

La utopía frente al pensamiento utópico

Francisco Fernández-Buey

Catedràtic d'Ètica i Filosofia Política a la Universitat Pompeu Fabra.
Catedrático de Ética y Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra.

Versió original en castellà
Versión original en
castellano
Original version spanish

1

Cuando en 1967, en plena eclosión del movimiento estudiantil berlinés, Herbert Marcuse pronunció la célebre conferencia titulada "El final de la utopía", su tesis principal era esta: el socialismo deja de ser una utopía, como había sido hasta entonces, para convertirse en una realidad posible. La eclosión de los movimientos estudiantiles y juveniles, críticos a la vez con el capitalismo y con el llamado *socialismo real*, eran para Marcuse el síntoma más patente de que la utopía se estaba convirtiendo en realidad; el comienzo de la posibilidad de realización de aquello que la utopía social-comunista de la emancipación había anticipado.

Cuando ahora se cita el título de aquella conferencia de Marcuse, casi siempre sin haber leído el texto, se suele concluir que ya Marcuse anunció el final de las utopías, inaugurando así la época en la que estamos, una época en la que ya no tienen cabida las utopías. O sea, se atribuye a Marcuse una idea que es exactamente lo contrario de lo que él estaba argumentando en su diálogo con los estudiantes berlineses.

Pues una cosa es defender la tesis de que la utopía se acaba porque lo que ella enuncia empieza a realizarse, y otra cosa, completamente distinta, defender la tesis de que nuestra realidad socioeconómica (la sociedad de la información, postindustrial, posmoderna, del espectáculo, "tardocapitalista", o como quiera llamarse) ya no admite utopías.

2

El hecho de que hoy en día los medios de comunicación mencionen a Marcuse atribuyéndole, por lo general, exactamente lo contrario de lo que él pensaba es todo un síntoma de lo que ha pasado con el término utopía en los últimos treinta y tantos años. Al menos en nuestro ámbito cultural.

Precisaré un poco más.

Hacia finales de la década de los sesenta, todo rojo (o casi) que se preciara usaba el término utopía en un sentido negativo o peyorativo. La sociedad socialista o la sociedad comunista (según los autores) no eran vistas como anticipaciones utópicas, sino como cuasi realidades en uno de estos sentidos:

- a) como transición en acto hacia el comunismo;
- b) como transición en acto hacia el socialismo;
- c) como una necesidad histórica a punto de realizarse por la crisis del capitalismo;
- d) como un objetivo realizable y que correspondía a las necesidades radicales de las gentes;
- e) como un objetivo realizable a corto plazo porque correspondía a la maduración de las condiciones económico-tecnológicas de la sociedad.

Lo utópico, se decía entonces, era pensar que el futuro iba a ser liberal.

Desde finales de la década de los ochenta, la palabra utopía empezó a usarse en la acepción contraria. Y desde entonces, casi todo rojo que se precie utiliza la palabra utopía en una acepción positiva. La mayoría de los papeles producidos por los movimientos sociales críticos y alternativos ensalzan, hoy en día, la utopía y el espíritu utópico. Y hasta publicaciones comunistas que no hace mucho defendían la idea del socialismo o del comunismo científico, reivindican ahora la utopía frente al neoliberalismo, frente a la globalización y frente al pensamiento único.

A partir de 1990, esto ocurre tanto en el este como en el oeste de Europa. Dos ejemplos recientes son *Utopie kreative*, publicación editada por Wolfram Adolphi en Alemania, *Utopian Studies*, de Darko Suvin y otros en Canadá. Otros dos ejemplos: Boris Kagarlitsky en *The Return of Radicalism* (Pluto Press, Londres 2000), e Ignacio Ramonet en *Le Monde Diplomatique* sobre el Foro Social de Porto Alegre (Brasil).

Las personas que hoy usan el término utopía en un sentido positivo están queriendo decir lo siguiente: "Puede que aquello a lo que se aspiraba cuando se pronunciaban las palabras *socialismo* y/o *comunismo* no sea para hoy ni tal vez para mañana, pero hay esperanza: pasado mañana puede haber en el mundo una sociedad de iguales, una sociedad regulada, racional, ecológicamente fundada y pacífica en la que rija el principio aquel de 'a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus posibilidades'." Y puede haberlo porque lo que hay hoy en el mundo, la realidad existente, la globalización neoliberal, es intolerable, es un escándalo. Aceptamos, pues, que se nos llame utópicos, pero precisamos que la utopía no es ni lo que se llamó *socialismo real* ni tampoco Babia, o el Limbo, o el Reino-de-Nunca-Jamás, sino un ideal regulador, el señalamiento ideal de un horizonte sin el cual ni siquiera puede haber realidad aceptable.

Así piensan hoy personas razonables como Saramago, como Galeano, como John Berger, como Marcos, como Hinkelhammer, como Leonardo Boff... Y así pienso yo también.

3

Desde un punto de vista ético, o sea, en lo que concierne a la conformación de la conciencia moral en el cambio de siglo, esto que acabo de decir no tiene ninguna complicación. A quien objete que la época de las utopías ya pasó y que la prueba de eso es que desde hace algún tiempo los pensadores y los escritores de nuestro ámbito cultural sólo construyen ya contrautopías (en la línea de Orwell y de Huxley), le contestaré simplemente: "Prueba de mirar hacia otro lado, hacia otras culturas. Pues no construye utopías quien no las necesita. Las utopías las han construido siempre las víctimas, los desfavorecidos, los desgraciados (o los amigos de las víctimas). Para encontrar formulaciones de nuevas utopías en la época de la globalización hay que mirar el mundo desde abajo."

Para los de arriba, para los que están en el poder o próximos al poder, toda aspiración a un mundo mejor, más libre, más igualitario, más justo, más armónico, más habitable ha sido siempre "utopía" en la peor de las acepciones de la palabra: mera ilusión, ensueño irrealizable. Por eso, los pocos de los de arriba que han querido ver el mundo con los ojos de los de abajo se han visto siempre históricamente obligados a defenderse de la acusación de *utópicos*.

Hay tres maneras posibles de defenderse de esta acusación. Una es adelantarse e ironizar al respecto; y eso es lo que hizo el constructor de la primera utopía socialista: Thomas More. Otra es enfadarse con los que mandan, negar que

aquello a lo que uno aspira sea utópico, en el sentido de irrealizable, y contraatacar argumentando que lo utópico de verdad es la prolongación de la sociedad en la que se vive; eso es lo que contestó, entre nosotros, el llamado socialista *utópico* Fernando Garrido, y lo que, tras él, han ido contestando, una y otra vez, todos los socialistas llamados utópicos que en el mundo han sido. Y la tercera manera es pasar a la ofensiva y declarar que vamos a convertir la utopía en ciencia, o sea, a demostrar que lo que se ha llamado utopía es posible aquí y ahora; eso es lo que intentó el comunismo moderno en la formulación de Marx y de Engels.

La implicación principal de esta tercera manera es que uno acepta la acepción negativa o peyorativa de la palabra *utopía* que han impuesto los de arriba, pero no para resignarse con lo que hay, sino para asumir el reto y disputarles aquello de lo que están más orgullosos: la ciencia (que es poder -y eso se sabe desde Bacon-). El comunismo moderno (y gran parte de lo que se ha llamado socialismo) ha nacido así. Y así se ha desarrollado a lo largo de siglo y medio. Marcuse representó precisamente un punto de inflexión al sugerir, en la conferencia citada, que la teoría social-comunista de la emancipación tenía que recorrer idealmente el camino inverso: de la ciencia a la utopía. Con eso quería decir, obviamente, dejar de tragarse el cuento de un socialismo "científico" que postulaba que el socialismo (o el comunismo, según los casos) existía ya realmente en los países que se autodenominaban así.

4

También el liberalismo, cuando nació en Europa, era una "utopía" a los ojos de los de arriba. Tanto más ilusorio o utópico, en su opinión, cuanto mayor fuera el grado de absolutismo, de despotismo o de cesarismo existente en una sociedad. Al principio, el liberalismo político propugnaba la separación de poderes en el Estado, la soberanía activa del pueblo, el sufragio universal y un estatuto constitucional que estableciera y limitara los derechos y atribuciones del individuo y del Estado, y que garantizara la igualdad y la libertad de los ciudadanos (la libertad de pensamiento, de expresión, de culto, de reunión, etc.).

En su origen, las dos "utopías", la liberal y la social-comunista, no estaban tan alejadas o tan enfrentadas como hoy sugiere la contraposición entre liberalismo y comunismo. Y, sobre todo, no lo estaban en los países europeos en los que, después de la revolución francesa, seguía dominando el absolutismo, que, por cierto, eran los más en la Europa del Este. Por eso, todavía hoy, cuando se estudia en serio la historia de las ideas liberales, socialistas y comunistas para los extremos de Europa (España y Rusia) en el siglo XIX hay muchas dudas sobre cómo calificar a algunos autores importantes (La Sagra, Fernando Garrido; Herzen, Chernichevski y muchos otros) si como *liberales*, *socialistas* o simplemente *utópicos*.

Fue Antonio Gramsci quien sugirió que el comunismo marxista moderno había nacido en Europa como una "herejía" del liberalismo. En los *Cuadernos de la cárcel*, dialogando con Benedetto Croce y con Piero Gobetti (dos grandes liberales italianos contemporáneos), Gramsci recordaba que la acepción del término *liberal*, en Italia, había sido, en el siglo XIX, muy amplia e incluyente. Era habitual allí considerar liberales a todos los no clericales, a todos los adversarios del partido de la Iglesia, por lo que el término *liberalismo* incluía también a los internacionalistas, a los partidarios de la Primera Internacional. Las cosas cambiaron cuando se constituyó un partido que se llamó específicamente liberal, con pretensión de dominio y de hegemonía social, un partido que tendía a fundirse con el partido de la Iglesia y que se llamó a sí mismo *partido de la libertad*. Es el momento en que el liberalismo se

hace en Italia conservador y la herejía social-comunista (o libertaria) empieza a cuajar.

El principal editor de Gramsci, Valentino Gerratana, ha insistido varias veces sobre esto, para sugerir, a su vez, que al haber olvidado aquella historia, y al haberse fijado únicamente en la contraposición entre liberalismo y comunismo a lo largo del siglo XX, se ha cometido un error. Yo también lo creo y quisiera añadir que la situación creada a partir de 1990, particularmente en los países de Europa del Este, nos pone en una buena situación para repensar la cosa y para corregir ese error. Que, por cierto, vuelve a aparecer en una entrevista reciente de Norberto Bobbio, cuando éste, después de alejarse de I. Berlin, se apunta a la tesis, hoy tan repetida, de que comunismo y fascismo han sido en el siglo XX dos "utopías reaccionarias", reinterpretando oportunamente lo ocurrido durante la Segunda Guerra Mundial (la aproximación entre liberalismo y comunismo) en función de lo que vino después de 1990.

5

¿En qué sentido se puede decir que el comunismo fue en origen una herejía del liberalismo europeo? En el sentido de que, habiendo aceptado el proyecto político-moral de la ilustración liberal europea con su punta romántica (el ideario de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad), el comunismo moderno (ya en Babeuf y luego en Marx) no pudo aceptar la materialización política de ese proyecto, como Lutero y tantos otros "herejes" cristianos del siglo XVI no pudieron aceptar el poder político-religioso del cristianismo en acto. Los términos clave de ambos proyectos habían quedado deshonrados. Y para realizarlos en su inspiración original había que romper con lo establecido e inventar otras palabras.

Cuando Marx era todavía joven y "liberal", lo que navegaba en Alemania con el nombre de *liberalismo* ya estaba pervertido. Durante la revolución de 1848, Marx intentó todavía la conciliación y puso sordina a la Liga de los Comunistas: en vez de oponer "comunismo" a "liberalismo" prefirió distinguir entre "liberales" y "demócratas". Pero después de la derrota de las revoluciones europeas del 48 y, sobre todo, después de la represión de la Comuna de París, el liberalismo estaba ya demasiado manchado por la explotación y por la opresión como para poder seguir adoptando la posición que había tomado Erasmo en el conflicto entre la Iglesia católica y Lutero en el siglo XVI. En esas condiciones no bastaba con ser "algo más que liberales" en un sentido genérico. De ahí salió la herejía comunista. Que no ha sido única en la historia, por cierto. Pues la otra "herejía", paralela, es la que lleva del liberalismo al libertarismo, al anarquismo. Para España, el momento central de esa historia es la discusión de 1873 sobre la represión de los comuneros. Para el otro extremo de Europa, para Rusia, lo es la época magníficamente analizada por Dostoievski en *Los Demonios*, *El adolescente* y algunas páginas del *Diario de un escritor*, obras en las que asistimos al conflicto generacional entre "padres liberales" e hijos nihilistas (anarquistas, social-comunistas, etc.).

6

La deshonra en que ha caído la palabra *comunismo* desde 1990 está haciendo olvidar ahora a casi todo el mundo dos cosas igualmente importantes.

La primera es que mucho antes de que fuera derrumbado el muro de Berlín y quedara disuelta la Unión Soviética, la crítica radical de aquel sistema estaba hecha. Y hecha no sólo en términos del liberalismo político, sino, por así decirlo,

desde dentro, desde el ideario comunista mismo (Rosa Luxemburg, Korsch, Pannekoek, Trotski, Gramsci, Bordiga, primero; luego Varga, Djilas, Castoriadis, Zinoviev, Debord; o también Claudín, Gorz, Guevara, Dubcek, Sacristán, Dutschke... son algunos de los nombres que vienen a la memoria). Se puede objetar a esto que, a pesar de lo ilustre de los nombres, los críticos fueron minoría. De acuerdo. Pero si se critica así y se quiere ser ecuánime habría que añadir en seguida que también las críticas liberales serias (tipo Hayek) fueron minoría durante décadas. Puede releerse ahora, con distancia, la monumental *Historia de la Rusia soviética* de E. H. Carr, tan alabada durante tanto tiempo, para hacerse una idea de lo que quiero decir. Por no hablar de la interminable lista de economistas liberales de Occidente que, entre 1950 y 1970, no sólo auguraban para aquel sistema un crecimiento mayor que el que se estaba produciendo en las democracias liberales, sino que, además, se sentían atraídos por su organización del trabajo.

La segunda cosa que se está olvidando ahora es que el descrédito del liberalismo político y económico (lo que inicialmente se llamó *neoliberalismo*) era anterior al descrédito del comunismo. Y no sólo en los países de Europa del Este, ni sólo como consecuencia de la propaganda de las ideologías extremistas, sino por la forma de vida a que había dado origen en los países en que imperaba antes de la Primera Guerra Mundial, en el período de entreguerras y después de la Segunda Guerra Mundial. Esa es la razón por la que personas que se consideraban a sí mismas herederas del liberalismo europeo clásico, de John Stuart Mill, por ejemplo, se vieron obligadas a distanciarse del liberalismo realmente existente, del liberalismo en el poder, y a buscar calificativos diferenciadores del "liberalismo conservador" para expresar su propio liberalismo. Es el caso de Bertrand Russell en Inglaterra, de Max Weber en Alemania, de Karl Kraus en Viena, de Albert Einstein en los Estados Unidos de Norteamérica, de Bergamín aquí en España. Y en algunos momentos hasta del arzobispo de Canterbury. Ante el liberalismo realmente existente (el victoriano, el de la República de Weimar, el guillermiano, el del macartismo o el de Churchill), todos ellos llegaron a la conclusión, razonable en mi opinión, de que había que ser "algo más que liberales".

7

Lo que he dicho hasta aquí no tiene otra intención que introducir la afirmación siguiente: cuando empieza la nueva época, a partir de 1990, los términos *liberalismo* y *comunismo* estaban ya tan deshonrados que al usarlos sin crítica, sin referencia al concepto, tenían que aparecer necesariamente muchos equívocos. Voy a poner dos ejemplos significativos de esos equívocos. Uno: *liberal* ya no significaba lo mismo en la Europa occidental que en los Estados Unidos de Norteamérica. Dos: *liberal* y *liberalismo* tampoco significaban lo mismo en nuestros países que en los países de la Europa del Este en que empezaban a crearse partidos políticos con ese título. Un "liberal" norteamericano era, en más de un aspecto, lo que nosotros llamábamos un *rojo*. Y un "liberal" de la mayoría de los países de Europa del Este, y señaladamente de Rusia, era lo que nosotros llamábamos un *conservador* o un *reaccionario*. En varios países de la Europa del Este ha habido partidos políticos poscomunistas que se llaman liberales y que juran en nombre de Pinochet (y a veces, en nombre de Hitler).

Por lo que hace a Rusia, el descrédito de la idea misma de liberalismo (un liberalismo económico inspirado en la escuela de Milton Friedmann o de Von Hayek y materializado por Jeffrey Sachs y Yegor Gaidar), que era ya considerable a mediados de la década de los noventa, se hizo aún mayor después de la crisis financiera de agosto de 1998. Rusia es en esto un caso paradigmático: después de una fase eufórica de experimentación del liberalismo económico en estado puro

(liberalización de los precios, libertad de empresa, libertad de cambio y liberalización del comercio exterior), todos los índices macroeconómicos significativos se hundieron, y los mismos teóricos liberales que habían propiciado la reforma atribuyeron el caos creado al hecho de que "el Estado estaba haciendo dejación de sus funciones". A partir de ese momento, además de tratar de distinguir entre liberalismo económico y liberalismo político, hubo que distinguir entre "liberalismo civilizado" y "liberalismo salvaje". Lo cual es tanto como volver a empezar la historia de la modernidad.

8

Esto es parte de un equívoco aún mayor y que nos obliga a reflexionar sobre la gran mentira del lenguaje político al uso. Para decirlo cordialmente, voy a formular la cosa en términos interrogativos: ¿No es como mínimo paradójico el que en la época del gran triunfo del liberalismo, que se dice, no haya un sólo partido político en nuestro ámbito cultural que, llevando el nombre de liberal, haya conseguido la mayoría en unas elecciones parlamentarias? ¿No es como mínimo paradójico el que diciéndose, como se dice, que se hacen políticas liberales, los partidos políticos mayoritarios lleven otros nombres (*demócratas, republicanos, laboristas, socialistas, populares*) y que aquellos que llevan precisamente el nombre de *liberal* apenas logren el apoyo de las poblaciones votantes?

Y si eso es así, ¿no tiene esto que ver con el mismo proceso por el cual la mayoría de los que fueron partidos comunistas han dejado caer tal título para adquirir el de *demócratas* o *socialdemócratas* o de *izquierdas* o de *los trabajadores* o de *del pueblo*, etc., etc.? ¿Y si no hubiera ya ni comunismo, ni socialismo, ni liberalismo y todo esto a lo que estamos asistiendo en el mundo de las ideologías y de los partidos, con el baile de los nombres para atraer votos, no fuera más que una farsa a la que todos, o casi todos, nos prestamos para no tener que pensar si debajo de las palabras hay realmente conceptos o, como dicen casi al unísono Saramago y los posmodernos, si no será que en la caverna no vemos lo que pasa realmente a la luz del día?

Tiene el carácter de un síntoma, y me parece particularmente interesante para la historia de estas dos ideas, liberalismo y comunismo, comprobar cómo el viejo mito platónico de la caverna ha sido utilizado en estos últimos años, tanto en el Este como en el Oeste, como metáfora para desvelar al mismo tiempo las realidades virtuales a las que han dado lugar sus realizaciones: Alexandr Zinoviev en *Cumbres abismales* para el caso de un comunismo que nunca fue tal; más explícitamente Kusturica, en la parte central de *Underground*, para el caso del comunismo en Yugoslavia; Slavoj Žižek leyendo la película *The Matrix* en términos posmodernos para desvelar la realidad virtual, "las dos caras de la perversión", de una sociedad del espectáculo y de la información neoliberal que no es precisamente liberal; Saramago para desvelar la realidad de una globalización económico-cultural neoliberal que tampoco es liberal.

Voy a concluir. A lo que estas metáforas apuntan es a lo siguiente: si queremos seguir empleando los términos *liberalismo* y *comunismo* a estas alturas de la historia hay que reconstruir los conceptos, pues las palabras no significan ya casi nada. Y en la reconstrucción de los conceptos, que sólo puede hacerse atendiendo críticamente a las realidades existentes, es muy posible que haya que llegar a la conclusión de que el libertarismo es la única mediación utópica aun no intentada entre liberalismo y comunismo. Esto es lo que me parece que se está bosquejando en el horizonte desde Chiapas, Seattle, Praga y Porto Alegre.