

Tras la utopía

José M. Panea Márquez

¿Qué puede aportar la filosofía en la nueva encrucijada por la que atraviesa Europa? No cabe duda de que responder a esta cuestión, o elevar nuevos interrogantes sobre la misma, para debatirla intensa y extensamente, es el objetivo primordial de este encuentro filosófico.

Filosofía, encrucijada, Europa... ¿No tiene este modo de hablar algo de utópico? Y, sin embargo, hablar hoy de utopía parece ser una tarea vana y sospechosa, a la vez que irrenunciable. Por una parte, falta capacidad para imaginar mundos posibles realizables en la práctica; por otra, nos resistimos a creer que asistimos al final de la historia, como si el tiempo, y los nuevos retoños que trae a su paso, pudieran petrificarse o convertirse, tras una mirada sólo al pasado, en una estéril estatua de sal.

Cuando Kant encaró la Historia obtuvo una interesante conclusión: aprendiendo de nuestros errores, de nuestro pasado, debemos mirar hacia adelante, tener fe en el hombre, en su capacidad para esforzarse por un mundo mejor, al que siempre estaremos acercándonos asintóticamente¹. Habrá, pues, que trabajar por él, con re-

¹ Nos hemos ocupado de ello en nuestro trabajo: «Juicio reflexionante e historia futura: su dimensión ético-utópica en la filosofía de Kant», en *Fragmentos de Filosofía*, n.º2, Sevilla 1992, 131-139.

alismo, pero con entusiasmo. Al decir «realismo» alguien habrá baruntado una callada contradicción. ¿No hablamos de utopía? ¿Cómo, entonces, se nos pide ser realistas? Pero la contradicción es sólo aparente, porque sólo desde la realidad con la que contamos, y no fantaseando mundos imposibles, cabe ir dibujando esa utopía que, como la enigmática *Gioconda* de Leonardo, habremos de llevar a todas partes, sin darla por concluida jamás. Porque la utopía no puede ser algo imposible, no puede ser una quimera; antes al contrario, tiene que, partiendo de la realidad con la que contamos, ir más allá y ser una ambiciosa respuesta a las nuevas exigencias de un mundo en cambio; en suma, no tiene por qué ser *la ciudad ideal* o *el mundo feliz* que una cabeza bien dotada diseñara para siempre, pues la utopía es, más bien, ese infinito *anhelo* de un «poder ser de otro modo», la protesta contra el triunfo de «lo siempre igual»¹. Por eso, cuando decimos que hoy parece que nos hemos quedado sin utopía no me estoy refiriendo al hundimiento de un sistema político totalitario de todos bien conocido. Al decir, en este momento, que hoy la palabra utopía ha caído no sólo en desuso, sino, lo que es peor, en descrédito, me estoy refiriendo a algo mucho más preocupante: me refiero a nuestra parálisis espiritual, a nuestra tosca imaginación, y, sobre todo, a *la progresiva pérdida de capacidad para desear*, para anhelar más allá de los estrechos límites de nuestra privacidad, de nuestro personal proyecto de vida.

Como hace algún tiempo mostrara la Escuela de Frankfurt, los medios de comunicación de masas, en su gran parte al servicio de la cultura del capitalismo tardío, orientada a la propia autoconservación sistémica, despliegan toda su energía para canalizar el deseo, para entontecerlo o dirigirlo hacia la satisfacción del consumo de aquellos bienes de cuya propaganda, a fin de cuentas, depende su subsistencia. Y sin embargo, ¿cómo hablar de satisfacción cuando, no muy lejos de nosotros, siguen brotando con fuerza la injusticia y la miseria? Nos están arrebatando la utopía, o la estamos ahogando entre todos un poco: son demasiadas cosas las que le hemos puesto encima y puede morir por asfixia. Pero estamos a tiempo. Es preciso recuperar su *pathos*: el anhelo, la aspiración a un mundo más humano. Utopías concretas podrán ser hoy obsoletas, caducas, pero el deseo de un mundo más humano, más justo, no puede morir, so pena de que perezcamos con él. Y quizás algo de esto nos esté ya

1 Cf. TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, GS, VI, 66.

ocurriendo, pues ¿cómo no ver en nuestra rígida y fría máscara, en esa nuestra *indiferencia*¹ ante los problemas de «los otros», la prefiguración y anticipación de una muerte, en cierto modo, anunciada? Esta es, a mi juicio, la verdadera encrucijada, haciendo honor a la palabra que mejor expresa el motivo de este simposio; estamos en un momento importante de nuestra historia porque no sólo hacemos historia, sino que nos hacemos con ella; estamos en una encrucijada, sin duda, pero no sólo política y económica, sino en otra mucho más profunda: en una encrucijada existencial, humana. Es nuestro modo de sentir, y, con él, nuestro modo de pensar, lo que está en juego. Hemos entretrejado unas formas de vida, centradas en la privacidad, en el yo, en la autocomplacencia, en el mero «ser espectadores de», en el consumo como forma de vida. Y, mientras tanto, es nuestro modo de sentir, como decíamos, y con él, nuestro modo de pensar, lo que está en juego, que es tanto como decir que es nuestra vida lo que nos estamos jugando en esta encrucijada; una vida que, ante todo, y por encima de todo, quiere ser, plenamente, nuestra propia vida, pues no en otra cosa radica el significado profundo de la libertad y de la autonomía². En un mundo en el que todo es *light*, en el que el pensamiento débil abraza a una voluntad debilitada, enfermi-za y flácida, es preciso recuperar la pasión, la voluntad de vivir una vida que quiera reconocerse como propia³.

Anhelar, desear, querer, son palabras con las que se teje toda utopía. ¿Cómo renunciar a ellas sin dejar de ser hombres? Pero la historia también nos advierte de los peligros que arrastra la aventura del querer cuando éste no adopta las formas de la tolerancia y del respeto. Por una parte, habrá que reconocer los límites de nuestro conocimiento, nuestra incapacidad para poder hablar de grandes verdades, la no legitimidad del que quiere imponer su forma de vida como *la vida buena*; por otra, presenciar el hundimiento del Absoluto no significa aceptar el «todo vale», dejar que las cosas sigan su curso. En efecto, que no haya, o no podamos encontrar una Verdad última, un Fundamento último de la realidad, no significa que este-

1 Esta frialdad burguesa sin la cual, en palabras de Adorno, Auschwitz no hubiera ocurrido. Cf. *ibid.*, 355.

2 Cf. en este sentido, P. BADILLO O'FARRELL, *¿Qué libertad? En torno al concepto de libertad en la actual filosofía política británica*, Tecnos, Madrid 1991, 31-47.

3 Cf. J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, F.C.E., Madrid 1990, 662, en donde se nos describe al *pensiero débole* como un *pensiero flaccido*.

mos arrojados al abismo de lo indeterminado, al huracán de la indiferencia; que encontremos dificultades para definir el Bien o la Justicia, que lleguemos a aceptar que todo el mundo del valor es creación del propio hombre, no significa que no sepamos que hay dolor, sufrimiento, injusticia. Y este es otro rasgo de nuestra actual encrucijada: carecemos de grandes verdades, o, tal vez, carecemos de la capacidad o de la legitimidad para erigirlas como banderas universales, pero la realidad del mundo está ahí, esperando una respuesta. Es el desafío a nuestra *responsabilidad*. ¿Responsabilidad? Alguien podrá decir que todo esto no son más que palabras mientras no se resuelva el verdadero caballo de batalla, a saber, *el* del criterio de valor cuando hemos perdido todo Fundamento. Pero a poco que reflexionemos sobre dicha objeción, advertiremos que hay aquí un vicio oculto que deja traslucir, con poco disimulo, un afán —ancestral y moderno a un tiempo— de dominio. ¿Por qué ha de haber un criterio, un fundamento, un cielo y un infierno? Existen muchos criterios posibles, múltiples fundamentos. Desde el momento en que no hay uno que sobresalga sobre los demás, uno que desde su posición superior justifique o condene a los demás, desde ese momento habrá que decir que todos están al mismo nivel,¹ pero nada más. ¿Dónde está, pues, el problema? No está, desde luego, en la indecible cuestión del criterio, del baremo o regla mágica de conducta. No existen recetas, sólo *opciones*. El verdadero problema, la espinosa encrucijada, no es un mero rompecabezas con el que divertirnos mientras pensamos. El problema decisivo y crucial, en cuya encrucijada siempre nos encontraremos, es el de la *decisión*; es una cuestión fundamentalmente práctica, y tiene que ver, en principio, con la voluntad y, en segundo lugar, con la razón. La indiferencia, el todo vale, el da lo mismo A que B, resulta en la práctica radicalmente falso: no da igual que un pueblo sea azotado por la guerra a que viva en paz. Quizá carezcamos del Argumento y del Criterio que Fundamente teóricamente nuestra visión del problema, que justifique que la Paz es mejor que la Guerra, que pruebe que la Justicia es preferible a la Injusticia. Y por el hecho de no encontrar Razones últimas no significa que tengamos que tirarlo todo por la borda, guardar silencio y cruzarnos de brazos. No. Esa es nuestra encrucijada, ese es nuestro reto permanente, porque la voluntad también tiene aquí su voz. *Decidir* entre un mundo en Paz o en Guerra, con Hambre, Suciedad, In-

1 Cf. L. WITTGENSTEIN, *Conferencia sobre ética*, Paidós, 2ª ed., Barcelona 1990.

justicia, o sin ellas, ése es el problema, el verdadero fondo del asunto: no el del criterio del valor (inconmensurable), sino el de la elección del valor, vinculado a unas formas concretas de vida y a unas consecuencias. Este *consecuencialismo del valor* no hay que perderlo de vista, porque no da igual, en cuanto a consecuencias se refiere, optar por la Paz, que por la Guerra; por la Igualdad de todos los hombres, que por la Discriminación; por la Violencia, que por la No Violencia. Las consecuencias, salta a la vista para el que no quiera estar completamente ciego, son bien distintas. Por ello, en la encrucijada en que nos encontramos, el problema que debiéramos preguntarnos no es el de cuál será el mejor de los mundos posibles, cuestión ésta que irá rodando de un lugar a otro hasta pararse en la indecidibilidad de la cuestión misma, con el consiguiente abandono del mundo real a su propia suerte; el problema que debiera preocuparnos para hacer reflexivamente la Historia, y no ser víctimas de un ciego proceso, sería éste: ¿qué mundo queremos? ¿por qué formas de vida, considerando las consecuencias que arrastran consigo, queremos optar?

Por todo ello, nuestra encrucijada actual es una encrucijada de decisión y valor¹, de compromiso y responsabilidad. Por qué es más racional una forma de vida que otra? ¿Por qué debemos ser Justos y no más bien Injustos? ¿Por qué decimos que es irracional el que realiza un genocidio? También él parece tener sus «razones», que no compartimos. Pero tengamos el valor de ser sinceros y desmitifiquemos a la Razón: hay argumentos para todo, y el que unos sean mejores que otros no depende de la cualidad ética de los mismos, pues carecemos de un referente moral último que arbitre como juez, sino que aquella bondad estriba en la habilidad de quienes los construyen, una diferencia, en suma, reparable, una diferencia aparente, de brillantez, insustancial. Pero, a fin de cuentas, siempre hay un indecible de fondo². Nos hemos quedado sin Canon último, pero tengamos el valor de asumir este elemento trágico de toda opción moral, de toda decisión moral³, en cuyo fondo se encierra esa palabra terriblemente bella que es la libertad.

Este fondo trágico de la decisión moral lo encontramos prefigu-

1 Por decirlo en el tono que lo hace Kant en *Beantwortung der frage: was ist Aufklärung?* Ak., VIII.

2 Para una interesante discusión de este tema, cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987.

3 Cf. V. CAMPS, *La imaginación ética*, Ariel, Barcelona 1991, XV

rado en Kant, y en concreto en el tercer capítulo de la *Fundamentación*, donde asistimos a uno de los actos más valientes de honestidad intelectual: después de reconocer que la voluntad sólo puede estar informada por la pura razón, desligada de toda inclinación y de todo interés, el problema es ¿por qué *tomar interés* en la moralidad?, ¿cómo la razón pura puede ser práctica? No tenemos respuesta para ello, nos dice Kant, tan sólo reconoceremos que la moral nos interesa porque vale para nosotros, porque le hemos otorgado un valor¹, *porque así lo hemos querido*, en definitiva. Pero el deber kantiano, en la esfericidad de su cristalina pureza, no tiene ningún asidero, y Kant, consciente de ello, desligando los planos de la fundamentación y de la realización, del discernimiento y de la ejecución, de la pauta y del móvil de la moral², apela a la esperanza para que no se agote el manantial de la moralidad. En efecto, una vida entregada al puro deber, con lo que de renuncia a la felicidad propia implica, no es sostenible sin una esperanza de felicidad dignamente merecida; sin esta esperanza la moral se derrumbaría, el interés en la moralidad desistiría en su heroica pugna con una realidad en la que la adversidad y las miserias están siempre al acecho³; sin esta esperanza, en definitiva, la moralidad perdería aliento, el desinterés creciente se traduciría en desánimo, en desgana, en un debilitamiento progresivo que acabaría en la desmoralización más absoluta. Las ideas de la moralidad, nos advierte Kant, serían sólo objetos de admiración y de aplauso, pero nada más⁴.

Y, sin embargo, esto es lo que le acontece a una razón encerrada en sí misma y a un deber ahogado en su autotrasparencia. Cuando hacemos depender el deber de la pura razón somos conscientes de estar mirándonos en un espejo donde no hay nadie. Por ello, tal vez haya que romper los estrechos límites de la autonomía así entendida, y traspasar los límites del imperativo categórico. Tal vez entonces saltemos fuera de nuestra hueca reflexividad hacia donde está el auténtico manantial de la moralidad: la inevitable compañía de los otros que siempre están ahí. Habrá que tomarse en serio el viejo dicho del hombre como animal social, pues ¿cómo cerrar los ojos ante el sufrimiento que nos rodea? No basta con la voluntad de no instrumentalizar al hombre; hay que ir más allá, traspasando incluso la fá-

1 Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak., IV, 460-461.

2 Cf. *Moralphilosophie* Collins, Ak., XXVII. 1, 274-277.

3 Cf. *Kritik der Urteilskraft*, Ak., V, 452-453.

4 Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 812/B 840, A 813/B 841.

cil armonía de una intersubjetividad simétrica: hay que *cuidar*, hacerse cargo, responder ante el sufrimiento y la injusticia¹.

¿Y qué podemos hacer? ¿Cuál es, para nosotros, el *deber* de la filosofía ante la encrucijada que hemos descrito? La filosofía está forzada a elegir su propio destino, lo que ella quiera ser. Y, una vez más, la libertad para ser una cosa u otra es el punto de partida. Pero parece difícil hacer una filosofía que se precie de ser humana siendo ajena a lo humano. Lo humano se dice, como el ser, de muchas maneras. Pero parece difícil imaginar una filosofía que no sea compromiso, desvelamiento de lo oculto tras la más seductora apariencia, indagación. Y, sin embargo, hoy habría que exigirle que sea algo más que un discurso bien trabado; hay que pedirle que sirva para algo, y para algo importante. En este sentido, habría que matizar la célebre tesis de Aristóteles, y que luego retomará Adorno sobre la inutilidad de la filosofía: «Porque no sirve para nada, por eso no está aún caduca la filosofía».² La filosofía está en una encrucijada, como nosotros, y de poco valdrá que siga viva en las instituciones o en los libros si su savia no penetra en la sociedad. En sus orígenes, la filosofía tenía mucho que ver con la reflexión sobre el *buen vivir*, y ésta sigue siendo una tarea pendiente. La filosofía, en la encrucijada en la que hoy nos seguimos hallando, debe esforzarse en desenmascarar, en desvelar, en adoptar un punto de vista *crítico* frente a la realidad. Ahora bien, y en esto quisiera incidir con firmeza, sin incurrir en sermones moralizantes, tal vez debería trabajar en aquello en lo que nos va la vida: *educar la sensibilidad para lo humano* como punto de partida para la construcción de nuestro mundo. Sería contradictorio pretender construir un mundo humano -no entro a juzgarlo como mejor o peor- de espaldas a los problemas que acosan al hombre. Pero difícilmente podremos comprender al otro sin compadecernos de él, sin padecer con él aquello que le acosa y angustia: ahí está la diferencia entre los problemas teóricos, y los problemas prácticos, entre los que exigen sólo entendimiento o razón para calcular, y los que exigen tripas para entender de qué se habla. Quizás por ello, también las éticas del diálogo podrían estar olvidando un *a priori* fundamental: la constatable asimetría humana que nos exige un ejercicio de solidari-

1 Cf. en esta dirección el interesante trabajo de M. REYES MATE, «Sobre la compasión y la política» en *Ética día tras día*, Javier Muguerza, Fernando Quesada, Roberto Rodríguez Aramayo, eds., Trotta, Madrid 1991, 271-296.

2 Cf. TH. W. ADORNO, *Wozu noch Philosophie*, en *Eingriffe, Neun Kritische Modelle*, GS. X.2, 459-473, 471.

dad y de imaginación ética para ponernos en la piel del otro. Sin compasión, sin padecer juntos no hay comprensión, y sin comprensión todo hablar es un hueco parloteo, un simulacro, y, en última instancia, seguir dejando las cosas donde estaban. Pero no podemos renunciar a nuestra propia humanidad, a nuestra sensibilidad para todo cuanto es humano. La filosofía tiene que servirnos para esto, porque también el «servir para» se dice de muchas maneras. Trabajar, desde la filosofía por un mundo más humano, ese es nuestro reto, esa es nuestra responsabilidad como filósofos, la tarea de la filosofía en la construcción de ese sueño, de esa utopía moral que es Europa¹. Ello exige de nosotros, sobre todo, sinceridad, responsabilidad y valor. En esta empresa *quisiera* que la filosofía fuera punta avanzada², el timón de esa Europa que, más allá de ella, fuera también capaz de trabajar por la construcción de esa gran Utopía que sería un mundo cada vez más unido, y que abrazaría a la Humanidad en su conjunto. Que nuestra palabra hablada o escrita sirva para ensanchar nuestro corazón y nuestro mundo: quizás sea esta una utopía nada desdeñable por la que el trabajo y la vida merezcan la pena.

1 «Lo por pensar en este momento es nada más, pero nada menos, que el sentido ético-político de lo que acontece y a partir de ahí elaborar criterios para pronunciarse sobre *como queremos que sea Europa*». Cf. J.M^a GÓMEZ HERAS, «Europa como utopía moral», en *Ética día tras día, o.c.*, 201-220, 203. El subrayado es nuestro.

2 Por decirlo con la sugerente expresión de J. Derrida, aunque aplicándola en nuestro caso a la filosofía misma, y no a Europa, que plasma en su trabajo *El otro cabo. La democracia para otro día*. Ediciones del Serbal. Colección Delos, n^o6, Barcelona 1992.