

Utopía

Francisco Fernández Buey

El Viejo Topo. España, febrero del 2002.

Edición para Internet: La insignia.

(I)

Comparto el uso positivo de la palabra utopía en contextos morales mientras que estoy en contra de la utilización de la misma palabra, también en un sentido positivo, en contextos políticos o de ética de la colectividad.

En contextos en los que se habla de moralidad individual es difícil negar que la palabra utopía tiene y tendrá un sentido positivo. Se podría decir que no ha habido ni habrá filosofía moral sin utopías, o sea, sin la prefiguración de sociedades imaginarias más justas, más igualitarias, más libres y más habitables de las que hemos conocido y conocemos. La imaginación utópica ha sido, es y será el estímulo positivo de todo pensamiento político-moral, como la veracidad y la bondad son y serán el aguijón de la lucha en favor de la emancipación humana por mucho que, como sabemos, el individuo veraz o bondadoso se haya dado repetidas veces de bruces con la realidad existente. El utópico, como el veraz y el bondadoso, está indicando siempre a los otros, con su comportamiento, la dirección en la que convendría moverse. Puede ocurrir, y de hecho ocurre en ocasiones, que el utópico, como el veraz y el bondadoso, se equivoque de medio a medio en su estar en el mundo, en este mundo; pero incluso cuando yerra sobre el presente, el utópico, como el bondadoso y el veraz, obliga a torcer la mirada de los que le miran, no sobre su rostro (porque el utópico no suele ser narcisista ni autista) sino en la dirección más conveniente para la mayoría.

No digo más conveniente para "todos" porque eso, en el mundo social dividido en clases, tiene que ser considerado como un imposible metafísico.

Si el mundo de las acciones político-morales fuera algo así como una línea férrea, en la que el tren de la historia se desplazara linealmente progresando desde la bondad y veracidad de los individuos concretos hacia mejores formas de sociabilidad colectiva, entonces no habría nada más que discutir acerca de la palabra utopía. La mayoría aceptaríamos, por razonamiento, su saludable sentido positivo, como aceptamos, por lo general, el sentido positivo de la bondad y de la veracidad. Pero el mundo de las acciones político-morales no es una vía férrea ni una autopista; es, más bien, una red de senderos de montaña que se bifurca, se multiplica y se pierde en el bosque de las interrelaciones de las pasiones individuales y colectivas; una red de caminos de bosque de la que, para colmo, siempre existen varios planos concordantes pero distintos, y cuyo sendero principal suele perderse, en la historia de la humanidad, por falta de tránsito (o mejor: porque ni llevamos inscritos en los genes el recuerdo de sus recovecos ni somos capaces de transmitir de generación a generación las principales bifurcaciones y encrucijadas del mismo).

Por eso, porque el mundo de lo político-moral no es una vía férrea ni una autopista, la utopía, que es una buena y sana palabra, indiscutible, desde el

punto de vista de la moralidad, resulta insuficiente y ambigua cuando pasamos al plano histórico de las ideas políticas.

La mayoría de las personas veraces y bondadosas que hoy en día se declaran partidarias de la utopía creen estar defendiendo de hecho una sociedad más justa, más igualitaria, más habitable y que, además --y esto es imporrante-- puede ser realmente realizable algún día y en algún lugar, al menos de forma aproximativa, como aproximación a un ideal. Si nos atenemos a la etimología de la palabra utopía, estas personas no son propiamente utopistas, sino gentes con convicciones morales profundas e ideales morales alternativos que luchan por una sociedad mejor.

En cambio, la mayoría de las personas que se declaran contrarias a la utopía suelen defender en nuestros medios de comunicación que vivimos en el menos malo de los mundos existentes o en el mejor de los mundos posibles, y que en política no hay que hacerse ilusiones inútiles. Por supuesto, estas personas no suelen entrar a discutir qué ilusiones son útiles y cuáles inútiles. Por lo general tienden a creer que todas las ilusiones colectivas son inútiles.

Una complicación adicional reciente de la controversia histórica sobre la palabra utopía es ésta, a saber: que la mayoría de las personas que hoy defienden que vivimos en el menos malo de los mundos existentes, o en el mejor de los mundos posibles, consideran, además, que no está mal que haya utopías y hasta fomentan la existencia de utopistas siempre y cuando éstos, en su decir y, sobre todo, en su hacer, acepten atenerse al significado etimológico de la palabra utopía (no-lugar). Desde este punto de vista, que es hoy en día el punto de vista dominante, ser utópico está relativamente bien visto a condición de que uno confiese al mismo tiempo que su sociedad alternativa (más justa, más igualitaria, más habitable) no es de este mundo sino una sociedad tan imaginaria como, por ejemplo, la ciudad de Babia, el país de Jauja o la región del Limbo en el Día del San Jamás.

Todo utopista que acepte este significado de la palabra utopía y simultáneamente dé señales de haberse reconciliado con la realidad existente o de estar en vías de reconciliarse con ella recibirá, a su vez, de todos, o casi todos, los poderosos defensores del status quo efusivas, y hasta cariñosas, palmaditas en el hombro derecho (que es el hombro del otro preferido por los políticos de profesión para todo ejercicio de cinismo compasivo).

El hecho de que un utópico, declarado o nombrado tal por otros, reciba de los políticos "realistas" (y conservadores de la desigualdad que hay) palmaditas afectivas en el hombro derecho, siempre y cuando dicho utópico acepte que su ideal, el ideal que propugna, es realmente una utopía (algo que no tendrá lugar nunca) da qué pensar. Pues prueba indirectamente, como se puede probar en estas cosas, que el uso literal de la palabra "utopía" en el lenguaje político se ha hecho problemático o irrelevante.

Con la utopía pasa en nuestras sociedades, en última instancia, lo mismo que con el ateísmo, a saber: que como el significado de la palabra lo establecen los que mandan (en el Estado, no necesariamente en la Academia de la Lengua), uno no puede ser, ni proponiéndoselo, lo que quiere ser. Efectivamente, de la misma manera que el ateo sólo puede ser agnóstico (pues, por definición de los que mandan en esto, el sin-dios es un imposible metafísico dado que el sin-dios es siempre un buscador de dios, etc. etc.), así también al utópico sólo le dejan ser una de estas dos cosas: o un realista político a la fuerza, que

simultáneamente cree en las kalendas griegas, o un receptor de palmaditas en el hombro derecho que afirma que la utopía no es de este mundo.

Muchos filósofos amigos míos han llegado últimamente a la conclusión de que el tiempo de las utopías pasó. No estoy de acuerdo. Y en las próximas entregas querría argumentarlo. De momento puedo adelantar esto: ese tiempo no pasó para los que aún tienen un mundo que ganar y una esperanza. El relación con esto, y en polémica con los dadores de palmaditas en el hombro derecho del otro, sugiero que hay al menos dos cosas que no se pueden dejar en manos de los de arriba si uno, estando a favor de los pobres, desheredados, oprimidos y excluidos de la tierra, mujeres y varones, quiere que sus actos concuerden con sus dichos y pretende hacer, por tanto, algo serio y práctico en favor de un mundo más justo, más igualitario y más habitable.

La primera de estas cosas que no hay que dejar en manos de los de arriba es la definición de las palabras. No sólo en el País de las Maravillas sino también aquí abajo la capacidad de nombrar, de poner nombre a las cosas, es esencial para conocer y para cambiar el mundo. La segunda cosa que no se puede dejar en manos de los de arriba es la ciencia. Renunciar a la ciencia para quedarse con la utopía puede ser moralmente sanísimo (sobre todo en la época del reconocimiento generalizado

Utopía (II)

El término utopía surge en la época moderna, con Thomas More, en una acepción que yo llamaría irónico-positiva, crítica de lo que hay, o sea, de lo que había en los comienzos de la modernidad, muy característica, por lo demás, del espíritu y del ambiente erasmista de la Europa culta de las primeras décadas del siglo XVI (de antes de que se impusiera la barbarie que criticó Luis Vives a propósito del asesinato legal de More en Inglaterra y de las persecuciones contra los iluministas en España).

Se puede decir que el moderno concepto de utopía ha nacido de la combinación de tres factores: 1º/ La crítica moral del capitalismo incipiente (esto es, la crítica de la mercantilización y privatización, en las enclosures, de lo que fue común, de las tierras comunales); 2º/ El propósito de dar nueva forma, una forma moderna alternativa, al comunitarismo municipalista tradicional, a la reivindicación de la propiedad comunal; 3º/ Una vaga atracción por la forma de vida existente en el nuevo mundo recién descubierto, donde se suponía que se mantiene la propiedad comunitaria y las buenas costumbres anteriores a la mercantilización y privatización de las tierras comunales y al que se atribuían hábitos que el autor de Utopía y, en general, los erasmistas querrían ver implantados también en las sociedades del viejo mundo (en Inglaterra, en los Países Bajos, en la Península Ibérica, en las ciudades de la Península itálica).

Hay, pues, ya en el nacimiento de la utopía moderna algunos rasgos que se han conservado a lo largo de los siglos y que se encuentran también en la teorización por Bloch del principio esperanza en los años sesenta de este siglo: recuerdo (más o menos añorante o melancólico) de la comunidad que hubo, crítica abierta a la injusticia y la desigualdad que hay en el presente, atracción por la novedad que apunta en lo recién descubierto o en lo recién inventado, precisamente en la medida en que este apuntar de lo nuevo enlaza con el (casi siempre idealizado, todo hay que decirlo) buen tiempo pasado.

Por grandes que sean las diferencias entre la utopía de More, la propuesta falansteriana de Fourier, el proyecto socialista de Marx y, por ejemplo, las "noticias de ninguna parte" de William Morris, para cubrir un arco de tiempo que nos lleva hasta finales del siglo XIX, en todos estos casos encontramos una misma idea de la dialéctica histórica según la cual la crítica de lo existente hace enlazar el recuerdo del buen tiempo pasado con la armonía, la justicia y la igualdad que se desea para el futuro. La idea marxiana de la superación (eso sí, con resto) de lo que hay incluye también la recuperación y elevación del comunitarismo primitivo que hubo a un plano superior. Muy probablemente esta dialéctica debe verse como la secularización, a través de Hegel, de una idea ya popular, generalmente compartida por la cultura greco-romana y la cultura cristiana.

El carácter irónico-crítico de la primera utopía moderna quedaba de relieve en la última página de la obra de Thomas More cuando, al terminar de hablar Rafael Hytlodeo, el narrador, al que le han parecido absurdas muchas de las costumbres y principios que rigen en Utopía, se lleva del bracete a cenar al antagonista "elogiando las instituciones de los utópicos" y dejando para mejor ocasión la reflexión en profundidad sobre el detalle de aquellos problemas. La distancia irónica del narrador es también, en parte, la distancia del hombre moderno ante las propias utopías:

"Mientras tanto, y aunque yo no pueda asentir a todo lo que expuso Rafael Hytlodeo, aunque él sea hombre de una extraordinaria erudición, y gran conocedor de la naturaleza humana, confesaré con sinceridad que en la república de Utopía hay muchas cosas que deseo, más que confío, ver en nuestras ciudades".

La distancia irónica respecto de la utopía no es sólo conciencia de la dificultad de su realización en ese topos concreto que es nuestra sociedad sino también, probablemente, la sospecha racional de que a veces lo mejor es enemigo de lo bueno. A diferencia de los otros, este rasgo de la primera utopía renacentista, la ironía distanciada respecto de sí misma, aquel "vamos a tomar algo mientras tanto que ya seguiremos discutiendo la cosa en profundidad mañana", se fue perdiendo con el tiempo para ser sustituido, salvo en casos muy excepcionales, por el espíritu de la tragedia, por el pesimismo trágico. Conociendo la historia europea que se extiende desde la muerte de More a través de las guerras de religión, de las guerras entre clases y de las guerras coloniales, es comprensible que esto haya sido así.

Tal vez lo más interesante de esta primera utopía moderna es que habiendo nacido a partir de las vagas noticias que More y Erasmo tenían de América a través de los relatos de Vespucci sólo tardaría unas pocas décadas en convertirse, con Vasco de Quiroga, en un proyecto social realizable precisamente en México.

Creo que ya esto es muy significativo de la naturaleza y del destino de las utopías modernas: un autor inventa un no-lugar donde se vive como nos gustaría que se viviese en nuestras sociedades, y lo hace partiendo de una combinación entre invención y tratamiento ad hoc de vaporosas noticias sobre un mundo aún casi desconocido; para ello sitúa la acción en un no-lugar del que sugiere que es en realidad algún lugar de América y logra calar en la sensibilidad de los contemporáneos europeos. Tanto que un par de décadas después un partidario español de la utopía de Moro puede proponerse realizarla

tal cual en un lugar real, Michoacán, que, en cierto modo, podría corresponder al no-lugar imaginado por More, pero ya con un conocimiento detallado de lo que son los hábitos y costumbres de aquellas gentes. La paradoja, notable, es que el cuento moral de More, que había sido escrito para nosotros, los europeos, imaginando lo bien que podría irnos si viviéramos como los supuestos amerindios acaba aplicándose a los americanos, no imaginarios sino reales, en nombre de los ideales de un europeo que quiere ayudar a los indios con la utopía de More.

El destino de las grandes ideas utópicas (y en general alternativas) de la humanidad, al menos en el marco de nuestra cultura, parece ser casi siempre éste: hacerse templo, institución, realidad político-social en el otro lugar, en un lugar frente al cual, o en relación polémica con el cual, fueron pensadas. Ya en la antigüedad pasó algo así con la utopía de Moisés y con la utopía de Jesús de Nazaret: para cuajar tuvieron que atravesar el desierto o migrar al centro del Imperio. Esto es lo que la utopía comparte con la profecía. Y está por estudiar por qué también de las utopías modernas, como de los profetas, puede decirse con verdad que no triunfan en su tierra de nacimiento. Seguramente el estudio detallado de la emigración triunfal de las utopías y de las grandes ideas alternativas en la historia moderna sería una buena herramienta metodológica para hacernos ahora una composición de lugar sobre las utopías en este final de siglo. Pues si la utopía de Moro transmigró a Michoacán mientras el propio Moro pagaba con su vida la audacia de su espíritu crítico, la utopía ilustrada, que nació fijándose en el parlamentarismo inglés, transmigró a la Francia revolucionaria y la utopía liberal-cartista, que nació en el hogar clásico del capitalismo, transmigró a la Alemania prusiana de Bismarck donde se establece por primera vez algo así como cierta seguridad social, mientras que la utopía socialista revolucionaria, que nació para Inglaterra, Alemania y Francia, transmigró a la atrasada Rusia para pasar desde ella a Asia, a América Latina, a Africa donde apenas había todavía obreros industriales.

Utopía (III)

Después de la revolución francesa algunos de los críticos del sistema industrial imaginaron mundos y sociedades alternativos muy estimulantes. La imaginación utópica se hizo entonces declaradamente socialista. Y de todos los utopistas de esa época el más imaginativo y fantasioso fue Charles Fourier.

Fourier se imaginaba un mundo en el que no sólo las relaciones sociales serían mejores, sino en el que, además, las relaciones entre varones y mujeres habrían de ser igualitarias; el entorno natural, reinventado a la medida del ser humano; y el ser humano mismo, anatómicamente transformado. En ese mundo, el Polo Norte tendría una corona, algo así como un segundo sol, que procuraría al Norte el calor del Mediterráneo. Aquella corona perfumaría, calentaría e iluminaría, y desde ella se desprendería un fluido que iba a desalar el mar y a transformarlo en limonada. Fourier mantenía que el eje de la Tierra está mal situado y que había que desplazarlo para que en los mares aumentaran hasta límites impensables los arenques, las merluzas y las ostras, al tiempo que se lograba la desaparición de los monstruos marinos que históricamente han atormentado a los pescadores. En lugar de estos monstruos el desplazamiento del eje de la Tierra generaría un anti-tiburón y una anti-ballena, seres amables y paradisiacos que habrían de remolcar a los barcos en los días de calma chicha.

Y, ya en tierra firme, Fourier imaginaba la aparición de un portador elástico y polifacético, una especie de anti-león, a cuya grupa un jinete humano que saliera por la mañana de Calais, podría tomar su desayuno en París, pasar el mediodía en Lyon y la noche en Marsella. Y aún más: en ese mundo del futuro, sin clases y con comunidad de bienes, se habría producido una interesante mutación antropológica, gracias a la cual el ser humano desarrollaría un nuevo órgano (al final de un nuevo rabo sensible) con el que podría captar los fluidos etéricos y entrar en relación con los habitantes de otras estrellas mientras los planetas se emparejaban.

Como Fourier, además de tener una imaginación desbocada, era un utopista práctico y con sentido del humor, solía terminar sus invenciones con una consideración muy razonable: hay que convencer a las gentes de que todo esto (sociedad igualitaria y armonía pasional del nuevo mundo) es para mañana, y no para pasado mañana, porque si se predica que tales cosas son para un futuro demasiado lejano, entonces quienes tienen que moverse para conseguirlo no se moverán.

Un espíritu trágico verá en esta fantasía futurista locura y nada más. Pero un socialista que a pesar de las derrotas haya conservado el sentido del humor amará siempre a Fourier: por su imaginación; por haber sido el primero que quiso un socialismo con igualdad de géneros; y por sus excelentes bromas sobre la falta de sensibilidad de los filósofos para estas cosas. Todo eso contribuyó a revalorizar en su época el término utopía. Sólo que Fourier dijo siempre que lo suyo era científico y que él combatía abiertamente contra los engaños y las majaderías de las "ciencias inciertas" (por supuesto, las de los otros).

Por ahí le cogieron sus críticos. Estos valoraron su crítica social y su imaginación creadora, pero negaron que su anticipación de la sociedad socialista valiera algo más que una ensoñación bienintencionada. Por un tiempo, mientras se iban formando en Europa y en América falansterios fourieristas, la utopía social se demedió, como el vizconde de Italo Calvino: su lado bueno pasó a ser la crítica social de lo existente; su lado malo, soñar en lo que no se puede soñar cuando todavía no hay condiciones para que el sueño se haga realidad.

El término "utopía" adquirió un significado predominantemente negativo después de las revoluciones de 1848. Es entonces cuando una parte de los defensores de la idea de construir una sociedad libre y de iguales deja de considerar esta tarea como un mero sueño de los de abajo, es decir, de los trabajadores asalariados, y la entiende ya como algo realmente realizable. A partir de ese momento también los amigos intelectuales de los de abajo cambiaron de registro al hablar de utopía.

Al ser llamados habitualmente "utópicos" o utopistas por los empresarios y por los amos del mundo, los representantes de los trabajadores asalariados y los intelectuales próximos a ellos reaccionaron de dos maneras, muy comprensibles ambas.

Unos reaccionaron contestando a la acusación de "utópicos" que "a mucha honra" y recuperando, por tanto, la significación positivo-combativa-resistencial del término "utopía". Es el caso, por ejemplo, de nuestro Fernando Garrido. Quienes adoptaban este punto de vista se sentían seguidores de Fourier, de

Cabet, de Owen, de gentes, en suma, que en la primera mitad del siglo XIX habían intentado poner en práctica el Ideal a través de falansterios, asociaciones industriales cooperativas o comunidades autónomas separadas.

Así pues, una parte de los de abajo, insatisfechos con las relaciones sociales existentes, han seguido identificando sin problemas la Utopía con el Ideal, con la idea de una sociedad libre, desalienada, sin explotadores ni explotados.

Pero otros prefirieron negar que, en su aspiración a la sociedad de iguales, ellos fueran utópicos en el sentido literal de la palabra. En esta negación había dos propósitos. En primer lugar, oponerse a la idea de que el capitalismo existente fuera el modelo de sociedad científicamente realizable porque realizado, afirmación que se seguía inmediatamente de la identificación de la sociedad socialista con la utopía. El segundo propósito era diferenciarse también de los anteriores partidarios históricos del socialismo como Fourier, Cabet y Owen, cuyos idearios hacia 1848 habían fracasado ya o de cuya eficacia podía dudarse seriamente. Este otro punto de vista, que fue el de Marx y Engels, apreciaba el valor histórico de la utopía, el pensamiento utópico de sus antecesores, pero creía llegado el momento de fundamentar científicamente el ideario mostrando de manera racional, y en la práctica, que la sociedad alternativa, la sociedad libre y de iguales, no sólo era realizable sino necesaria y hasta inevitable.

De ahí surgió la idea de hacer del socialismo una ciencia, de elevar el socialismo desde la utopía a la ciencia. Esto quería decir: hacer de la pasión de los de abajo una pasión razonada, apta para que tome cuerpo en otra sociedad, en una sociedad sin clases, sin explotación, sin alienación.

Quienes así pensaban mantuvieron la perspectiva de una sociedad socialista (o comunista o anárquica). Pero, a diferencia de sus antecesores, precisaron que la sociedad libre y de iguales no tenía que derivarse de ensoñaciones más o menos imaginativas sobre el futuro, sino del análisis científico de las contradicciones de la sociedad existente, es decir, de la sociedad capitalista. En comparación con las anticipaciones anteriores, el ideal no cambió sustancialmente; lo que cambió fue la forma de considerar la realización del ideal y, en función de esto, se perfiló mejor el tipo de sociedad a la que había que aspirar.

¿Cómo sería ésta?

Una sociedad en la que regirían: la asociación entre iguales, en lugar de la competición entre desiguales; el usufructo colectivo de los medios de producción; la distribución de los productos de acuerdo con las necesidades de las poblaciones objetivamente calculadas por la administración pública; la comunidad de bienes en su acepción moderna, esto es, la colectivización de los principales medios de producción; la educación politécnica de los jóvenes y la combinación del trabajo manual y del trabajo intelectual (para así fomentar, por una parte, la capacidad de asimilación rápida de los sistemas de producción y potenciar, por otra, el cultivo de la sensibilidad literaria y artística, o sea, la posibilidad de que los individuos emplearan sus facultades desarrollándose universalmente).

En esa sociedad se habría reducido drásticamente la jornada de trabajo, con lo que se suponía que quedaría parcialmente superado el tipo de alienación que es característico del trabajo asalariado. En esa sociedad habría desaparecido la propiedad privada de los medios de producción y, consiguientemente, el tipo de

competición entre los hombres y grupos sociales que es típico de la sociedad mercantil basada en la lógica del beneficio y del intercambio desigual. En esa sociedad se habrían acabado las crisis comerciales que periódicamente amenazaban (con sus hambrunas) a las gentes, y se habría terminado con esa plaga que es la especulación movida por los intermediarios y generadora del parasitismo social. En esa sociedad se habría simplificado drásticamente el aparato administrativo y judicial, se habrían disuelto los ejércitos permanentes y se habría abolido el estado (o por lo menos se habría puesto tal bozal al monstruo que éste se iría extinguiendo como las antiguas bestias antdiluvianas).

De acuerdo con los idearios socialistas de la segunda mitad del siglo XIX todo esto traería como consecuencia el fin de la división de la sociedad en clases, el fin de la división social fija del trabajo, la transformación drástica de la familia tradicional y la promoción de un cambio radical en las relaciones entre los sexos. En la ciudad libre, en la sociedad socialista racional y regulada, imperaría la igualdad sexual, y con ella acabaría la discriminación secular entre los géneros. Los seres humanos de esta sociedad iban a escribir, finalmente, en sus banderas: "A cada cual según sus necesidades; de cada cual según sus posibilidades". El eje de la Tierra seguiría siendo el mismo, pero el mundo iba a cambiar de base (social).

En aquel tiempo, a todo esto algunos no lo llamaron ya Utopía o Ideal. Lo llamaron Socialismo Científico. Tal vez porque sospechaban que la Ciencia entre los hombres mueve montañas, de la misma manera que Fourier había sospechado que una Utopía, por hermosa que fuera, si había de ser para el Día de San Jamás, no suscitaría las ilusiones necesarias entre sus contemporáneos.

En todo utopista de verdad hay un fantasioso con un fondo razonable. En todo socialista científico, un utopista tocado en el ala por esa otra gracia que es la fe en la ciencia.

Utopía (IV)

El estudio detallado de la historia de las ideas es como el cajón de las sorpresas. Estamos tan acostumbrados a que nos cuenten su historia los vencedores de la Historia que pocas muy veces nos damos cuenta de que de las historias de la historia la más interesante es aquella que un día se contó y luego se perdió para la mayoría, que son los perdedores de la Historia. Esto lo intuyó muy bien Walter Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia, redactadas --y no es casualidad-- en un momento malo para todos aquellos, socialistas y comunistas, que pensaban que desde el siglo XIX venían navegando a favor de la corriente.

La sugerencia principal de esta reconsideración benjaminiana de la historia es que no hay corriente. O, por mejor decir, que si alguna corriente hubiera, ésta es subterránea y sólo la descubriremos investigando sobre los cabos sueltos del ovillo, sobre las ideas y actuaciones que en el momento en que se propusieron no fueron suficientemente comprendidas.

La cosa viene a cuento también a propósito de utopía y socialismo. La historia, tan hermosa como aquella que une a Tomás Moro y Vasco de Quiroga, la ha contando uno de los historiadores más sensibles del siglo XX: Franco Venturi. Resulta que el primer autor que fue acusado a la vez de utópico y de socialista

no era, según la caracterizaciones habituales de los libros de texto que luego se escribieron, ni utópico ni socialista. Se llamaba Cesare Beccaria y escribió un libro, de gran repercusión en su época, titulado *De los delitos y las penas*. El libro se publicó en 1764. Por entonces, en pleno auge de lo que solemos llamar Ilustración, había ya en Europa algunas especulaciones notables en favor del ideario socialista y comunista. Como, por ejemplo, la de Morelly, quien, además de criticar "el horror y la locura de nuestro estado policíaco" y de pretender, alternativamente, una sociedad en la que los bienes estuvieran en común, aspiraba nada menos que a la abolición de la idea misma de bien y mal. Así empezaba a nacer la idea moderna social-comunista, predicando al mismo tiempo la abolición de la propiedad privada y la abolición de toda moral tradicional.

Pero Beccaria no era Morelly. Beccaria compartía con los ilustrados de su época, y sobre todo con los utilitaristas, la voluntad de crear una sociedad fundada en la razón y en el cálculo, haciendo a un lado oscurantismos y prejuicios heredados del pasado. Sólo que él se planteó un asunto sobre el que muy pocos habían reflexionado por entonces: el del derecho de la sociedad a castigar los delitos. Beccaria distinguió radicalmente entre pecado y delito, entre crimen y culpa. A diferencia de los primeros socialistas y comunistas modernos que querían dar voz a aquellos a quienes casi nunca se escucha, a los de abajo, entendiendo por tales, trabajadores y artesanos, pobres pero honrados, Beccaria tuvo la ocurrencia de dar voz a quien por definición no puede tener ya voz: el delincuente condenado. Y esa voz clama contra la injusticia de lo que los de arriba (y a veces también los trabajadores honrados) llaman justicia.

De la misma manera que Tomás Moro hizo suya la voz de Hytlodeo sobre el buen vivir de los habitantes de *Utopía* conservando la voz propia e incluso ironizando sobre los apreciables deseos de generalizar aquel buen vivir, así también Beccaria dejó hablar al delincuente, al condenado, para poner de manifiesto la relación que hay entre la injusta justicia realmente existente y la desigualdad social. No por identificación simpatética con el delincuente, sino por sensibilidad ante los sufrimientos del condenado y porque establecer esa relación permite captar el vínculo entre las abstracciones jurídicas y los crudos hechos económicos. Con esa sensibilidad y desde ese vínculo puede uno preguntarse sobre el derecho a castigar en una sociedad injusta y desigual.

Lo más apreciable y nuevo de la argumentación de Beccaria es que ponía en el centro del discurso algo sobre lo cual los primeros utopistas socialistas habían pasado como si del fuego se tratara: la violencia contra el reo, la tortura y la pena de muerte en el derecho penal. En un dibujo que Beccaria hizo para ilustrar la tercera edición de su obra imaginaba una justicia con los rasgos de Minerva en la que se funden ley y sabiduría. La Justicia-Minerva aleja de sí, con gesto de espanto, las cabezas cortadas que le tiende el verdugo, mientras vuelve, en cambio, sus ojos benévolos y sonrientes hacia los instrumentos del trabajo de los hombres de la época.

A diferencia de los utópicos ilustrados que se orientaban hacia el socialismo o el comunismo, Beccaria no propuso abolir de una vez por todas la diferencia entre bien y mal establecida por las morales tradicionales. Su idea de la sociedad de libres e iguales era, por así decirlo, autocontenida. Él no creía que el día de mañana la expresión de la libertad y la igualdad tuviera que pasar por la negación del derecho, de todo derecho. Beccaria era más modesto y también más realista: sólo proponía reformar el derecho a castigar los delitos, aboliendo

la pena de muerte y la tortura. Y argumentaba ambas cosas con razones de utilidad, basándose en el principio de "máxima felicidad dividida entre el mayor número". Su humanitarismo utilitarista le llevó a proponer sustituir la pena de muerte, vigente entonces en todos los estados, por trabajos forzados.

Por todo ello fue acusado de utópico y de socialista. Se da la circunstancia, interesantísima, de que este es justamente el contexto en que aparece por primera vez en una lengua europea moderna el término "socialista" (para acusar, para condenar; no para proponer). El principal acusador de Beccaria, el que le llama "socialista", fue un fraile veneciano llamado Ferdinando Facchinei, el cual, además de defender a la Inquisición y de justificar la tortura y la pena de muerte como expresiones cabales de la autoridad, contrargumentaba algo que los de arriba siempre han pensando (y que cuando han dejado de pensarlo siguen poniendo en práctica a la hora de la aplicación del derecho penal), a saber: que el delito cometido contra un general no puede ser castigado de la misma manera que el delito cometido contra un mozo de carga.

Ya esto último remite a una clave para entender por qué tampoco los ilustrados contemporáneos ni los socialistas que vinieron después de la revolución francesa apreciaron como se debía aquella "utopía socialista" de Beccaria. Porque la cuestión social pasó tan a primer plano, y se vivió con tanta intensidad, que la sensibilidad moral frente a la práctica de la tortura y la aplicación de la pena de muerte se consideró mero reformismo. O, en el mejor de los casos, como algo que llegaría por sí solo, como caído del cielo etéreo del socialismo, cuando hubiera sido abolida la propiedad privada y el derecho penal mismo. Mientras haya clases, mientras exista la opulencia miserable, mientras haya opresores y oprimidos, la abolición de la tortura y de la pena de muerte será --se dijo-- humanitarismo prematuro. O sea: mala utopía incluso para aquellos que postulaban igualmente la sociedad de libres e iguales. Pronto la guillotina se convertiría en Europa en el instrumento revolucionario por excelencia. Tanto que hasta la primera declaración de feminismo (Olimpia de Gouges) se hizo en base al hecho de que también las mujeres pasaban por la guillotina: "Si la mujer tiene derecho a subir al cadalso, también lo tiene a subir a la tribuna".

Así, Beccaria, el "utópico socialista" que no fue ni utópico ni socialista, quedó olvidado tanto por los socialistas utópicos como por los socialistas científicos. Y así se perdió, durante décadas, la posibilidad de un diálogo fructífero entre partidarios del socialismo y defensores de la abolición de la pena de muerte, un diálogo que tal vez habría ahorrado mucha sangre a la humanidad sufriente que, al decir de los socialistas, tenía que juntarse con la humanidad pensante.

En 1853, en un texto también olvidado, Carlos Marx escribió un pequeño homenaje a Beccaria: "Para defender la pena de muerte se suele presentar ésta como un medio de corrección e intimidación. Pero la historia y la estadística prueban plenamente que desde Caín el mundo jamás se ha corregido o intimidado por el castigo. ¡Miserable sociedad ésta que no ha encontrado otro medio de defenderse que el verdugo y que proclama su propia brutalidad como una ley eterna!".

Puestos a prolongar las viejas utopías y los cabos sueltos de la historia, he ahí un buen paso para aproximar la sensibilidad social del socialismo y del comunismo del siglo XXI a lo que nos viene enseñando, con otra sensibilidad y desde hace décadas, Amnistía Internacional. Se me ocurre que una forma de

contribuir a esa aproximación es reflexionar acerca de las concomitancias del dibujo de Cesare Beccaria sobre Justicia-Minerva y del cuadro de Paul Klee, "Angelus Novus", del que Walter Benjamin arrancó para su reconsideración del concepto de historia. Pues hay algo más que proximidad entre aquella Justicia-Minerva que mira con horror las cabezas cortadas que el verdugo le ofrece y el benjaminiano ángel de la historia que ve una catástrofe única, que amontona a sus pies ruina sobre ruina y que reflexiona sobre ese huracán que supuestamente sopla desde el paraíso al que nosotros llamamos progreso.

Quiénes somos "nosotros" ahora no está muy claro. Lo que está claro es que todavía en estos tiempos una parte sustancial de la humanidad que se dice civilizada sigue, como dijo el otro, proclamando su propia brutalidad como ley eterna.

Utopía (V)

A finales del siglo XIX utopía era ya una palabra deshonrada. Una de esas palabras que casi nadie quiere y con las que nadie se lleva bien. Los de arriba seguían llamando utópico, en el sentido de ilusorio, todo proyecto de emancipación de los de abajo. Utopías eran, en la lengua de los mandamases, todos los proyectos de sociedad nueva que brotaron al calor de la Primera Internacional. A ellos, a los que habían sido educados para mandar en la fábrica y en el estado, lo mismo les daba el matiz de estos proyectos. Llamaron utópico al proyecto socialista federal de los proudhonianos. Consideraron utópicas las diez medidas en que Marx y Engels resumían su proyecto de sociedad democrática en transición al socialismo. Y utopías eran, para ellos, lo mismo la dictadura del proletariado o la autogestión de los trabajadores que la sociedad sin estado. Hubo un momento, mientras crecía la Primera Internacional, en que hasta la legalidad democrática salida del sufragio restringido les pareció a los de arriba una utopía.

Por ahí, pues, nada nuevo bajo el sol.

Lo nuevo es que por entonces tampoco los que estaban con la humanidad sufriende querían tener nada que ver con la utopía. Engels hizo mucho para que esta visión cuajara entre los proletarios europeos. Dedicó hermosos piropos a las utopías del pasado (desde Moro a Fourier), dejó dicho que los tiempos en que había que limitarse a soñar despiertos habían quedado muy atrás en la Historia y anunció a los trabajadores más conscientes la buena nueva de que la ciencia venía en su ayuda para hacer realidad, y pronto, el proyecto de la emancipación. La ecuación de la nueva era pasó a ser: ciencia y proletariado. O sea: conocimiento preciso del mundo en que se vive y consciencia de los intereses de la clase social a la que se pertenece. Eso es lo que crea las condiciones de posibilidad de la revolución. Y la revolución no es una utopía, sino una necesidad derivada del análisis científico y de la voluntad de emancipación de los trabajadores. Con variantes sobre la forma de entender la ciencia, de organizarse y de hacer la revolución, ésta ha sido la convicción de fondo de todos los que quisieron cambiar el mundo de base entre 1874 y 1917. Esto no quiere decir que no se siguieran escribiendo utopías en la acepción renacentista y humanista de la palabra. Se escribieron. Pero no bajo ese nombre. Una de las más hermosas de las que se escribieron por entonces, *News from Nowhere* [1891], del pintor, decorador, poeta, tipógrafo, editor, novelista y ensayista William Morris, juega desde su primera página con lo que ocurriría al día siguiente de la revolución. Solo que en seguida desprecia la forma de una discusión analítica entre camaradas sobre semejante asunto y prefiere la forma

narrativa y dialógica del individuo que cuenta lo que ha pensado-soñado en estado de duermevela y en conversación con los hombres del futuro.

El principio de Noticias de ninguna parte enlaza bien con el final de la Utopía de Tomás Moro. Allí el humanista del siglo XVI invitaba a sus lectores a seguir pensando acerca de lo que podría ser una sociedad sin propiedad privada en la vieja Inglaterra y proponía, irónicamente, irse del braceté a tomar unas copas con el utópico Hytlodeo para dar unas cuantas vueltas más sobre la cosa. Ahora, a finales del siglo XIX, el socialista William Morris está de vuelta del paseo. Sabe que se ha hablado mucho, con copas y sin copas, en los bares y en las asambleas, de lo que será la sociedad sin clases al día siguiente de la revolución. Sabe también que las opiniones al respecto están divididas en "corrientes" y que uno de los vicios de esa división es que nadie escucha a los demás: "Estaban reunidas allí hasta seis personas, lo que equivale a decir que tenían representación seis fracciones de la Liga, cuatro de ellas con opiniones anarquistas avanzadas, aunque diversas".

Así que William Morris empieza su utopía con una ironía tan bondadosa como aquella con la que acababa More: aunque no hablan todos al mismo tiempo, como suele hacer la gente de la buena sociedad cuando trata de sus intereses, los camaradas no se escuchan porque cada individuo es ya una fracción. En situaciones así, "mejor soñar, mientras tanto", que decía Hölderlin, el poeta que Marx no llegó a leer. Y eso es justamente lo que hará la fracción de a uno que es el protagonista de las Noticias de ninguna parte: levantarse, huir de los humos materiales y espirituales y soñar en duermevela lo que podría ser la ciudad de Londres y sus alrededores no mucho después del año 2002.

Noticias de ninguna parte es ante todo un canto al trabajo agradable en la sociedad socialista del futuro. No mucho después del año 2002 el trabajo se ha hecho divertido. El trabajo ha cambiado de sentido. Las gentes faenan juntas y se forman en laboratorios reunidos en los que se cultivan las artesanías. Hombres y mujeres trabajan al aire libre y complementan el estudio con la práctica de los oficios manuales y el cultivo de los talentos artísticos. Ya no se produce por producir. Ya no se produce lo superfluo, sino las cosas necesarias y precisas para las gentes. La humanidad se ha librado de ese monstruo voraz que fue la "producción barata" engendrada por el mercado universal. Se usan máquinas muy perfeccionadas que sustituyen el trabajo enojoso y los trabajos más desagradables y penosos se abandonan por consenso renunciando a los objetos que con ellos podrían producirse. El trabajo se ha hecho tan agradable que todo el mundo lo busca y el único temor que existe en la sociedad es que un día, por abundancia de riqueza, llegue a faltar el trabajo.

Poco después del 2002 se vive en la sociedad de la abundancia. La pobreza ha desaparecido, de modo que ni siquiera se necesitan los antiguos falansterios fourieristas porque éstos eran sólo refugio contra la indigencia. Los edificios en que viven las gentes se distinguen por su variedad en función de las costumbres. Cada cual tiene su casa pero ninguna puerta está cerrada a las personas de buen carácter que se avienen a vivir con los demás como compañeros. Se ha solucionado el viejo problema de la vivienda. En algunos casos actuando drásticamente. Por ejemplo, la parte oriental de Londres, donde los habitáculos eran más bien lugares de tortura para hombres y mujeres, ha sido derruida. Allí el día primero de mayo celebran una fiesta de nuevo cuño para conmemorar la destrucción de la miseria. Mientras se construían casas mejores, los pobres y desempleados ocuparon los edificios de la City e hicieron

de ellas sus habitaciones. Se acabó la centralización urbanística y se acabó la especulación con el suelo porque se renunció a la pretensión de ser el gran mercado del mundo. La vieja Manchester de los suburbios, de la que hablaba Engels, ya no existe y la capital ha dejado de ser "aquel desierto de cal y ladrillo que se llamaba Londres". En cambio, en las ciudades pequeñas se ha demolido poco y se ha edificado mucho: sus arrabales han ido a confundirse con la campiña. Y Oxford, sede un día del saber, ha vuelto a sus mejores tradiciones, porque el arte y la ciencia han sucedido a la cultura comercial del pasado.

No mucho después del año 2002 las mujeres son iguales a los hombres. Van vestidas como mujeres, combinando el traje clásico y el del siglo XIV, y no tapizadas cual butacas. Los niños son tratados bondadosamente, viven en contacto con la naturaleza, conocen los oficios elementales, hablan varias lenguas y se relacionan continuamente con sus vecinos de ultramar, realizan estudios encaminados al perfeccionamiento de los productos mecánicos y a la investigación de las relaciones de causa a efecto. Pero ya no van a la escuela porque no hay sistema escolar. La cultura no es un privilegio: se encuentra al alcance de cuantos quieren buscarla.

No mucho después del 2002 la edad media de las personas está por encima de los setenta años y algunas llegan a cumplir los ciento cincuenta. Se han suprimido los tribunales que se ocupaban de los divorcios porque las demandas siempre se planteaban por cuestiones relacionadas con la propiedad y en la nueva sociedad no hay discusiones sobre la propiedades. Los sentimientos han cambiado. Ahora la gente tiende a creer que lo bueno es no quejarse y ha llegado a considerar un delito exagerar el sentimentalismo porque eso aumenta la sensación de dolor de los seres humanos. Éstos han dejado de ser mercantilistas en los asuntos del amor y está mal visto hacerse pasar por locos. Ya no hay convenciones a partir de las cuales juzgar y martirizar a las gentes. Se ha dado la importancia que merece a la educación de los sentimientos y esta educación no queda limitada, como antaño, a las gentes particularmente refinadas. Con eso se han acabado incluso las viejas discusiones sobre el movimiento en favor de la emancipación de la mujer. Las mujeres hacen lo que mejor les parece y, ¡ay!, los varones ni siquiera tienen celos porque no se ofenden ya de la libertad de las mujeres. El cuidado de los otros ha dejado de ser una ocupación secundaria y la preparación de los alimentos cotidianos se ha convertido en un asunto de emulación entre hombres y mujeres. Hasta las cargas artificiales derivadas de la maternidad han desaparecido.

El viejo palacio del Parlamento londinense ha cambiado de función. Algunos extremistas, conscientes de que en el pasado aquel palacio había sido un foco de corrupción, quisieron derruirlo. Pero se impuso la razón atemperada: la mayoría prefirió conservarlo como almacén de abonos, entre otras cosas por la comodidad que suponía el que el edificio estuviera ubicado a la orilla del río. Al fin y al cabo los hombres de después del 2002 saben que la mierda no es la peor especie de corrupción porque de ella puede nacer la fertilidad. Pero eso sí: el Parlamento ya no es la sede de la representación porque el pueblo entero es el Parlamento. Se han suprimido las antiguas leyes de propiedad y, gracias a eso, ya no hay gobierno en el sentido que en otros tiempos se daba a esta palabra. Tampoco hay ley penal en la acepción tradicional porque ya no se producen los actos de violencia derivados del supuesto derecho de propiedad de los varones sobre las mujeres y los niños. La tiranía de la familia ha sido sustituida por la recíproca simpatía y el mutuo afecto.

Después del 2002 ya no hay política en la acepción decimonónica de la palabra. La política no es cuestión simplemente porque no hace falta. Tampoco hay ya disputas entre naciones porque éstas han concluido al superarse la desigualdad entre los hombres. Habrá quien piense que eso lleva a la monotonía y al uniformismo. Pero no: la variedad de los pueblos es ahora mucho mayor que la que hubo en otros tiempos, justamente porque se respeta la diversidad de lenguas y culturas. Lo que ha dejado de existir son las diferencias de opinión cristalizadas en partidos políticos permanentes y siempre hostiles entre ellos. Ahora las divergencias vienen sólo de las distintas formas de ver la cosa pública y estas diferencias no dividen a los hombres de modo permanente. En la nueva sociedad de hombres libres e iguales las mayorías son lo que aparentan; la mayoría aparente es la verdadera mayoría y las cuestiones disputadas se resuelven en asambleas que se celebran en el municipio, en el barrio, en la parroquia, en el distrito. Cuando hay discusión se da tiempo a los que debaten para pensar los argumentos de la otra parte y, éstos, los argumentos, se publicitan y se imprimen para que todo el pueblo tenga conocimiento exacto de lo que se está tratando. La cosa se asemeja mucho a lo que algunos llaman democracia participativa, pero los hombres de después del 2002 lo llaman comunismo

Poco después del 2002 sigue habiendo violencia, claro está, porque somos parte de la especie de Caín. Y a veces hay todavía homicidios. Pero son, violencia y homicidios, cosas derivadas de la ira. Ha quedado atrás la idea de que la sociedad tiene la obligación de vengar al muerto agravando así la situación del violento y del homicida supervivientes. Después del 2002 se vive entre amigos y no hay necesidad de vigilar y castigar. La violencia reincente no existe ya porque, en una sociedad donde no hay ningún castigo que evitar ni ninguna ley que vencer, el remordimiento es algo que sigue naturalmente a la transgresión. Por todo eso han quedado abolidas la pena de muerte y las torturas. Las cárceles han sido suprimidas. En una sociedad de iguales nadie querría ser carcelero ni verdugo. Los seres humanos han pasado a considerar lo que un día se llamó delito como una especie de espasmo nervioso. Y consideran que con eso nada tiene que ver el código penal. Así que sólo hay reglas para regular y controlar mercados. Y estas reglas varían, además, según las necesidades y son dadas para el uso general. Pero ya no se llaman leyes porque la sociedad no tomó providencia alguna para imponerlas. Las reglas se han hecho consuetudinarias.

Mirando retrospectivamente, desde no mucho después del 2002, William Morris dejó escrita una página antológica sobre los orígenes de la mundialización capitalista, eso que ahora se llama globalización:

"Cuando el mercado universal civilizado quería un país que hasta entonces había escapado de sus garras pronto encontraba un pretexto, por menor que fuese, para lanzarse sobre él. Por ejemplo, la abolición de una esclavitud diferente de la esclavitud comercial. O, por ejemplo, la introducción de una religión en la que no creían ni sus mismos patrocinadores. O por ejemplo, la liberación de algún malvado o de algún loco homicida al que sus propias tropelías le habían ocasionado problemas entre los indígenas del país llamado bárbaro. Todo en suma era bueno para lograr el objetivo de captar mercados. Y una vez encontrado el pretexto, se buscaba un aventurero bien osado, y a ser posible ignorante, sin sentimientos y sin principios, cosa fácil de encontrar en los tiempos aquellos de la competencia; luego se le compraba y se le enviaba a fundar un mercado. Y así se rompían las tradiciones del país ahora subyugado y se destruía la felicidad y el bienestar de sus habitantes, a los cuales se les

obligaba a recibir productos que hasta entonces no habían necesitado, apoderándose, a cambio, de sus productos naturales. De este modo los dueños del mercado universal creaban en aquel pueblo nuevas necesidades, para pagar las cuales aquellos desventurados habían de someterse a la nueva esclavitud de un duro trabajo, pues ese era el único modo de poder adquirir los inútiles objetos de la civilización".

Claro es que para pasar desde el mundo-mercado, desde el vigilar y castigar y desde el producir por producir en la desigualdad hasta aquella sociedad comunista de libres e iguales, los hombres y mujeres de no mucho después del 2002 tuvieron que hacer algo. A ese algo lo llamaron revolución. William Morris, que no era ruso, ni asiático, ni africano, ni latinoamericano, sino pintor, decorador, poeta, tipógrafo, editor, novelista y ensayista en la civilizada Inglaterra, imaginó aquello de la revolución como una especie de acción combinada entre huelga general obrera, la acción de masas en la Plaza de Trafalgar y la guerra civil. Y describió esta revolución con pelos y señales. Ahí se ve el cambio de los tiempos: mientras que a principios de siglo Fourier se demoraba en el detalle de lo que habría de ser el nuevo mundo al acabar el siglo William Morris reserva el detalle para describir el cómo llegar a él. Desde entonces, y por mucho tiempo, ni siquiera el pensamiento utópico que nace entre la ensoñación y la duermevela ha podido dejar de enfrentarse con su otra cara: el serio, difícil, tremendo pero insoslayable asunto de las revoluciones.

Hay quien dirá que en el detalle siempre pifian las utopías y que aquí se equivocó el gran William Morris. Pues en el año 2002 Londres no sabe nada de revoluciones; ha olvidado hasta la palabra. Y, sin embargo, también en esto habría que precisar. Lo que todavía impresiona cuando se lee *News from Nowhere* no son las fechas en que se sitúa la buena nueva sino precisamente el que el detalle acerca de cómo se iba a producir el cambio, o sea, sobre la revolución, se asemeje tanto a lo que de verdad ocurrió en 1917. Lejos de la Plaza de Trafalgar, desde luego.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:

<http://www.archivo-chile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.) Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

© CEME web productions 2005

