Herbert Marcuse puso por título *El final de la utopía* a una de sus obras. El tono de esta obra del otrora emblemático filósofo, ahora olvidado, nos resulta lejano y extraño, pero volver sobre este texto puede resultar útil para clarificar el concepto de utopía y para ver de qué manera ha cambiado a lo largo de la historia. En la conferencia «El final de la utopía» que da nombre al volumen, lo que Marcuse viene a señalar es la posibilidad de entender el socialismo como un camino que iría de la ciencia a la utopía.¹ Con esto quiere apuntar a que la utopía en tanto proyecto imposible de transformación, la sociedad perfecta, ha dejado de ser tal en las condiciones contemporáneas. O que el sentido original de utópico como imposible sólo podría reservarse hoy en día para aquellas utopías «irrealizables porque (están) en contradicción con determinadas leyes científicas comprobadas, leyes biológicas, o físicas»² como el mito de la eterna juventud o la vuelta a la edad de oro. El final de la utopía significa, por tanto, que «hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del mundo técnico y natural es una posibilidad real; que su *tópos* es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario».³ El final de la utopía es entendido por Marcuse como el final del discurso sobre la imposibilidad de la transformación cualitativa de la sociedad y conecta, de forma coherente, con el marxiano fin de la historia. Estamos a las puertas del fin de la historia porque tenemos los instrumentos técnicos que lo permiten.

Si me he detenido en Marcuse es porque en él aparecen reunidos varios de los significados clásicos de la utopía: el primero, el de imagen fantástica e imposible de la sociedad; el segundo el de *eutopia*, la sociedad buena; y también, aquello característico de la utopía en este siglo y que es completamente ajeno a la tradición clásica de la utopía, la idea de la utopía como un proyecto realizable. La idea de que la utopía puede y debe realizarse.

De forma sintética, habría dos sentidos principales del concepto utopía. Uno el de la imagen fantástica de una sociedad perfecta, que tiene el propósito de criticar la sociedad presente pero que no pretende ser un programa de lo que deba ser la sociedad. Este es el sentido original del término utopía para Moro y su función sigue viva, sobre todo, a través de la literatura disutópica o antiutópica, mucho más efectiva en términos literarios al subrayar los vicios de la sociedad

contemporánea radicalizándolos en el cuadro de la peor sociedad, en lugar de resaltarlos por contraste con una sociedad idílica.⁴ Nos referiremos a este concepto como la utopía como crítica del presente. El segundo sentido principal del concepto de utopía es el de boceto o plan para construir el futuro sobre la negación del presente. Y es este sentido de lo que sea la utopía el que más nos interesa criticar por su conexión negativa con la política. Esta concepción, cuyo representante más conocido es Mannheim,⁵ sostiene que las utopías son orientaciones que trascienden la realidad destruyendo el orden de cosas existente. La definición que da el diccionario de la RAE en su última edición parece unir ambos sentidos de la utopía. Así utopía sería: «Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación». Lo irrealizable del proyecto se circunscribe solamente al momento de su formulación. Sin embargo a nosotros nos interesa separar los dos sentidos señalados.

La utopía como crítica del presente

Krishan Kumar, un defensor contemporáneo del valor de la utopía como crítica del presente la ha definido de la siguiente manera: «La utopía es un lugar que no existe (*outopia*) y también es un lugar bueno (*eutopia*). Vivir en un mundo que no puede ser pero donde uno desearía fervientemente estar: esa es la esencia literal de la utopía. En este sentido la utopía comparte el carácter de los sueños. Negar esto sería olvidar uno de las fuentes más poderosas de su atractivo. Pero si eso fuera todo, si la utopía no fuera nada más que soñar despierto, no tendríamos más que un interés pasajero en ella».⁶ Utopía es, tal como fue descrita por primera vez en 1516 en el libro homónimo de Tomás Moro, una isla imaginaria, un no lugar, que disfrutaba de un sistema social, legal y político perfecto. Inmediatamente la palabra se hizo de uso corriente en inglés y pasó a significar cualquier región, país o lugar imaginario o remoto, pero sobre todo, un lugar, estado o condición idealmente perfecta pero imposible en la realidad, con respecto a la política, a las leyes, a las costumbres y a las condiciones.⁷ David Robertson⁸ ha subrayado que lo que diferencia esencialmente a Moro y su obra de cuadros anteriores de la sociedad ideal es que pensaba, a diferencia de Platón en *Las Leyes* y en *La República*, que su proyecto era esencialmente no realizable. Es más, en absoluto estaba animado por deseo o esperanza alguna de realización sino que meramente quería servir de espejo corrector de la realidad de su tiempo. La *Utopía* de Moro es un alegato a favor de la regeneración moral de su época pero difícilmente un texto de teoría política.

Es este carácter más moral que político el que explica la pobre impresión que dicha obra le merece a George Sabine en célebre *Historia de la teoría política*.⁹ Para éste, la *Utopía* de Moro es poco más que un resto de pensamiento antiguo en el umbral de la revolución de la Reforma. Sabine subraya también la diferencia

con la *República* de Platón al indicar que aunque ambas obras sean aparentemente del mismo género en realidad no lo son. La *Utopía* no es un proyecto político sino en todo caso una sátira política: «expresaba en realidad el disgusto de su autor hacia una sociedad adquisitiva en la que estaba resultando buena moral “comprar reses flacas y baratas en otros lugares” y “revenderlas a alto precio”». ¹⁰ La sátira, admite Sabine, sería adecuada en cualquier período de cambio socio-económico pero la perspectiva de Moro en su ataque a la naciente economía mercantil está motivado claramente por la nostalgia del pasado. En la interpretación de Sabine se trataría de un intento por volver al ideal de la antigua comunidad cooperativa, desplazado y destruido por la nueva economía. La idea de justicia social que subyace al modelo de Moro se deriva del modelo clásico de sociedad de Platón, pero también Aristóteles, que consideraba a ésta como resultado de un equilibrio entre clases cooperantes. Pero también está fuertemente lastrado por la teoría social de la Edad Media, tal como fue formulada por Santo Tomás: «una comunidad está compuesta de diversas clases, cada una de las cuales tiene confiada alguna tarea necesaria para el bien común y cada una de las cuales desempeña su función recibiendo a cambio la recompensa debida sin invadir los derechos iguales de las otras. En tal esquema la iniciativa individual no tiene prácticamente ningún papel que desempeñar». ¹¹ Estos rasgos antiguos, la idea de un bien común sustantivo, la idea de comunidad frente a la mera sociedad, forman parte esencial de la tradición utopista y son fácilmente detectables en sus encarnaciones contemporáneas, desde las comunas al nacionalismo. Al mismo tiempo hay, sin duda, rasgos sobresalientes de una secularización o de una racionalización de las tradiciones políticas del cristianismo. La idea de comunidad igualitaria es sin duda una de ellas pero el mecanismo mismo del espejo que proporciona la utopía, como forma de crítica, está muy próximo a la contraposición entre las dos ciudades que retrato Agustín en *La Ciudad de Dios: Eutopía*, el mejor lugar, es una utopía, ningún lugar, porque hay límites insalvables a la realización de la ciudad celestial en la tierra. Estos límites a la perfectibilidad terrena del hombre, posible pero limitada, son los que desaparecerán en la concepción de la utopía como boceto del futuro y negación del presente. Es aquí, en la afirmación de la perfectibilidad infinita del hombre y en la conversión de la utopía en un proyecto realizable, donde aparece el rasgo antipolítico de la utopía del que me quiero ocupar.

Como ha señalado Krishan Kumar: «No hay barreras fundamentales u obstáculos a la perfección terrena del hombre. La escasez puede superarse; el conflicto puede eliminarse; los dilemas morales y las frustraciones pueden resolverse. Los hombres pueden, en suma, convertirse en dioses (si no en Dios). ¿Qué necesidad hay pues de *política* entendida como las luchas por el poder en un mundo de estrecheces materiales y de divisiones sociales? La observación reiterada del desprecio por la política de la teoría utópica es el complemento lógico de su creencia en la perfectibilidad». ¹² Pero de este desprecio por la política del pensamiento utópico me ocuparé más adelante. Ahora basta apuntar que el desprecio puede ser

recíproco y que también el pensamiento político tenía algo que decir sobre la utopía. George Sabine, pone aquí el contrapunto: «Si es posible que una idea moral digna inspire alguna vez lástima, es sin duda ésta de Moro, que aparece en el umbral de las guerras religiosas y la expansión del comercio moderno. Expresaba, del mismo modo que la vida de Moro, el carácter razonable y la amplitud de miras del humanismo, así como la futilidad de una aspiración moral que no puede reconciliarse con la brutalidad de los hechos [...]. La utopía constituyó un episodio relativamente aislado y poco importante de la filosofía política de su tiempo. Es el canto de cisne de un viejo ideal más bien que la voz auténtica de la época que está naciendo».¹³

Así pues, la utopía como crítica del presente tiene, acaso, un valor moral. Pero esto no quiere decir que hayan faltado los que otorgan todavía valor político a la utopía. Sin ir más lejos, Krishan Kumar, al que antes me he referido, es un eximio defensor contemporáneo del valor político de la utopía. Para él, este valor radicaría en que, sin otorgarnos un mapa detallado de cómo debe ser una sociedad ideal, nos confronta, sin embargo, con la demanda de cambio. La utopía no nos dice cómo debe ser el mundo pero «rechaza aceptar las definiciones al uso de lo posible porque sabe que son parte de esa realidad que quiere transformar. De esta forma, como utopía, por la fuerza misma de su presentación imaginaria, revitaliza la realidad, infundiéndola, como ha señalado Paul Tillich, el *poder de lo nuevo*».¹⁴

Kumar es consciente de que la utopía así caracterizada es algo blando, poco más que pensamiento piadoso, y se defiende recurriendo a la funcionalidad de la utopía para la vida social: la utopía inyecta valores nuevos en la vida de la comunidad, mantiene vivo el blochiano principio de esperanza y puede servir de «recordatorio imaginario de la naturaleza del cambio histórico» al anunciar, como principio general, cambios increíbles que pueden ocurrir y que han ocurrido.

Kumar está especialmente preocupado por alejarse de la concepción de la utopía como transformación radical, e intencional, mediante un esquema prefijado, de la realidad social. Le preocupa en particular lo próxima que está esa concepción de la utopía a las experiencias totalitarias. Pero su obsesión por la necesidad de la tensión de lo nuevo, su poco aprecio por la creatividad de la política real, su insistencia en la imagen absolutamente irreconciliable de la utopía con la realidad lo devuelven, contra su voluntad, al campo de la antipolítica. ¿Cómo es posible la utopía beatífica de Kumar en un tiempo de politeísmo de los valores, en un tiempo esencialmente fragmentado? ¿Cómo podemos distinguir la utopía de la disutopía? ¿Qué debemos hacer con las experiencias traumáticas de los intentos de realizar la utopía, con los totalitarismos comunistas o fascistas? ¿Hemos de pensar que es esto lo que revitaliza la prosaica realidad con la tensión de lo nuevo?

Por tanto, el intento de salvar para la política un concepto atenuado de utopía me parece aún profundamente problemático. Veamos ahora a los defensores del concepto fuerte de utopía política.

La utopía como boceto de lo que ha de ser el futuro y como negación de la realidad

Otro intento contemporáneo de recuperación política la utopía, el emprendido por Barbara Goodwin en diversos libros, a veces acompañada de Keith Taylor, nos servirá para introducir el concepto mannheimiano de utopía: la utopía como boceto de lo que ha de ser el futuro y negación radical del presente. En la concepción de esta autora, hoy día, los enemigos enfurecidos de la utopía son los demócratas-liberales, defensores acérrimos del *status quo*, que no es más que una utopía fracasada por la escasez de recursos y por el incumplimiento de sus promesas acerca de la igualdad humana. Como se ve, la utopía es también la política de la novedad de la que hablaba Kumar. La diferencia aquí es que esa novedad utópica es reivindicada como plena de contenidos. Para estos autores, seguidores *sui generis* de Mannheim, la política es una sucesión de proyectos de construcción de la sociedad ideal y la búsqueda de la gestión pacífica del conflicto no es política sino ideología. En sus palabras:

La democracia liberal es un ejemplo vivo de los defectos de una utopía realizada. Como ideología dominante, está forzada a rechazar los asaltos a su posición y [...] en su autodefensa ataca no sólo el contenido de los bocetos utópicos sino también las presuposiciones de la forma utópica de pensamiento. Pero muchos críticos contemporáneos aducen que el capitalismo liberal democrático avanzado es mucho más rígido, cerrado e intolerante que las utopías que condena: la crítica de Marcuse a la unidimensionalidad y a la tolerancia represiva constituyen un ejemplo palmario de éstas. La moraleja es que la realidad apoya la descripción de Mannheim de la transformación histórica de la utopía en ideología, y su afirmación de la necesidad de una suministro constante de nuevas utopías.¹⁵

En suma, lo que ofrecería la utopía sería savia nueva para alimentar nuestra imaginación política y, de esta manera, nos ayudaría a desprendernos de proyectos de emancipación anteriores que, al realizarse, se han convertido en opresoras ideologías. Dicho por Goodwin, la utopía nos ofrece, frente a la realidad disutópica de la democracia liberal, «vida buena y la consiguiente necesidad de ver a la sociedad como una empresa común en la que la idea de bien colectivo puede expresarse de forma significativa, y puede verse expresada en el progreso hacia una mayor felicidad, satisfacción, bienestar (material y espiritual) y armonía. La calidad de la vida deviene por tanto la consideración central de los utopistas».¹⁶

Como se ve ni una mención a la libertad negativa ni a la aceptación de la pluralidad en el mundo contemporáneo. La utopía apolítica deviene más bien disutópica en su nostalgia por una comunidad homogénea y un bien sustantivo. Pero pasemos ya a ver el pensamiento de Mannheim, el verdadero forjador de la imagen contemporánea de la utopía.

Karl Mannheim (1893-1947) desarrolló su concepción en su celeberrimo libro de 1936 *Ideología y utopía*. En principio se trataba de una obra no de teoría

política sino de sociología del conocimiento y, por ello, en muchos aspectos, resulta mucho más equilibrada y más rica que la de sus seguidores contemporáneos. Especialmente porque para este autor las utopías no son eutopías. Para Mannheim, por el contrario, las utopías lo son por su grado de irreconciliación con la realidad. Cuanto más piden, cuanto más niegan la realidad, más utopía. Por eso Thomas Münzer y todos aquellos fanáticos religiosos que han intentado traer el reino de Dios a la tierra a sangre y fuego representan el impulso utópico más puro. Pero empecemos por las definiciones.

Según Karl Mannheim, «un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre». ¹⁷ Éste, digamos, sería el contenido de negación de la realidad de la utopía. El otro ingrediente será el de la trascendencia de la realidad, su negación y el adelanto del futuro: «Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época». ¹⁸ Esto no quiere decir que las utopías no sean realizables. Por el contrario, las utopías son esencialmente realizables aunque no en el momento de su formulación. Citando a Lamartine, nos dice Mannheim que «las utopías sólo son a menudo verdades prematuras».

En una especie de remedo de la teoría de la circulación de las élites de Pareto, utopía e ideología son equiparables a los principios de innovación y conservación que explican en el politólogo italiano el desenvolvimiento de la sociedad y de la política. Permítanme que cite de nuevo a Mannheim: «Quien pone a una idea el marbete de utópica, es generalmente el representante de una época pasada. Por otra parte, el presentar las ideologías como ideas ilusorias, adaptadas al orden presente, es generalmente tarea a la que se dedican los representantes de un orden de existencia que se halla aún en proceso de gestación. El grupo dominante está siempre de acuerdo con el orden existente, que determina lo que se debe considerar como utópico, en tanto que el grupo ascendente que está en pugna con las cosas tales como son, es el que determina lo que debe considerarse como ideológico». ¹⁹ Pero Mannheim no sólo tuvo el acierto de proporcionar instrumentos analíticos a la que después será la teoría contemporánea de la utopía. Antes dije que, como suele suceder, es mucho más interesante que sus discípulos que hoy en día se confiesan defensores de la utopía. La razón de esta opinión radica en que los defensores contemporáneos de la utopía nos hablan mucho de su carácter benéfico: da vigor, es saludable, rejuvenece la sociedad introduciendo la novedad, promete participación, comunidad y, sobre todo, felicidad. Quizá no podía ser de otra manera si la utopía se entiende como una crítica irreconciliada con la realidad. Utopía es aquello que colmaría todas nuestras insatisfacciones. Pero claro, resulta demasiado abstracto y no nos ayuda a encontrar el camino. Goodwin y Taylor nos dicen que la utopía está destinada a socavar la vieja utopía tornada disutopía, la ideología del liberalismo-capitalismo-democrático. Pero una vaga promesa de felicidad y comunidad no parece algo muy tangible. Kumar, por su parte, admite que el experimento soviético constituye una utopía

fracasada y anegada por el totalitarismo, pero señala que también América constituye una utopía fracasada. ¿Entonces? Si este tipo de totalizaciones indiferenciadas de la realidad es todo lo que puede producir la imaginación utópica contemporánea lo menos que se puede decir de ella es que es pobre. Pues bien, Mannheim, frente a esto, tiene la virtud de señalarnos distintas encarnaciones modernas de la mentalidad proporcionándonos concreción frente a lo que en sus discípulos son meras buenas intenciones y propósitos abstractos.

Para ello señala cuatro grandes etapas de la mentalidad utópica. Estas cuatro etapas describen una decadencia del utopismo durante la modernidad de forma que la primera configuración de la mentalidad utópica es la más radical en su disociación de la realidad y la última la más reconciliada. Para Mannheim esta decadencia de la mentalidad utópica constituye un serio problema. La cima de la mentalidad utópica la coloca en el tiempo de la Reforma, a caballo entre el siglo XV y el XVI, y su punto más bajo de decadencia en el año 1936. Su posición resulta, cuando menos, paradójica. Que Thomas Müntzer, un líder fanático religioso alemán, que se creía, con los pobres y desheredados, instrumento de la voluntad de Dios para transformar la sociedad y restaurar la religión, y que para ello comandó una rebelión campesina derrotada abrumadoramente en un par de batallas, constituya el pináculo de la mentalidad utópica parece cuanto menos sorprendente. Pero que los años treinta, preñados de iluminados llevando a cabo transformaciones radicales de la sociedad sean desdeñados como un tiempo reconciliado y escasamente utópico es sencillamente insólito. Pero volvamos a sus cuatro momentos.

Para Mannheim la primera forma de mentalidad utópica, en todos los sentidos, es la representada por Müntzer y que él define como «el quiliasmo orgiástico de los anabaptistas» y la sintetiza de la siguiente manera: «El recodo esencial de la historia moderna fue, desde el punto de vista de nuestro problema, el momento en que el milenarismo sumó sus fuerzas a las activas exigencias de las clases oprimidas de la sociedad. La mera idea del advenimiento de un reino milenarista en la tierra siempre entrañó una tendencia revolucionaria, y la Iglesia hizo todo lo que pudo a fin de paralizar esa idea trascendente a la situación».²⁰ La utopía aquí ya no es meramente el cuadro imaginario de una sociedad justa. La utopía tiene una dimensión política pues se trata «de una idea trascendente a la situación» que busca, por tanto, instaurar un orden nuevo y que, claro, encuentra la oposición de los poderes constituidos, en este caso, de la Iglesia. En suma, la política de la utopía, ha de quedar claro, no es la política normal de la negociación y el acuerdo que busca evitar la guerra civil. La política de la utopía es la guerra civil que, en el baño de sangre, busca la redención. En suma, la política de la utopía es la política redentora y, en el caso concreto de Müntzer, la política como un acto de liberación por conexión con la redención por antonomasia: la de la humanidad por Cristo. El quiliasmo haría referencia a la utopía milenarista del reinado de Cristo.

La pasión por Müntzer le viene a Mannheim por distintas fuentes pero hay una especialmente significativa: el libro de Ernst Bloch *Thomas Müntzer teólogo*

de la revolución, publicado en 1921.²¹ Este libro, escrito sobre el modelo de las vidas de santos, encuentra reconciliados en su protagonista los dos anhelos esenciales de la utopía en su sentido fuerte. El anhelo de lo completamente otro, «de cruzar a la otra orilla», que condena el mundo tal como es; y el boceto de una sociedad ideal que puede realizarse en la tierra y, que en este caso, al abolir la propiedad privada que divide y enfrenta a los hombres, se califica de socialismo. El utopismo de Müntzer es socialismo hecho religión. Müntzer, nos dice Bloch con la prosa reverencial del género vida de santos, nació en un mundo turbio y «casi en el abandono creció el sombrío mozo [...] Ya de muchacho conoció, pues, todas las amarguras del oprobio y la injusticia»,²² aquí está el alimento que nos impulsa y «nos ponemos en marcha, dejamos atrás lo que está muerto».²³ El libro de Bloch concluye con una fervorosa oración utopista:

Por vigorosos que sean los poderes que se movilizan en sentido contrario, no hay duda que el hombre logra por fin arrancarse del suelo y dar el paso hacia el otro lado [...] Así pues, el curso de lo externo no podrá servir por mucho tiempo ya de obstáculo a la virtud, no podrá cerrarle el paso hacia lo justo y rectamente intuido [...]; el ímpetu proletario que viene de Occidente lo ha de hacer renacer, y hallará su culminación en Alemania y Rusia. [...] Inescuchada todavía, ofrécesenos la historia subterránea de la Revolución, que ya dio sus primeros pasos en posición erecta; pero ahí están los hermanos del Valle, los cátaros, valdenses y albigenses, el abad Joaquín de Calíbrese, los Hermanos de la Buena Voluntad, de la Vida Comunitaria, del Pleno Espíritu y del Libre Espíritu, Eckart, los husitas, Müntzer y los anabaptistas, Sebastián Franck, los iluminados, Rousseau y la mística humanista de Kant, Weitling, Baader, Tolstoi... Aúnanse todos y ellos, y la conciencia moral de toda esta tradición tan inmensa vuelve a afirmarse otra vez contra el miedo, el Estado, la incredulidad y toda fórmula de autoridad que prescinda del ser humano. Arde ya la chispa sin detenerse nunca más en lugar alguno y obedeciendo a la más categórica exigencia de la Biblia, a saber, la que dice que no es este mundo nuestro paradero definitivo, sino que estamos buscando un venidero [...] Alienta abiertamente un vida distinta, irresistible, y se retira ya el fondo angosto de la escena de la historia, de la polis y de la cultura; irrumpe la luz del alma, la hondura, un firmamento de ensueño que todo lo recubre, estrellado desde el nadir al cenit, y se repliegan los firmamentos verdaderos, y es irrefrenable el avance de nuestra decisión hacia aquel símbolo misterioso, que persigue con su voluntad nuestra tierra, oscura, anhelante y difícil, desde el comienzo de los tiempos.²⁴

No deja de ser motivo de reflexión que las tierras de promisión utópica fueran para Bloch, en 1921, Alemania y Rusia. Y, ciertamente, allí se abrieron nuevos firmamentos donde, sin embargo, la vida se nos hizo más oscura, anhelante y difícil. Pero ahora, antes de retomar la clasificación mannheiniana que estaba presentando, permítanme un adelanto, a propósito de Müntzer, de mi crítica a la política de la utopía. Para ello utilizaré un concepto de Karl Popper que volveré a retomar, con más detalle, al final de este texto.

Popper ha distinguido una ingeniería social utópica de una ingeniería social gradual como actitudes opuestas con las que orientar el cambio en la sociedad.²⁵ La primera consiste en hacer casar la realidad con un cuadro prefigurado de cómo debería ser la sociedad. Su resultado inevitable es el totalitarismo, la violencia y la tiranía. La ingeniería social gradual, por el contrario, identifica los problemas concretos de la realidad y ensaya soluciones aprendiendo y rectificando de la experiencia. La primera forma constituye una relación abstracta y difícilmente evaluable de la experimentación social. La segunda, más modesta, consiste en la prosaica búsqueda de soluciones negociadas y discursivas de los problemas sociales por los intereses en conflicto: esto es el ejercicio político. El ejemplo de Müntzer nos permite ver como opera la ingeniería social utópica y sus consecuencias antipolíticas.

Müntzer se consideraba llamado por Dios para instaurar su reino en la tierra y para ello reunió a los campesinos y artesanos rebeldes de Mühlhausen, los pobres e ignorantes al no tener intereses en una sociedad condenada también eran instrumento de la voluntad de Dios, y los encaminó a la batalla contra los príncipes alemanes. La divina intercesión fue el bálsamo que calmó la ansiedad de un ejército que se enfrentaba a un enemigo mejor preparado, mejor armado y superior en número puesto que, pensaban, nada podían aquellos que ofenden a Dios. Como era de esperar las tropas rebeldes sufrieron una apabullante derrota el 15 de Mayo de 1525 en Frankenhäusen. A resultas de la derrota Müntzer fue hecho prisionero, torturado y ejecutado. Desde el cadalso aún recriminó a los príncipes su gobierno tiránico y su alejamiento de los evangelios y, tras su muerte, sus campesinos tuvieron que sufrir la venganza. La ingeniería social utópica es una política de la verdad con mayúscula, carece de mecanismos de corrección y de evaluación y opone sin mediaciones la condena absoluta de la realidad y la esperanza salvífica de la utopía.

La segunda forma de la mentalidad utópica moderna que señala Mannheim es «la idea liberal humanitaria». Aquí la utopía adopta la forma de un ideal regulativo: la idea de progreso de la que emana la ideología del progresismo. La utopía se sitúa en el tiempo y de esta manera el liberalismo la convierte en ucronía. El primer cultivador de la ucronía fue Michel de Pure, que en 1659 escribió *Epigone, histoire du siècle futur* en la que Epígono, el héroe, viaja por el futuro. Pero la ucronía que de verdad encaja en el modelo con el que describe el liberalismo Mannheim es la Louis-Sébastien Mercier *L'an deux mille quatre cent quarante*, de 1771, en la que el autor, encomendándose al dicho de Leibnitz «el presente está preñado de futuro» muestra cómo los viajeros que buscan utopía ya no se desplazan por el mar, por la tierra o por el espacio sino por el tiempo. Aquí, el narrador queda dormido y despierta en París con la bonita edad de 700 años. La ciudad está totalmente transformada porque la humanidad ya se rige por la razón. De hecho su autor alardeó de haber predicho la revolución francesa.²⁶ Sea como fuere, en este modelo «eutopía», el mejor lugar se convierte en «eucronía», el mejor tiempo.

Para Mannheim esta concepción, al emplazar en un tiempo indefinido la utopía, tiene un potencial trascendente de la situación menor que la instauración

instantánea de la utopía milenarista. Quisiera, sin embargo, hacer algunas observaciones a esta caracterización de la utopía liberal. Hay sin duda una utopía liberal y ésta es, además una eucronía o si se quiere, ucrónica. Pero el centro de esta utopía no es tanto la idea de progreso como la utopía del mercado: la idea de una sociedad autorregulada guiada por una mano invisible. Esta utopía es, también una utopía antipolítica. Pero ha de ser separada del legado del liberalismo político. Los críticos contemporáneos de la democracia liberal, lo hemos visto en Goodwin, achacan a ésta el incumplimiento de las promesas utópicas del liberalismo, básicamente, nos dice esta autora, la realización de la idea de igualdad. Sin embargo, no me parece esta una buena genealogía. Karl Polanyi en su libro *La gran transformación* se ocupa con todo detalle, en una magnífica narración, de la historia de la utopía liberal del mercado en Inglaterra, de los terribles costes sociales que tuvo el perseverar en la idea de que el mercado debía ser la institución fundamental de la sociedad y de cómo la sociedad inglesa reaccionó creando mecanismos de protección frente al mercado para defenderse de sus insoportables costes sociales. Estos mecanismos fueron, básicamente, la creación de una esfera política diferenciada de la economía, con todos los mecanismos de control que se nos han hecho familiares, y con un poder democrático suficiente para intervenir de manera protectora frente al mercado.²⁷ Pero ya me ocuparé más adelante de la política. Volvamos ahora a la taxonomía de Mannheim.

La tercera forma de mentalidad utópica reseñada por Mannheim es la idea conservadora. Nuestro autor ejemplifica esta idea en el citadísimo párrafo del prefacio a la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Allí este dice que la filosofía no puede enseñar al mundo lo que debería ser sino, como mucho, aprehender el mundo real en su sustancia cuando la realidad ha llevado a cabo su proceso formativo y se presenta madura. «El búho de Minerva emprende el vuelo tardíamente cuando se adensan las sombras de la noche». Observa Mannheim que si en el liberalismo hay un cierto acercamiento al aquí ahora, en el conservadurismo el acercamiento al aquí y ahora es completo. «En este caso, la utopía, desde el principio, se incorpora a la realidad existente». Pero esto no quiere decir que no haya rechazo de la realidad, la necesaria negación de la realidad, sino la identificación con determinados valores y significados esenciales de la realidad. Estas son, como era de esperar, las creaciones colectivas de la comunidad, del pueblo, de la nación o del Estado. Estas sólo pueden percibirse de forma morfológica en el idioma, el arte y el Estado. La utopía nacionalista, la construcción de comunidades imaginadas como formas utópicas que se aplican a transformar una realidad para conformarla a su esencia arduamente desvelada están aquí tristemente de actualidad.

Por último, la cuarta forma de mentalidad utópica que contempla Mannheim es la socialista-comunista. Mannheim empareja esta utopía a la utopía liberal en el sentido de que constituye, de nuevo, en su filosofía de la historia, una ucrónica. Se distingue de la anterior, sin embargo, en que su advenimiento aparece ligado al derrumbe de una forma específica de realidad: la cultura capitalista. De nuevo

señala Mannheim la menor capacidad de trascendencia del socialismo-comunismo en tanto ucronía frente al milenarismo. Hay un rechazo mayor que en el conservadurismo del orden existente pero el desplazamiento de la utopía en el tiempo es entendido como una forma parcial de reconciliación. Esto es, el socialismo-comunismo carecería del énfasis quiliástico del milenarismo.

Sin embargo, no puedo dejar de observar que éste no ha dejado de estar presente al menos en la tradición marxista y, de hecho, el antes citado Bloch, emparenta directamente el quiliatismo anabaptista y el marxismo. Las teorías de la crisis del capitalismo, las cuidadosas predicciones de calendario sobre el advenimiento del comunismo tras el socialismo en la Unión Soviética suponían, sí, un desplazamiento del quiliatismo en el tiempo. Pero un desplazamiento breve que los actores convocados podrían contemplar y que daría paso, sin duda, a una especie de advenimiento del reino de Dios en la tierra: el comienzo de la verdadera historia del hombre, el fin de la prehistoria o, el fin de la historia. Pero nuestro autor no lo ve así.

Sin embargo, Mannheim no deja de observar que el utopismo milenarista o quiliástico si está claramente presente en la tradición anarquista y que fue precisamente en este punto donde se produjo la ruptura de la I.^a Internacional, esto es, fue aquí donde se selló el desacuerdo abismal entre Karl Marx y Mihail Bakunin.

Vistos estos cuatro momentos, Mannheim expone la visión que de la utopía tenía en 1936. Y encuentra que situación de la utopía es de agonía terminal. El proceso histórico de desenvolvimiento de las distintas mentalidades utópicas muestra sobre todo «un descenso gradual y una mayor aproximación a la vida real, de una utopía que una vez trascendió la historia»: «Las ideas liberales, socialistas y conservadoras son meramente diferentes etapas y formas opuestas del proceso que, al alejarse del milenarismo, se acerca a los acontecimientos de este mundo».²⁸ Esto produce sobre todo ausencia de tensión sólo matizada por la existencia de capas en la sociedad que aún están fuera del mundo: estos son los proletarios y los intelectuales. Ahora bien, la situación de estas capas y, en particular la de los intelectuales, «se vuelve crítica cuando el grupo con el que se identifican llega a ocupar el poder, y cuando, a consecuencia de esto, la utopía es abandonada por la política».²⁹ ¿Cómo es, pues, el mundo dominado por la política para Mannheim?

Permítanme que sea él mismo quien conteste con una cita algo larga pero creo que significativa:

Es posible, por tanto, que en el futuro, en un mundo en que nunca haya nada nuevo, en que todo esté terminado y en que cada momento sea una repetición del pasado, pueda existir una condición en que el pensamiento esté completamente vaciado de elementos ideológicos y utópicos. [...] Significaría la decadencia de la voluntad humana. [...] la decadencia de la ideología representa una crisis solamente para ciertas clases sociales, y la objetividad que proviene del desenmascaramiento de las ideologías siempre asume la forma de una autoclarificación de la sociedad considerada en conjunto (pero) la completa desaparición del elemento utópico del pensamiento y de

la acción significaría que la naturaleza y el desarrollo humanos adquirirían un carácter completamente nuevo. La desaparición de la utopía produce una inmovilidad en la que el mismo hombre se convierte en una cosa. Tendríamos que enfrentarnos en tal caso a la mayor paradoja imaginable, a saber, la de que el hombre, que ha llegado al grado más elevado de dominio racional de su existencia, privado de ideales, se convertiría en una criatura de meros impulsos [...] Al abandonar la utopía, el hombre perdería la voluntad de esculpir la historia y al propio tiempo su facultad de comprenderla.³⁰

En suma, en la concepción de Mannheim, la utopía constituye un valor en sí mismo al margen de su encarnación, aunque hay un grado superior asignado a la utopía instantánea del milenarismo. La utopía tiene a su vez un valor antropológico, es la manifestación máxima de la expresividad humana y de su dominio sobre la historia. La política, por el contrario, constituye a un tiempo la alienación de lo humano, la renuncia a la creatividad, la inmersión en la prosaica realidad. Además, para nuestro autor, el valor de la utopía no radica en que sea eutopía, y la mejor sociedad, sino en que constituye la irrupción de la novedad que vivifica e invierte la tendencia a la parálisis de todas las utopías realizadas. En cierto modo, el tono del discurso de Mannheim constituye un eco de ese anticapitalismo romántico que floreció en Europa central, a caballo entre el siglo XIX y el XX, y que oponía la cultura, la alta cultura como forma suprema de expresividad, a la civilización del occidente capitalista y democrático representado por los Estados Unidos. Un cuadro, por cierto, ya adelantado en la descripción que de la democracia en América hiciera Tocqueville. No es casual que todos los grandes animadores de la utopía contemporánea, Bloch, Mannheim y en cierta manera Lukács, tuvieran relaciones de formación muy intensas. Todos ellos estaban en contacto a través de diversos grupos comunes: estos eran los *szellemek* «los pequeños espíritus» en Budapest, del que participaban Lukács y Mannheim, el círculo Max Weber de Heidegger, donde Lukács contagió el misticismo de Dostoievski y Eckart a Bloch, y el círculo Simmel de Berlín al que pertenecía también Mannheim. La posición que adoptaron en conjunto estaba «en las antípodas del liberalismo racionalista teñido de positivismo de la sociedad científico-social, y más bien tendían a un nivel no político sino ético-cultural, hacia un anticapitalismo romántico apasionado».³¹ La defensa de la utopía estaba fatalmente preñada de negación del presente y esto incluía a la política.

Barbara Goodwin, en buena ortodoxia mannheimiana, denominó enemigos de la utopía a los defensores de la política. Ha llegado el momento de que nos ocupemos de ellos. Sin embargo, a modo de transición, vale la pena reproducir antes un testimonio que resultará paradójico desde la visión mannheimiana de cómo sería un mundo sin utopía, un mundo presuntamente decadente e inmóvil. Leszek Kolakowski, el filósofo polaco que sobrevivió a una utopía, piensa, al contrario que Mannheim, que la búsqueda utópica de «la igualdad perfecta y de la armonía perfecta entre los humanos conduce a la supresión del conflicto y de la diversidad

que son parte consustancial y enriquecedora de la vida humana»³² y añade de forma más específica:

Un mundo utópico factible ha de presuponer que la gente pierda su creatividad y su libertad, que la variedad de formas de vida humanas y por tanto de vida personal haya sido destruida, y que toda la humanidad haya logrado la satisfacción completa de sus necesidades y acepte un mortal estancamiento como su condición normal. Tal mundo señalaría el fin de la raza humana tal como la conocemos y la definimos.³³

Los defensores de la política

Ya mencionamos antes, de pasada, la crítica de Karl Popper a la ingeniería social utópica. Ahora ha llegado el momento de que la examinemos con algo más de detalle. Tal como señala en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, de 1945-50, la ingeniería social utópica consiste en la elección predeterminada de un fin último, de forma que la racionalidad de nuestras acciones dependa de que se orienten a su cumplimiento: «Estos principios, si se los aplica al campo de la actividad política, exigen que determinemos nuestra meta política última, o el Estado Ideal, antes de emprender acción práctica alguna. Sólo una vez determinado este objetivo final, aunque no sea más que en grandes líneas, sólo una vez que tengamos en nuestras manos algo así como el plano de la sociedad a la que aspiramos llegar, podemos comenzar a considerar el cambio y los medios más adecuados para su materialización, y a trazarnos un plan de acción práctica».³⁴ El problema radica en que el proyecto utópico es tan abstracto y la sociedad tan compleja que los enormes costes sociales despilfarrados en su ejecución son de imposible evaluación. Además, la implementación de la ingeniería utópica exige necesariamente la violencia y la tiranía, pues el plano de la sociedad perfecta es obra necesariamente de pocos, de un gobierno fuerte y centralizado que pueda vencer los intereses particulares de todos aquellos afectados y, en consecuencia, opuestos al proyecto.

Otro enemigo de la utopía, Isaiah Berlin, ha señalado también el carácter inevitablemente coactivo y violento del utopismo porque, «cuando nuestro juicio se deriva de la imagen de una perfección futura, es fácil que se encuentre, por su inflexibilidad, con desarrollos humanos no previstos o impredecibles, que no encajan; y entonces se usará (esa imagen perfecta) para justificar *a priori* barbaridades y *procustos* (esto es la uniformidad por medios violentos) [...]». Pues «ya saben que Procusto era un fabuloso ladrón del ática que hacía que sus víctimas se conformaran al tamaño de su cama estirándolas o mutilándolas». En suma el utopismo entrañaría «la vivisección de sociedades humanas reales para hacerlas encajar en algún modelo dictado por nuestro entendimiento falible de un futuro parcial o totalmente imaginario».³⁵ La ingeniería social gradual, que Popper contrapone a la utópica, se hace cargo de este componente esencial de falibilidad del entendimiento humano. Los planos del ingeniero gradual son siempre parciales y

revocables. Los costes han de ser, en la medida de la posible, calculables y reversibles. La orientación de los proyectos es parcial y destinada a «buscar y combatir los males más graves y serios de la sociedad, en lugar de encaminar todos sus esfuerzos hacia la consecución del bien final»³⁶. En esta línea de valoración de la política frente a la utopía, Alain Touraine, ha señalado que «las utopías someten a la realidad social a un principio único [...]. La democracia es, por el contrario, antiutópica por naturaleza, porque consiste en dar la última palabra a la mayoría, por definición cambiante, para elegir una combinación —siempre modificable— de exigencias o de principios opuestos, como lo son la libertad y la igualdad, lo universal y lo particular».³⁷

Es justamente este carácter político, por antiutópico, el que concede Popper a su ingeniería gradual. A diferencia de lo que ocurre con la ingeniería social utópica, en esta «siempre existirá la posibilidad de llegar a una transacción razonable entre las partes y, por consiguiente, de alcanzar mejoras mediante métodos democráticos».³⁸ Es este carácter de transacción, que la utopía quiere enterrar, el que constituye la esencia de la política pues como dice de nuevo Popper las instituciones son, inevitablemente, el resultado de la transacción entre los intereses y las circunstancias. Bernard Crick en su *Defensa de la política* ha acusado a los totalitarios de creer que todo es relevante para el gobierno y que la misión del gobierno es reconstruir la sociedad en profundidad de acuerdo con los fines de una ideología, «pero la política no es la aprensión de un ideal; ni tampoco es la preservación de la tradición. La política es una actividad viva, adaptable, flexible y conciliadora. La política es la forma en la que se gobiernan las sociedades libres. La política es la política y otras formas de gobierno son otra cosa».³⁹ Esto es, la política es la política y nada tiene que ver con la sociedad ideal ni con la abolición del presente, sino con la transacción y con el acuerdo. La utopía, por su parte, es la utopía y nada tiene que ver con la política. La política redentora de la utopía es, sencillamente, la abolición de la política y sólo aquellos muy fanáticos que no aprenden en la historia podrán todavía decir que es imaginable una sociedad feliz sin política.

BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, I. (2005), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, edición, traducción y notas de Ángel Rivero.
- BLOCH, E. (1968), *Thomas Münzer teólogo de la revolución*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid.
- CRICK, B. (1993), *In Defence of Politics*, Penguin, Harmondsworth.
- GOODWIN, B. (1982), *The Politics of Utopia*, St. Martin's Press, Nueva York.
- KUMAR, K. (1991), *Utopianism*, The Open University Press, Milton Keynes.
- LÖWY, M. (1978), *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, Siglo XXI, México.
- MANNHEIM, K. (1987) [1936], *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MARCUSE, H. (1967), *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona.

- MORE, T. (1992) [1516], *Utopia*, Everyman's Library, Londres.
- POLANYI, K. (2001) [1944], *The Great Transformation*, Beacon Press, Nueva York.
- POPPER, K. (1999) [1945-1950], *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., Routledge, Londres.
- SABINE, G.H. (1992) [1937], *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SCHAER, R., CLAEYS, G., y TOWER SARGENT, L. (2000), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, The New York Public Library/Oxford University Press.
- TOURAINÉ, A. (1994), *¿Qué es la democracia?*, Fondo de Cultura Económica, México.

NOTAS

1. Herbert Marcuse, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1986, p. 8.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*.
4. Sobre la concepción clásica de la utopía como espejo en el que retratar los vicios de la sociedad, véase el artículo de Roland Schaer. «Utopía: Space, Time, History», en Schaer, Caléis, Sargent, *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, NYPL-Oxford University Press, Nueva York, 2000.
5. El texto básico, del que me ocuparé más adelante es Kart Mannheim, *Ideología y utopía*, FCE, México, 1987. La edición original es de 1936.
6. Krishan Kumar, *Utopianism*, The Open University Press, Milton Keynes, 1991, p. 1.
7. Todas estas definiciones en la voz «utopía» del *Shorter Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1960.
8. David Robertson, *The Penguin Dictionary of Politics*, Penguin, Harmondsworth, 1986.
9. George Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, Madrid, 1992. La edición original es de 1937.
10. *Ibid.*, p. 322.
11. *Ibidem*.
12. Krishan Kumar, *Utopianism*, p. 29.
13. George Sabine, *Historia de la teoría política*, pp. 322-323.
14. Krishan Kumar, *Utopianism*, p. 107.
15. Barbara Goodwin, *The Politics of Utopia*, St. Martin's Press, Nueva York, 1982, p. 114.
16. *Ibidem*, p. 252.
17. Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, p. 178.
18. *Ibidem*.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*, p. 185.
21. Ernst Bloch, *Thomas Müntzer teólogo de la revolución*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
22. *Ibidem*, p. 18.
23. *Ibidem*, p. 252.
24. *Ibidem*, pp. 253-255.
25. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, Londres, 1999 [1945], 2 vols.
26. Sobre este particular, vid. viajes en el tiempo en Schaer, Caléis y Toser, *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, NYPL-Oxford University Press, Nueva York, 2000, p. 139.
27. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, Nueva York, 2001 [1944].
28. Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, p. 218.
29. *Ibidem*, p. 226.
30. *Ibidem*, 229-230.

31. Michel Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, Siglo XXI, México, p. 88.
32. Citado en Krishan Kumar, *Utopianism*, p. 90.
33. *Ibidem*. La cita está tomada de Leszek Kolakowski, «The Death of Utopia Reconsidered», en S.M. MacMurrin (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, 4 (1983), Cambridge University Press, Cambridge, p. 238.
34. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, p. 157.
35. Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 112 y ss.
36. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, p. 158.
37. Alain Touraine, *¿Qué es la democracia?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
38. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I., p. 159.
39. Bernard Crick, *In Defence of Politics*, Penguin, Harmondsworth, 1993, p. 34 y p. 54.

Ángel Rivero es profesor titular de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Autónoma de Madrid. Es doctor en filosofía por esta misma universidad y BSc (Hons) en Ciencias Sociales, Política y Sociología por la Open University (Reino Unido). Ha sido Visiting Scholar Fulbright en la Graduate Faculty of Political and Social Science de la New School University (Nueva York). Sus intereses, a los que ha consagrado sus trabajos, se centran en la Teoría Política, la Historia de las Ideas Políticas y el Nacionalismo. Ha sido director del departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UAM (2000-2003).