

Extrañamente para el final de un milenio, «utopía» no es una palabra de moda. Demasiadas cosas, y muchas negativas, parecen ligadas a su semántica, como para que despierte excesivos entusiasmos. Si acaso, tras la caída del muro de Berlín, preferimos, con Fukuyama, hablar del «fin de la historia», en el sentido de la renuncia a proyectos omniabarcantes y contrapuestos, como en su día fue el grandioso ensayo comunista de un paraíso final en la tierra. En todo caso, si la intención de Fukuyama de declarar vencedor en el campo de la histórica controversia ideológica al liberal-capitalismo nos parece demasiado controvertida, nos podemos sentir más ligados a Popper cuando, con él, declaramos abolida, si no la historia, sí al menos el «historicismo», es decir, la pretensión de que el curso de los acontecimientos revele un sentido unitario de esa historia, a cuya realización tuviera que dirigirse, y ser dirigida, como a su plenitud.

Las utopías y el sentido mesiánico de la historia, que tiene que ver con ellas, son tan antiguos como la humanidad. Hay elementos utópicos en los misterios órficos, en los cultos mitráicos y, por supuesto, en el cristianismo primitivo. En la Edad Media, el libro del *Apocalipsis* se reinterpreta una y otra vez, manteniéndose así abierto el sentido de lo utópico, siempre más o menos ligado a corrientes populares y heterodoxas (como, por ejemplo, los Cátaros en el siglo XII), pero también reconocible en el ideal franciscano, por poner otro ejemplo, un poco (solo un poco) más ortodoxo.

EL UTOPISMO Y LAS REVOLUCIONES EUROPEAS

Sin embargo, las utopías sociales de las que tenemos conciencia reciente tienen una raíz más concreta que, en mi opinión, nos remite a la radicalización de los movimientos reformistas en la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del XVII. Lutero aún era un hombre medieval en muchas cosas, pero lo que nos interesa aquí es su respeto al *establishment* político de su tiempo, en el que busca apoyo para extender su reforma, por un lado, y al que, por otro, apuntala al permitir a los príncipes alemanes hacerse responsables del orden religioso y superar así la milenaria tensión entre la Iglesia y los poderes políticos. Sin embargo, la semilla de la Reforma se extiende y da lugar a heterodoxias más radicales de alto potencial subversivo, a formas del sentir comunitario que no solo se sienten extrañas a los reinos sino que, de hecho, se ven perseguidas por los príncipes. Es el caso de los hugonotes calvinistas en Francia, de los presbiterianos en Escocia e Inglaterra, y en Alemania, de todo tipo de evangélicos, baptistas, metodistas e iluminados en general, cuyo impulso religioso encuentra acogida en la obra intelectual de un Jakob Böhme, por ejemplo, humilde zapatero de la Silesia del siglo XVII. En su obra *Aurora*, Böhme quiere ser heraldo filosófico de un Nuevo Mundo, de ese mundo nuevo que anuncia el *Apocalipsis*, en el que reinará la paz, el trabajo dará frutos de saciedad y las fuerzas del mal se verán conjuradas por mil años. Este concepto es, a la letra, el *Reich* de los mil años. Éste es el concepto que recogen de Böhme los Románticos, muy especialmente Novalis; que se lo transmiten al nacionalismo alemán a partir de la revolución de 1848 y que, mezclado con el progresismo industrialista del ferrocarril, los cañones de Krupp y el *Generalstab* prusiano, terminará cuajando, todo lo pervertido que se quiera, en el engendro mesiánico del infausto *III Reich*, del *Reich* de los mil años, en tomo al cual se articula la utopía racista del Superhombre ario.

Éste es uno de los veneros del utopismo europeo. Pero hay más. El radicalismo religioso, en Francia, en Suiza o Inglaterra, liga su suerte al de la emergente clase burguesa, hasta el punto de que ésta vincula su conciencia de clase y su afán de autoafirmación a esa religiosidad radical, en una verdadera espiritualidad del trabajo y del bienestar social, que

ha sido descrita por Max Weber en *El protestantismo y el origen del capitalismo*. En algunos lugares, como en Suiza u Holanda -se entiende tras la independencia de los Países Bajos a partir de mediados del siglo XVII-, esa emergencia se sigue pacíficamente. Pero en Francia e Inglaterra, la persecución de presbiterianos y hugonotes ha hecho que se acumule una tensión política que, en el caso de Inglaterra, llega a hacerse con Cromwell una verdadera fuerza revolucionaria que tiene la pretensión de instaurar, en contra de la institucionalizada blasfemia de los Estuardo, el Reino de Dios en tierras inglesas. La Revolución surge así como modelo apocalíptico en el que, tras una catarsis por el fuego y un Juicio Final, se inaugura en la Tierra el reino de lo que hasta el momento parecía utópico, reino en el que triunfan los puros, los hijos de Dios.

Estos rasgos apocalípticos de la revolución cromwelliana, ciertamente, se secularizan y, en cierta medida, se dulcifican en la segunda revolución inglesa de finales del XVII, que inaugura el período *whig* y una nueva era de progreso sin límite. Pero, más secularizados aún y en absoluto dulcificados, vuelven con todo su furor en el jacobinismo de la Revolución Francesa. Tanto más cuanto que las fuerzas apocalípticas de la revolución entienden su proyecto como una lucha a muerte con las fuerzas de la reacción. De este modo, la utopía republicana representa una aurora que alborea solo tras la necesaria noche del Terror. Una vez más, es el Juicio Final en la forma de tribunal revolucionario y la catarsis por el fuego, racionalizados ahora como guillotina, lo que abre el reino de la pureza final.

Por último, Marx, Lenin y Stalin representan los últimos eslabones de este proyecto utópico, generalizado ahora hasta abarcar no solo a las clases burguesas, sino al proletario. Éste es el hombre desposeído de toda propiedad, que tiene entre las manos solo su mera humanidad, marchita y alienada, y que encuentra en el rencor revolucionario el motor para la más radical de las revoluciones; que ya no busca abrir reinos y aristocracias, sino la misma propiedad, que debe desaparecer para que al fin, tras la consiguiente catarsis de la dictadura del proletariado, la humanidad vea realizada en la tierra la forma última del paraíso, que es el comunismo. En él, cada uno contribuirá a una riqueza común sin límites según sus capacidades, y recibirá según sus necesidades. El Reino de Dios es algo que hemos de esperar de poderes extraños a la historia, solo porque somos incapaces de realizarlo como lo que verdaderamente es: la plenitud al final del tiempo del género humano, mediante el trabajo y en la forma política del comunismo.

Hay otras utopías, pero con las que hemos mencionado tenemos el catálogo suficiente para entender la historia más reciente de Europa y del mundo; y, eso sí, para dar cuenta, desde las guerras napoleónicas, pasando por Auschwitz, hasta el genocidio camboyano de Pol-Pot, de decenas de millones de muertos, en medio de un paisaje sin igual de hambre, peste, muerte y guerra (son, en efecto, los jinetes del Apocalipsis). Se nos ha hecho evidente que, en efecto, allí donde hemos querido realizar el paraíso de una soñada utopía, el resultado ha sido el más brutal ensayo general del infierno en la historia. No es, pues, extraño que las utopías nos resulten sospechosas.

CONSISTENCIA DE LA UTOPIA LIBERAL

¿Pero, y si todo esto fuese una inmensa calumnia sobre un término al que lo mejor de nuestro ser hombres no puede renunciar? ¿Y si la justificación en la utopía de los atropellos totalitarios fuese, además de un atentado contra la humanidad, un abuso inconcebible del original sentido del término? ¿Y si, por el contrario, el sentido utópico

de la realidad, y no la renuncia a él, fuese la verdadera garantía de una concepción liberal del hombre y de la historia? Es una hipótesis, y para darle consistencia reflexiva, me gustaría hacer un recorrido por algunos autores que, más o menos explícitamente, han pensado sobre este sentido de lo utópico. Encontraremos insospechadas comunidades de planteamiento en los tres: Ernst Bloch, Platón y Adorno. Al final, haré en nombre propio un esbozo de lo que podría ser una concepción “liberal” de la utopía desde la cercanía a esos tres autores, que no a Hume, Adam Smith, Popper o Hayek, lo que bien podría ser una sorpresa.

Bloch es un caso sorprendente. Su gran proyecto intelectual consiste en presentar el marxismo como una filosofía de la esperanza, por lo demás congruente con la gran tradición filosófica occidental, especialmente con Aristóteles, y en absoluto contrapuesta a ella en lo esencial. Su tesis es que la realidad es por su propia esencia impulso, tensión, distensión en el tiempo desde un estado fáctico hacia una plenitud no dada. Lo real no es lo que, aquí y ahora, es, sino lo que toda vía no es; no es lo espacio-temporalmente dado como un absoluto cerrado en su tosca inmediatez, sino aquello por lo que eso dado se trasciende a sí mismo, en una tensión que es presión hacia el futuro, crecimiento y, cuando se hace reflexivamente explícita, proyecto. Lo real es el todavía no-ser de una potencialidad en la que esa realidad está negativamente recortada respecto de sí misma y tiene su plenitud como un fin externo aún por realizar. La bellota no se entiende por sí misma como mera bellota; porque es un no ser árbol todavía; y en ello se muestra como recortada respecto de una plenitud que está por realizar. Como el niño tiene su belleza en la plenitud de una plena humanidad que anuncia, pero que aún no está realizada; por eso no tendría ninguna gracia que se congelase su existencia en su gracioso estado, que lo es por apuntar hacia aquello en lo que la infancia se supera a sí misma. Toda realidad se abre así en una tensión entre una negatividad dada en el origen y una simétrica positividad ausente, que así se muestra como plenitud que se ha de realizar. Por esa razón, esa realidad de las cosas se muestra como un continuo desear, bullir, intentar, fallar, volver a empezar, por el perpetuo esfuerzo en el que todas las cosas quieren llegar a lo que en origen (todavía no) son: ellas mismas, lo que en verdad son.

Y porque ese intento parte de la ausencia de la meta, las cosas están abiertas al éxito o al fracaso de su existencia; a que su historia sea la confirmación o la disolución de sí mismas. La tensión desde lo que todavía no es hacia lo que puede ser, no es un banal automatismo. La negatividad del origen afecta a la posibilidad misma de realizar la plenitud final, de modo que lo que puede llegar a ser, por lo mismo puede no ser: no todas las semillas florecen y en eso consiste el que el florecer sea en ellas una (mera) posibilidad. Y, por eso, la vida es esfuerzo que no tiene la seguridad del triunfo. A este afán por lo mejor que no tiene en su original negatividad, en la debilidad de su origen, garantía de alcanzar la meta, más que no por ello puede renunciar al intento, de antiguo se le ha designado con el nombre de «esperanza». Y éste es el sentido de la tesis de Bloch: el vivir, el ser mismo, para las cosas que tienen que llegar a ser sí mismas mediante el esfuerzo y la lucha, es propiamente esperanza. Ser es, para las cosas, esforzada esperanza de llegar a ser lo que (todavía no) son.

Se trata de tesis ontológicas, pero que dan un sentido a la historia, por cuanto el acontecer del tiempo es lo que media entre el deseo o la frustración y la satisfacción o liberación de las condiciones negativas que recortan la realidad de las cosas. La historia no es un catálogo seriado de hechos brutos, sino el desarrollo tentativo de miles de esfuerzos, que se logran o no. Y esto es de la máxima importancia porque, de este modo, la historia se

ve sometida a una instancia crítica que nos permite juzgar en qué medida lo que pasa, aparte de pasar, representa una plenitud de lo que en ella se esfuerza por llegar a ser o, por el contrario, es un campo en el que mueren nuestras mejores esperanzas. Y es que, desde el punto de vista de esa esperanza, una historia no es solo lo que sucede, sino lo que sale bien o mal, un éxito o un fracaso, de aquello que en ella se esfuerza por llegar a ser y por liberarse de las condiciones negativas de su origen.

Es aquí donde se dibuja el sentido de la utopía como instancia crítica de la historia. En la medida en que la historia no es meramente lo que acontece, sino lo que puede o no llegar a ser, la posibilidad de lo mejor, objeto de la esperanza, se convierte en medida de lo real, que nos permite juzgar acerca de la adecuación de lo que ocurre con lo mejor que podría ocurrir. Por definición, éste no es el mejor de los mundos posibles, sino tendencia hacia él. Y esa posibilidad, por la que luchamos y en la que esperamos, nos ofrece el paradigma para juzgar la historia misma, en la medida en que abre o cierra el paso hacia esa posibilidad.

Y, como hemos dicho, no se trata aquí de una simple ontología abstracta. No estamos hablando de generalidades, sino de aquella tendencia que cada uno siente en sí, porque en ella consiste su misma vida. De este modo, cada uno es juez adecuado para entender en qué medida el orden histórico, social y político es el campo abierto para la realización de su original tendencia, es decir, es el horizonte adecuado de su esperanza; o si, por el contrario, ese orden es barrera que cierra. Y si esto último ocurre, la esperanza se convierte en fuerza que rompe lo que la constriñe, y así en verdadero ímpetu revolucionario. Lo históricamente dado, si cierra el paso a esa esperanza, es lo que tiene que ser subvertido: lo utópicamente posible se convierte contra ella en el punto de apoyo de una voluntad revolucionaria, que tiene que convertir en posible lo que desde esas circunstancias se impedía. Frente a la circunstancia históricamente dada, la esperanza es inconformismo, apoyada en la mayor densidad ontológica de lo que (todavía no) es, de lo, aquí y ahora, (aún) utópico.

Y eso a lo que aspiramos, en un esfuerzo esperanzado, es lo que desde las circunstancias históricas nos parece utópico, precisamente porque esas circunstancias constituyen el «todavía no», la negatividad respecto de eso mejor que está por realizar.

LA RAZÓN DE LA ESPERANZA

Pero dejemos ahora a Bloch para plantear una cuestión a la que él no termina de dar respuesta. ¿Cuál es el fundamento de la esperanza?; ¿es que la sed es garantía suficiente de la existencia del agua? Cuando es evidente que para cada individuo no necesariamente es así, ¿por qué la historia en su conjunto tiene que salir bien? Dicho de otra forma: ¿qué consistencia tiene ese punto de apoyo desde el que fuera de la historia queremos, no solo criticarla, sino incluso corregirla?; ¿cuál es el fundamento de esa arrogancia subversiva con la que al grito de «no hay derecho» pretendemos enfrentarnos con la fuerza de lo dado?; ¿por qué los parados tendrían que encontrar trabajo, cuando lo evidente es que no lo tienen?; ¿por qué los niños tendrían que estar sanos cuando lo «real» es que hay tantos hambrientos y enfermos?; ¿por qué Sócrates tiene que ser libre, cuando el «hecho» es que está en la cárcel?

Por una razón, Bloch no puede, en mi opinión, dar respuesta a estas preguntas: la justificación de que nuestros deseos tienen más fuerza que el entorno fáctico que se les

opone es que esos deseos se dirigen a algo que es, respecto de la realidad espacio-temporal, un principio que tiene más densidad ontológica que ella, y más fuerza que ella a la hora de convertirse en el punto de apoyo de una reivindicación subversiva frente a esos hechos. Marcuse, moviéndose en lo que él llama pensamiento bidimensional (se opone a la unidimensionalidad del mero tomar nota de lo positivamente dado), en esta misma dimensión de lo utópico, llega a decir que la verdadera descripción no es una constatación de hechos, sino que es, de forma negativa frente a ellos, una reivindicación: Sócrates tiene que salir de la cárcel “porque” es libre.

Pero ni Bloch ni Marcuse quieren dar el paso que llevaría al pensamiento utópico, reivindicativo, bidimensional o como queramos llamarle, a las cercanías del primer padre del utopismo, que es Platón. Él sí tiene respuesta: los hechos tienen que ser transformados porque son la forma negativa, disminuida, reducida o frustrada en la que en el mundo del devenir se da la «idea», verdadero principio de lo real, en el que descansa su consistencia, y que como «ideal» podemos reconocer fácilmente en todo anhelo utópico. El mundo tiene que ser transformado desde la imperfección dada a la plenitud de lo ideal, porque eso ideal es la “verdadera” realidad de todas las cosas. Dicho de otra forma: la utopía, lo mejor que anhelamos, lejos de ser un vano espejismo, es, dice Platón, lo “realmente” real, lo que “verdaderamente” es. De modo que, cuando ante el hambre de los niños o la injusta prisión de Sócrates, decimos: “¡no puede ser!”, es que efectivamente, lo dado, lo que está ahí, en la imperfección de su forma, es, en la medida de esa imperfección, lo que “no” es. No es, por tanto, que los anhelos utópicos, el afán por un mundo mejor, ese mismo mundo perfecto, sean un sueño vacío más allá de la historia, sino que, justo al revés, la historia, lo que pasa, en todo lo que tiene de frustrante, en lo que tiene de barrera contra nuestros mejores deseos, es una insostenible pesadilla. En definitiva: la utopía es más real que la historia, que desde ella criticarnos, porque en esa perspectiva se muestra como imperfecta y como lo que solo puede ser afirmado en el afán de superar su imperfección; afán que, ahora sí, tiene en la última consistencia de lo ideal la garantía de su esperanza.

Sin embargo, si Platón es capaz de solucionar el problema de la esperanza que hemos visto planteado en Bloch, la solución que ofrece es fuente de otros problemas que ponen de manifiesto el sentido ambivalente de lo utópico que, como hemos visto, tantas sospechas levanta en nuestro mundo actual post-totalitario. Veamos cómo.

En el mito o parábola de la caverna, en la *República*, Platón cuenta cómo los hombres viven engañados en un mundo de sombras a las que tornan como definitiva realidad, cuando son, en último término, copias defectuosas de lo ideal, en lo que tienen la fuente de su ser. Solo el sabio es capaz de desligarse de lo sensible, de lo inmediatamente dado, lo que nos ata al fondo tenebroso de la cueva en la que creemos encontrar el mundo para nosotros. Y así liberado, el sabio consigue remontarse desde las cosas a sus principios, desde la historia hasta el sol de lo ideal, de cuya luz, lo que creemos son las últimas cosas, resultan ser meras sombras, es decir, negaciones. Desde esta perspectiva, el sabio es el que es capaz de criticar lo que los demás toman por mundo. Digámoslo con la terminología política del contexto en el que nos encontramos: el sabio es el que es capaz de denunciar como injusta la situación dada, desde la tensión hacia un ideal para él manifiesto, desde el cual el verdadero conocimiento se muestra como reivindicación y pone de manifiesto un potencial de mejora que actúa contra lo dado de forma verdaderamente revolucionaria.

Puede parecer extraño poner a Platón en este contexto político, digamos, progresista. Pero no lo es tanto. Sirva como anécdota que, en los últimos años de la República Democrática Alemana, en las facultades de filosofía de Alemania Oriental, que buscaban abrir el horizonte de su marxismo dogmatizante, se promovió mucho, junto con el estudio de Fichte (tiene que ver con esto por razones que aquí se nos escapan), la investigación sobre la filosofía de Platón. Y es que Platón tiene mucho de revolucionario, y de hecho fue toda su vida un agitador político, que dio con sus huesos en un mercado de esclavos por culpa de su compromiso transformador de la *polis* de Siracusa. El sabio platónico, desde su visión del ideal, es, primero, en el sentido más socrático, un crítico de lo socialmente convenido (del *establishment* político, diríamos hoy); pero es, además, el profeta de un mundo nuevo, en el que debe reinar la justicia y de cuya realización se siente responsable, como demiurgo que, a la vista de las ideas, tiene que ajustar con ellas, hacer justas, las condiciones del mundo social, de la *polis*.

Y aquí está el problema, a saber, de la tentación totalitaria del idealismo utópico, en virtud de la cual, ese demiurgo social que es el filósofo -que entiende el curso de la historia y sabe de su desajuste con lo ideal- se siente justificado a transformar en poder su ciencia, incluso en contra de la opinión de la mayoría que, atada al engaño de lo con venido, se resistirá incluso a aquello que viene a redimirla de su mísera situación. La plebe se ríe de (cuando no los mata) los que entienden de ideales; y esto parece justificar que los sabios se conviertan en los únicos responsables de realizar la justicia. No hace falta, pues, mucho para ver, como hace Popper, en los rasgos antidemocráticos del rey filósofo, el arquetipo de toda dictadura, que encuentra en la utopía el pretexto perfecto del totalitarismo.

EL NUEVO SENTIDO DE LO UTÓPICO

Es aquí donde entra en juego el nuevo sentido de lo utópico que plantea Adorno. Según él, la hipostatización platónica de la utopía y, en general, todo intento revolucionario de sustituir el sistema de lo da do por un sistema alternativo que se presente con la misma consistencia, lo único que consigue es intensificar las contradicciones del primero. A una situación injusta la sustituye otra peor, fortalecida por la pretensión omniabarcante de la utopía que se quiere realizar. Es un resumen muy burdo de la posición de Adorno, pero no hacen falta ulteriores matices para entender algo que se hace intuitivamente evidente: las revoluciones que comienzan asaltando Bastillas, con la pretensión de liberar presos, acaban con las cárceles más llenas que el régimen que vienen a sustituir. Al final, se ha sustituido una opresión por otra, una injusticia por otra peor, fortalecida bajo el ropaje de un final ajuste de cuentas, del Juicio Final, de la catarsis purificadora de los últimos tiempos, justificada, en fin, por la utopía.

Las utopías son, pues, peligrosas, en la medida en que pretendan realizarse fácticamente, en una revolución que quiere sustituir un estado de cosas por otro perfecto e ideal, pero también fácticamente realizado en un momento de la historia misma. Eso es lo que quiere hacer el Demiurgo platónico y con él todos los que, apoyados en la visión de un ideal al que se le da más peso que a los hechos, pretenden convertir en hecho histórico la total superación de todas las contradicciones. El sabio, absolutizando su saber de lo ideal, se convierte en instancia dictatorial de un proyecto totalitario, que desde el fin de la historia que anticipa se siente justificado a arrollar esa resistencia que la historia, la particularidad de sujetos y circunstancias, representa frente al total ajuste de las cosas con el ideal, frente a la total realización de la justicia de la que se siente responsable.

Contra este planteamiento dictatorial y totalitario del utopismo revolucionario, Adorno entiende que la utopía, como su nombre indica, no es algo que tenga que ser realizado en la historia. Precisamente porque es una instancia transhistórica, esencialmente ligada a la negatividad de la historia misma; es decir, es lo que, por su propia naturaleza, “no es”, ni puede ser parte de lo que acontece. Su sentido es esencialmente contrafáctico, objeto adecuado del deseo, del *eros*, pero nunca de un proyecto que pretenda la sustitución de unos hechos por otros.

Lo que nos lleva al ideal no es, como Platón pretende, la visión de lo perfecto, sino la imposibilidad de aceptar lo imperfecto como definitivo. Es la falsedad del mundo histórico-fáctico lo que nos abre el mundo de lo utópico como algo, sin embargo, que no podemos delimitar en sí mismo al margen de la negatividad en la que se nos hace manifiesto. Es decir, nos las tenemos aquí con una utopía que “no” es “en sí misma” delimitable, ni mucho menos realizable.

Si Adorno hablase de la caverna de Platón -que no lo hace- diría que el sabio no es distinto de sus compañeros de infortunio, ni superior a ellos; y que su sabiduría no resulta de haberse podido pasear por el mundo de las cosas verdaderas, del que desciende a iluminar a los que, por supuesto, nada entienden de su discurso. Antes bien, igualmente ligado con los demás al infortunio de su prisión, el sabio es aquél que dice lo que todos ven: que las sombras son sombras, algo pues no definitivo, y que remiten a un origen que, por ser sombras, precisamente no está dado en ellas. El sabio no sale de la caverna más de lo que la misma caverna expulsa de sí misma, mostrando como su posible sentido lo que está fuera. Y entonces no dice otra cosa que lo que sus compañeros saben muy bien: que la vida en la caverna es insostenible. Su discurso es pura expresión de una protesta que, si no la acallamos o narcotizamos, está ya en la consistencia misma de lo que está roto y fracturado. La utopía no es entonces otro mundo, sino algo que se dibuja en el recorte que éste representa respecto de sí mismo, algo a lo que remite la negatividad constitutiva de lo real. Y entonces no se trata de realizarla en una síntesis final donde tuviese lugar una armónica justicia, sino de mantener abierto el potencial de protesta y de crítica, que en las cosas se manifiesta como antítesis no resuelta respecto de sí mismas.

¡Que donde duele, no duela; que haya paz donde hay guerra; que coman los niños hambrientos! La utopía se conjuga en subjuntivo y no en el modo indicativo, ni siquiera en el tiempo futuro, que sería, si nos empeñáramos en meterlo en el mundo de los hechos históricos, el pretexto de nuevos e intensificados atropellos totalitarios. No se trata de que los niños tengan que comer porque, comparada su situación con un supuesto mundo ideal, esa situación resulta injusta, sino porque en sí misma lo es: el hambre de un niño es suficiente para entender que la historia en la que aparece es lo injustificable en sí mismo, lo inaceptable, aquello a lo que no hay derecho. Y la utopía que aquí se recorta sobre la negatividad de hechos dañados en sí mismos, no es un mundo abstracto trascendente en un cielo empíreo, sino tan concreta como los daños del mundo; no es un sueño vacío, sino la constatación crítica, expresada en la protesta, de que, como anteriormente decía, lo que ocurre es, con frecuencia, una pesadilla. No se trata de realizar, ni siquiera mentalmente, una síntesis final en la que todo se en tienda, sino de guardar como un tesoro utópico precisamente todo lo contrario: el cúmulo inmenso de sinsentidos, irracionalidades, fracturas y contradicciones que impiden reconocer en la historia lo definitivo y que dejan abierta la posibilidad de lo distinto.

TOTALITARISMO DEL *ESTABLISHMENT* Y CONTRACULTURA

Adorno es lo contrario del estoicismo; se niega a aceptar en la historia un destino que en su negatividad impide que se le pueda reconocer como el límite infinito, reflexivamente cerrado en sí mismo, de lo que hay. Pero su antiplatonismo deja pendiente la cuestión de que la protesta tenga en sí una racionalidad que vaya más allá del «no me gusta». Y lo que es peor: si resulta que, fuera de la negatividad de lo dado, la utopía no tiene más consistencia que su negación en la historia, la crítica, que en consecuencia no puede transformarse en proyecto transformador, termina consagrando la negatividad de la historia misma en la forma de pura protesta contracultural, cuando no de simple terrorismo; no ciertamente del terrorismo opresivo del absorbente proyecto totalitario, pero sí de ese terrorismo anarquizante que es mera expresión de la frustración que el sistema genera.

¿Hemos de concluir entonces que entre el totalitarismo del *establishment* y la contracultura no hay término medio (entendiendo que no se trata ese término medio de una medida dosificación de ambos elementos extremos, como la que se da en el sorprendente y generalizado caso de la contracultura convertida en *establishment*)?

No pretendo aquí solucionar este problema, pero, si está bien planteado, sí me gustaría a modo de conclusión deducir del planteamiento mismo, *a sensu contrario*, algunos rasgos que permitiesen mantener abierta hacia el siglo XXI la posibilidad de una cultura utópica y de una racionalidad crítica ligada a ella.

En primer lugar, si la utopía ha de ofrecer frente a los hechos apoyo para una crítica que quiera ir más allá de la igualmente fáctica protesta de intereses arrollados por el curso de los acontecimientos, esa utopía debe tener mayor consistencia ontológica que la historia en la que se ve negada. Porque ello supone no reconocer que la fuerza de los hechos (es decir, lo que pasa), sea el límite último de la historia. Más allá de esa historia es necesario, como dice Bloch (y como por otra parte ha entendido la tradición cristiana de la esperanza), un fin de los tiempos desde el que poder entender y criticar lo que ocurre. Y no hay crítica que pueda tener consistencia racional que no se apoye en alguna escatología trascendente a la historia misma. Pensamiento crítico exige -e interprétese esto de la forma más amplia que se quiera- trascendencia. Humanidad, bien común, razón moral, justicia o voluntad de Dios, son instancias necesarias para poder exigir frente a lo dado derechos que exigen cumplimiento más allá de lo que de hecho ocurre, y que ofrecen por tanto el sustento de una racionalidad reí vindicativa.

Más, por otra parte, es cierto que el diseño objetivo de esa utopía trascendente es algo que no puede ser desvinculado de esos hechos concretos que la niegan: justicia es vivienda para el desahuciado, salud para el enfermo y libertad para los presos. No estamos fuera de la caverna, ni podemos confiar el diseño de los nuevos tiempos a supuestos profetas que pretenden venir de fuera de ella. Abreviando, podemos decir que hay tantas utopías como personas; y este pluralismo de lo utópico pertenece a la esencia misma de una trascendencia cuyo acceso en la historia tiene un límite que nos impide desligarla de las circunstancias que delimitan nuestra posición personal, precisamente por los modos en que lo mejor a lo que podemos aspirar está negado para nosotros. La utopía, el cielo que da satisfacción a todo anhelo, está tan “absolutamente” supuesta desde el punto de vista “ontológico” como condición de posibilidad de toda racionalidad crítica, como desde el punto de vista “gnoseológico” es inaccesible, o solo lo es “relativamente” como un más allá respecto de su negación concreta en la historia “de cada uno”. Dicho en otras palabras: solo cada uno sabe, desde el modo concreto en que está desterrado del paraíso

y que define su situación en la historia, lo que es el cielo, sin que ningún bene volente y paternal demiurgo redentor pueda decir en qué consiste para él eso mejor que tiene que ser realizado, en un proyecto que no puede dejar de ser eminentemente personal y tan plural como las personas mismas. El cielo y la utopía son tan privados que no caben generalizaciones, y ése es el problema del totalitarismo: pretender redenciones colectivas.

Por todo lo dicho, este pluralismo de lo mejor nos lleva a reposicionar la utopía desde un marco totalitario a otro esencialmente liberal, en el que lo utópico deja de ser la excusa perfecta para imponer una voluntad general, y se convierte en el marco común de la tolerancia. Desde este punto de vista, por otra parte, esa tolerancia no es algo que se adquiera en la renuncia a las grandes ambiciones históricas, de la que quedan como resto los simples y contrapuestos intereses personales, sino que tiene como base el respeto pluralista por los grandes proyectos, incluso revolucionarios, de otros; respeto del que solo es capaz el que los tiene propios.