

Paideía

Septiembre - Diciembre 2016

Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica

La Utopía

ARTÍCULOS

Presentación:

La Utopía y su reflejo en los Derechos Humanos.

Utopía y esperanza en el pensamiento de Ernst Bloch.

Juan José Tamayo

Utopía o la posibilidad del error: una aproximación en torno a la naturaleza imperfecta de un concepto.

Francisco José Martínez Mesa

La utopía anarquista en el ámbito educativo.

Luis María Cifuentes

LIBROS

COMUNICACIONES

La utopía, hoy.

Felipe Aguado Hernández

La utopía de la razón lúdica de Bernard Suits.

Francisco Javier López Frías y Xavier Gimeno Monfort

Utopías razonables del presente. Ciencia, tecnología y democracia.

Sergio Urueña López

Utopía chestertoniana: la paradógica cuestión de la propiedad privada.

Mario Ramos Vera

Ciclo "Lecciones de Filosofía" 2016.

Juan Antonio Delgado de la Rosa

ÍNDICE

REVISTA DE FILOSOFÍA Y
DIDÁCTICA FILOSÓFICA
2ª ÉPOCA, AÑO XXXVI



PAIDEÍA
107

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL
SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2016

303

EDITORIAL

- Editorial 303

305

ARTÍCULOS

- Presentación: *La Utopía y su reflejo en los Derechos Humanos.* 307
– Utopía y esperanza en el pensamiento de Ernst Bloch. *Juan José Tamayo.* 309
– Utopía o la posibilidad del error: una aproximación en torno a la naturaleza imperfecta de un concepto. *Francisco José Martínez Mesa.* 329
– La utopía anarquista en el ámbito educativo. *Luis María Cifuentes.* 347

365

LIBROS

407

COMUNICACIONES

- La utopía, hoy. *Felipe Aguado Hernández.* 409
– La utopía de la razón lúdica de Bernard Suits. *Francisco Javier López Frías y Xavier Gimeno Monfort.* 421
– Utopías razonables del presente. Ciencia, tecnología y democracia. *Sergio Urueña López.* 431
– Utopía chestertoniana: la paradójica cuestión de la propiedad privada. *Mario Ramos Vera.* 443
– Ciclo “Lecciones de Filosofía 2016. *Juan Antonio Delgado de la Rosa.* 449



SEPFI
Sociedad Española de
Profesores de Filosofía

PAIDEÍA 107

REVISTA DE FILOSOFÍA Y DIDÁCTICA FILOSÓFICA

2ª ÉPOCA, AÑO XXXVI

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2016

PRESIDENTE DE LA SEPFI

Manuel Sanlés Olivares

DIRECTOR

Javier Méndez

SECRETARIO

Michele Botto

CONSEJO DE REDACCIÓN

Javier Hernández Iglesias

Felipe Aguado Hernández

Julián Arroyo Pomeda

Jesús Pichel Martín

Manuel Sanlés Olivares

Michele Botto

Francisca Hernández Borque

Elisa Favaro Carbajal

Luis María Cifuentes Pérez

COMITÉ CIENTÍFICO:

Marta Nogueroles

Elena Trapanese

Ignacio Pajón Leyra

Luis Roca

Juanjo Ángulo de la Calle

Stefano Scrima

Juan Antonio Delgado

Bianca Thoilliez

David Díaz Soto

Marcos Alonso Fernández

Joaquín Gómez Sánchez-Molero

Carlos Rivas Mangas

Diego A. Fdez. Peychaux

UAM

UAM

UCM

INS La Sedeta (Barcelona)

Diogene Magazine (Italia)

Fundación Gredos

UEM

Universidad de la Rioja

UCM

Colegio Liceo Europeo

UAM

Instituto de Investigaciones

"Gino Germani", de la

Universidad de Buenos

Aires; Consejo Nacional de

Investigaciones Científicas

y Técnicas (CONICET)

Universidad Técnica

Particular de Loja

(Ecuador);

Héctor Arévalo Benito

Isaac Ramos Gil

Luis Martínez de Velasco

Profesor de la UNED y

profesor del IES Menéndez

Pelayo de Getafe

Profesor del IES Menéndez

Pelayo, Getafe

Javier Gómez Martínez

RESPONSABLE DE EDICIÓN: Sociedad Española de Profesores de Filosofía

MAQUETACIÓN: Grupo ADI

EDICIÓN: Grupo ADI

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y SUSCRIPCIÓN:

Plaza de Argüelles, 7 - 28008 Madrid Teléfono: 91 542 82 82

E-mail: info@auladoc.com / sephi@yahoo.com

Suscripción 2017: Personas físicas 35 € (incluidos gastos de envío)

Instituciones: 35 € (incluidos gastos de envío)

Extranjero: 35 € (más gastos de envío)

Depósito Legal: M-20432-1981 • ISSN: 0214-7300

Todos los derechos están reservados. Esta publicación no puede ser reproducida sin el permiso previo por escrito del editor.

Editorial

Tratamos en este número uno de los temas más filosóficos: la utopía. La utopía parece estar de capa caída. El concepto utópico se ha impregnado en los últimos años de ciertos tintes negativos o, mejor dicho, como diría Adorno respecto de la ética, ha quedado degradada a **ciencia melancólica**. Pero no es nuevo este uso cuasi-peyorativo de la utopía. Marx y Engels calificaron a los primeros socialistas como utópicos, al considerar que su pensamiento era una mera manifestación de un deseo legítimo pero que no poseía los elementos necesarios para su realización. El término utópico fue así contrapuesto al término científico: El comunismo no es un ideal que haya que pensar y esperar su llegada, al contrario, es la consecuencia de aplicar un método científico a la realidad social: la dialéctica marxista.

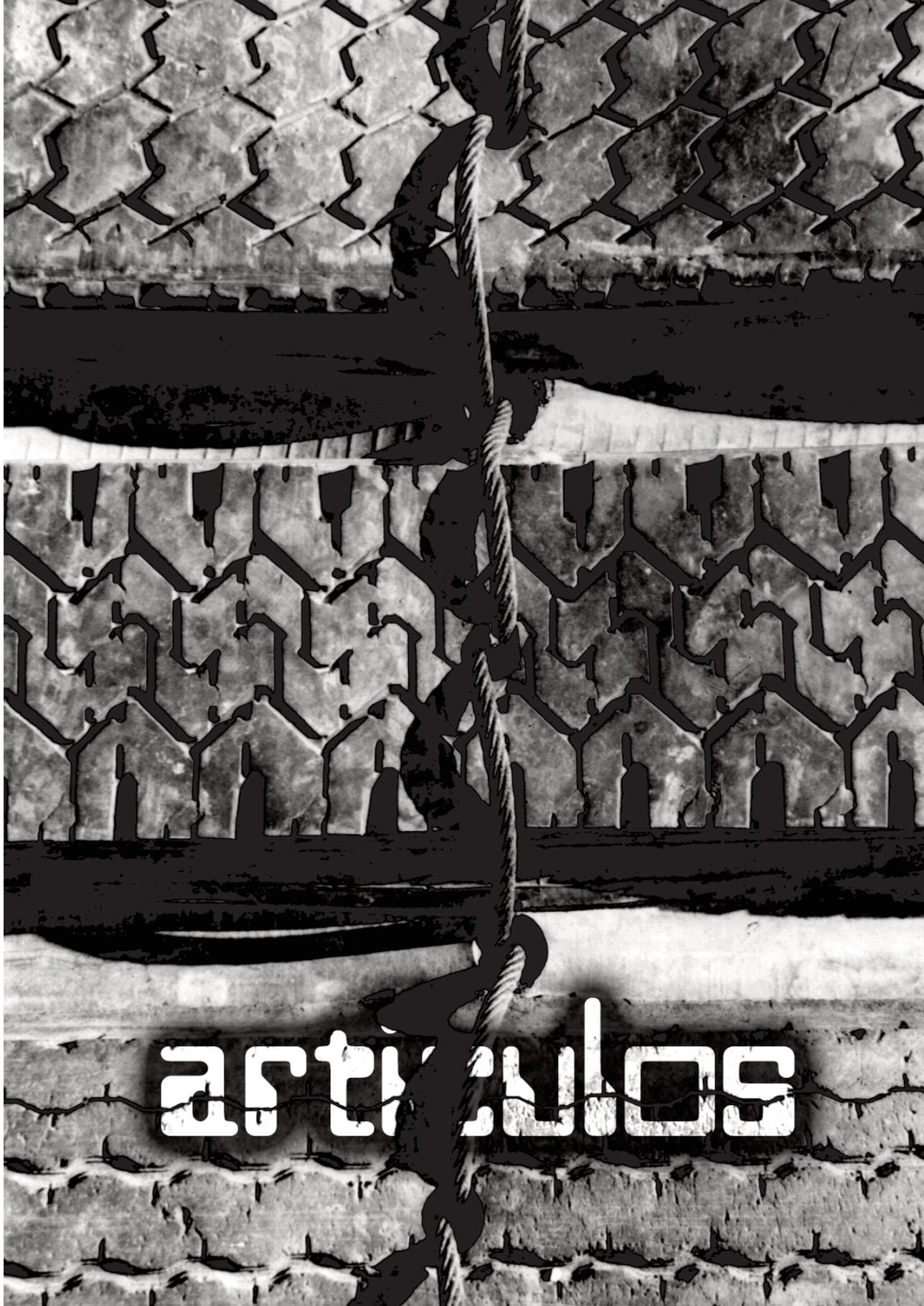
Pero mucho ha llovido desde entonces y hoy en día, ante el retroceso de ese llamado socialismo científico, no ha habido en paralelo un reconocimiento del valor de la utopía, por el contrario, se ha ahondado en ese aspecto negativo al considerar lo utópico como un sueño irrealizable que nos aleja de la verdadera realidad. Así lo utópico se ha ido configurando, en palabras de Juan José Tamayo, como esa “imposible racionalización de lo irracional”. Y efectivamente, la utopía ha ocupado la esfera ya no solo de lo irrealizable sino de lo que además no conviene realizar.

Ese espacio abandonado por el socialismo científico o comunismo ha sido ocupado ahora por los que se han autodesignado como la izquierda real, contraponiéndose a la izquierda utópica o populista, así llamada en la vieja Europa a toda formación política más a la izquierda de la socialdemocracia. Porque a la socialdemocracia le va a pasar, si no le ha pasado ya, lo mismo que al socialismo científico o comunismo, desaparecer en los libros de historia al renunciar; ¡de nuevo el mismo error!, a ese utopismo que provoca el movimiento y la movilización de las personas, e instalarse en la complacencia de lo posible que significa renunciar a los ideales que le dieron sentido, y aceptar de forma velada las peores propuestas de lo auténticamente real que representa el neoliberalismo.

Es hora ya de volver a reivindicar ese sentido positivo de lo utópico como ideal irrealizable pero al que conviene avanzar, como modelo de una vida buena, digno de ser imitado aunque nunca realizado en su totalidad, guía y meta de nuestra acción práctica, la famosa praxis marxista, cuyo error fue abandonar la utopía por la ciencia. Volver a esos primeros socialistas utópicos para pensar cómo hacer posible lo imposible, realizar lo irrealizable, racionalizar lo irracional.

Habría que preguntarse, como hace el psicólogo estadounidense Paul Watzlawick, si es real la realidad. Porque la realidad puede presentarse como realizable lo que no

conviene a la mayoría de los seres humanos que pueblan este planeta. Negros presagios tiñen el mundo actual después de los últimos acontecimientos políticos acaecidos: el Brexit, Donald Trump, el referendun sobre el acuerdo de paz en Colombia... De nosotros depende si queremos abandonarnos al abismo de una realidad irracional, o su versión moderada de una razón sin esperanza, o por el contrario, a la esperanza de una razón utópica.



artículos

La Utopía y su reflejo en los Derechos Humanos

En este año 2016 se celebra el quinto centenario de la obra *Utopía* de Thomas More (1516-2016). Utopía que tiene en la actualidad su reflejo en los Derechos Humanos. Por eso, la *Sociedad Española de Profesores de Filosofía*, junto con la *Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones* de la UC3 de Madrid, proyectó celebrar un Congreso sobre este importante tema para analizar y debatir acerca de su contenido y actualidad.

Dada la importancia de las personas expertas en este tema era necesario tener alguna ayuda que permitiera celebrar el evento. Así se solicitó a la Oficina de Derechos Humanos del Ministerio de Asuntos Exteriores, acudiendo a la oportuna convocatoria. Cumplíamos las condiciones que se pedían y entramos en la solicitud oficial. Por causas inesperadas y no previstas, Hacienda congeló las concesiones desde el pasado mes de julio, lo que ha tenido como consecuencia que en el momento de hacer esta nota todavía no haya salido la Resolución. No quisiéramos pensar que este episodio sea una conjura contra la utopía, pero así han sucedido las cosas.

Utopía inicia el género literario utópico, critica el orden existente de injusticia social y desigualdad por causa de la propiedad privada, y propone alternativas transformadoras de la realidad. Es así el motor de la historia. Sin ella triunfaría la barbarie. El Congreso se proponía estudiar la importancia de la utopía en la historia de la humanidad, devolver al término su sentido emancipatorio y transformador, liberarla de las connotaciones peyorativas y convertirla en impulso de la historia. Rehabilitada la palabra, recuperado su carácter crítico, activada su dimensión subversiva, es necesario seguir escribiendo utopías, vivir y pensar utópicamente. Todo ello se reflejará en los DD. HH.

Hemos seleccionado una parte de lo que estaba disponible para las distintas exposiciones de dicho Congreso en función del espacio con el que contamos y esto es lo que ahora publicamos en este número.

Como apertura tenemos “Utopía y esperanza en el pensamiento de Ernst Bloh”. Bloch reconstruye tradiciones plurales en su filosofía de la esperanza, fundada y docta, que se basa en su materialismo utópico. Sus dos aportaciones más significativas son la Utopía y la Esperanza. A la utopía la devuelve su credibilidad, posicionándose sobre la utopía marxista que autentifica y realiza la Utopía. Por otra parte, la esperanza impulsa la utopía concreta, siendo la conciencia del ser humano, que, aunque está teñida de luto, no puede frustrarse.

“*Utopía* o la posibilidad de la...”, recoge las posiciones negativas sobre las utopías por ser irrealizables e ilusorias, que, en el fondo, lo que pretenden es evitar toda reforma posible del orden establecido. Todavía es peor defender que las utopías sólo se imponen

a través del poder y la violencia. Sin embargo, la utopía existe, porque aspira a hacer posible una vida mejor, dada la naturaleza imperfecta de los seres humanos, su fragilidad y vulnerabilidad. Los horrores de cualquier sociedad pueden superarse, recobrando así su propia dignidad.

En cuanto a la utopía anarquista, se estudia especialmente el movimiento español y su vinculación al sistema educativo para cambiar la sociedad social y culturalmente. El autor defiende la actualidad del ideal anarquista en educación, particularmente en lo que respecta a la autogestión y la libertad de la escuela.

De las cuatro Comunicaciones enviadas, “La Utopía hoy” reivindica sus aportaciones a la historia y los movimientos sociales para transformar la sociedad. La utopía es posible y necesaria como imperativo ético y realización política. Habría que delimitar bien lo que es utopía y distinguirla de la ideología.

La segunda plantea el asunto clásico de la propiedad privada. Su autor cree que una distribución justa y equitativa de los bienes materiales puede ser la mejor solución a los males e inseguridades sociales. Así se restituye, también, la libertad.

La tercera se refiere a la utopía que trata de integrar Ciencia y Tecnología en las democracias actuales para decidir sobre asuntos científico-tecnológicos y abrir esos conocimientos y valores a la ciudadanía. Se trata de un ideal regulativo relacionado con los ideales democráticos y culturales presentes en los Derechos Humanos.

La última, utopía de la razón lúdica, del filósofo R. Suits defiende que jugar resulta una actividad central humana y no es ninguna cosa frívola, en contra de lo poco frecuente que es el juego y el deporte en la literatura utópica.

Finalmente, se publican, igualmente, los trabajos premiados en las 19 “Lecciones de filosofía”, concurso convocado por la SEPFi para adolescentes y mayores. Este curso el tema a tratar fue la influencia que podría tener el pensamiento utópico en la vida individual y colectiva del ser humano.

JUAN JOSÉ TAMAYO.
DIRECTOR DE LA CÁTEDRA DE
TEOLOGÍA Y CIENCIAS DE LAS
RELIGIONES, DE
LA UNIVERSIDAD CARLOS III
DE MADRID.

Utopía y esperanza en el pensamiento de Ernst Bloch

Bloch reconstruye tradiciones plurales y las integra en su filosofía de la esperanza, que, siendo fundada y docta, se encuentra cimentada en su materialismo utópico. Las dos aportaciones más significativas del autor son la Utopía y la Esperanza. A la utopía le devuelve su credibilidad, posicionándose sobre el ideal original marxista que autentifica y realiza la Utopía. Por otra parte, la esperanza impulsa la utopía concreta, siendo la conciencia del ser humano, que, aunque está teñida de luto y se adorna con crespones negros, no puede frustrarse.

Palabras clave: Bloch, materialismo utópico, Esperanza, Utopía, conciencia humana.

Bloch reconstructs plural traditions and integrates them into his philosophy of hope, which, being well founded and learned, is grounded in its utopian materialism. The two most significant contributions of the author are Utopia and Hope. He restores its credibility to utopia, positioning himself on the original Marxist ideal that authenticates and realizes the Utopia. On the other hand, hope promotes the concrete utopia, being the conscience of the human being, which, although mournful and adorned with black crepe, cannot be frustrated.

Key words: Bloch, utopian materialism, Hope, Utopia, human consciousness.

La larga e intensa vida itinerante del filósofo alemán Ernst Bloch (1885-1977) por distintos países de Europa (Alemania Federal, Suiza, República Democrática Alemana) de América (Estados Unidos, México) y su extensa obra de 18 volúmenes, centrada toda ella en la esperanza y la utopía, reflejan certeramente el principal cometido de su actividad intelectual: la rehabilitación de la imaginación creadora, la recuperación del horizonte utópico en el pensamiento filosófico y el descubrimiento del futuro como núcleo fundamental de la religión, sobre todo del judaísmo y del cristianismo jesuánico.

“El tipo de filosofía que se hace depende del tipo de hombres que se es”. Esta afirmación de Fichte se verifica plenamente en el filósofo alemán Ernst Bloch. Biografía y

filosofía caminan en él a la par, en una fecunda complicidad siempre autocrítica, transgresora de fronteras, de todas las fronteras: las disciplinares, a través de un permanente ejercicio de interdisciplinariedad (filosofía, teología, antropología, crítica literaria, derecho); las políticas, a través de compromisos no fácilmente justificables a veces (la famosa frase de “ubi Lenin, ibi Ierusalem”); las ideológicas, a través de opciones no fácilmente sometidas a las tipologías del momento (marxismo humanista). Biografía y filosofía caminan en él parejas en constante e infatigable éxodo hacia la tierra prometida, en busca de la patria, del reino de la libertad, de la u-topía, del no-lugar. Un éxodo tan largo como el de los hebreos tras la salida de Egipto y con tantas penalidades como las que ellos padecieron, pero sin añorar las “cebollas de Egipto” y sin miedo a la libertad. Un éxodo en la “oscuridad del instante vivido”.

Cruce de plurales tradiciones

El pensamiento de Bloch es, al decir de Jürgen Habermas, un lugar de confluencia de tradiciones religiosas, culturales y filosóficas confesional e ideológicamente distanciadas. Se trata de tradiciones generalmente heterodoxas, algunas de las cuales corren por el subsuelo de la filosofía y adquieren relevancia gracias al empeño de algunos filósofos. Suelen tener muy poco en común entre sí. El mérito de Bloch consiste en reconstruirlas, darles vida, ponerlas en relación e integrarlas así en su filosofía de la esperanza. Entre ellas cabe citar las siguientes:

Aristóteles

Con Aristóteles comienza una nada desdeñable corriente de filosofía de la naturaleza, que inspira en parte la filosofía de la esperanza de Bloch y que tiene sus antecedentes en Alejandro de Afrodisio y Estratón y culmina en Schelling, dando lugar a lo que Bloch llama “izquierda aristotélica”. Aristóteles lleva a cabo la primera transformación en la concepción de la materia: pasa de la materia *to ex ananké*, que es la materia mecánica, a la materia *kata to dynaton*, que es la materia conforme a la posibilidad, y a la materia *to dinameion*, o ser en potencia. Es en esta concepción donde Bloch encuentra implícitamente el *totum utopicum*.

Esta corriente tiene una concepción dinámica, y no mecanicista, de la materia. La materia aparece como sujeto con posibilidad de engendrarse, como potencia. Para Aristóteles, la materia es rica en movimiento y formas. “En la materia mecánico-estática no hay proceso ni dialéctica algunos”, indica Bloch, mientras que en la concepción dinámica de la materia ésta “es la que se perfecciona y tiene la facultad de perfeccionarse incesantemente en dirección a su forma esencial, y la plenitud absoluta de esta forma de ser... está todavía pendiente en cuanto posibilidad real”.¹

Bloch da un paso más al poner la materia en conexión con la utopía y la dialéctica, estableciendo el arco de tensión *utopía-materia*, *anticipación real-materia real*. El principio-esperanza tiene su correlato en el principio-materia.

La religión judeocristiana y movimientos heréticos

En el pensamiento de Bloch confluye con especial protagonismo la religión judeo-cristiana y, dentro de ella, destacan sus movimientos heréticos y heterodoxos. “Lo mejor de la religión –asevera aforistamente Bloch– es que produce herejes”. Esa tradición comienza con la apocalíptica judía y su peculiar teología de la historia, que constituye el primer brote de la reflexión filosófica y teológica ulterior sobre la historia universal. Continúa con la tradición del reino de Dios con la radicalidad desestabilizadora y escatológica con que se manifiesta en la predicación y la praxis de Jesús de Nazaret. Bloch incorpora a su filosofía de la religión las corrientes inconformistas y heterodoxas, que van de Marción a la Kábala. Juegan un papel relevante las corrientes místicas, vía Eckart, Tauler y Silesius, de las que destaca sus tendencias antropologizantes. Refiriéndose a Silesius dice que pareciera haber leído antropológicamente a Hegel y cita como prueba el siguiente texto del místico: “Yo sé que sin mí Dios no puede existir un instante. Si yo me aniquilo, él tiene que dejar necesariamente mi espíritu”.

Bloch sigue las huellas de la apocalíptica en la Edad Media, deteniéndose en las tendencias apocalípticas que desembocan en revoluciones históricas, vía Joaquín de Fiore como inspirador de numerosos levantamientos populares y Thomas Müntzer como caudillo de la guerra de los campesinos, aplastada salvajemente por los príncipes con la colaboración del reformador Martin Lutero, el más encarnizado enemigo de Müntzer.

Su recorrido por el subsuelo heterodoxo del cristianismo no le impide valorar adecuadamente las grandes aportaciones de los grandes pensadores cristianos integrados en el sistema en los campos de la filosofía y de la teología de la historia. Tal es el caso de Agustín de Hipona y su peculiar teología de la historia con la doble vertiente utópica: una inmanente y otra trascendente.

La filosofía panteísta

Otra fuente de inspiración de Bloch es la filosofía panteísta de filósofos árabes medievales como Avicena, Averroes y Avicibrón, continuada ulteriormente por Giordano Bruno y Baruc Spinoza. Se trata de un materialismo panteísta no mecanicista que entiende la materia no como “simple foso de sustancias químicas”, sino como acto y entelequia, como principio necesario, eterno y divino.

El médico y filósofo Avicena se presenta como discípulo de Aristóteles, a quien interpreta “a la luz del neoplatonismo e incluso de las doctrinas gnósticas” y considera “la suprema encarnación del espíritu humano”.² Avicena se mantenía alejado de toda ortodoxia religiosa, aun cuando estaba en relación con diferentes movimientos místicos. Transforma la relación materia/forma. La materia es originaria e increada, posibilidad de todas las cosas. La materia contiene en su interior todas las formas como gérmenes vitales; a la esencia de la materia pertenece el movimiento y la actividad. La forma es “fuego inmanente” de la materia.

Averroes reconoce vida a la materia, la considera *natura-naturans* y la dota de un movimiento interior eterno. Es de la materia de donde surgen las formas, según la fórmula *eductio formarum ex materia*. Avicena profundiza en la idea de Avicena de la *materia universalis*, que entiende como “el sustrato de la uniforme coherencia vital del mundo”. Como recordará siglos más tarde Giordano Bruno, el filósofo árabe llama a la materia “dios omnipotente”. Esta doctrina fue penetrando en importantes pensadores cristianos panteístas, como Amalrico y David de Dinat, para quienes Dios no era otra cosa que la materia primera.

Con Giordano Bruno desaparece definitivamente la eminencia de la forma y adquiere prioridad la materia que se fecunda y se explica a sí misma. La forma no pasa de ser para la materia lo que “el timonel en el barco”. La relación entre ambas es la de paternidad/maternidad para la materia y filiación para la forma. Con él desaparece la diferencia sustancia real que se reconocía hasta entonces entre materia y forma. La materia es concebida como “la *vida total, fecundante y fecundada, una, infinita como el antiguo Dios, pero sin un Más allá*”.³ En el interior de la *natura naturans* se encuentra el artífice de la formación del mundo. No hay pasividad sino actividad en esta filosofía de la naturaleza.

Relación crítica con Kant

Kant está presente en el pensamiento de Bloch desde el principio de su reflexión filosófica. La tesis doctoral, que no ha sido incorporada en la edición de sus obras completas, versó sobre el filósofo neo-kantiano H. Rickert. El título era *Acotaciones críticas sobre Rickert y el problema de la moderna teoría del conocimiento*. El neo-kantismo separaba de manera nítida la metodología de las ciencias de la naturaleza de la de las ciencias sociales. La escuela de Marburgo formalizó en demasía la teoría kantiana del conocimiento, haciéndola derivar hacia operaciones conceptuales de rígida observancia lógica. Bloch se distancia claramente de este planteamiento tan restrictivo.

Otra era la línea del neo-kantiano Rickert, que pone el acento en la problemática del valor y se ocupa de las referencias éticas en Kant. Este es el objeto de investigación doctoral de Bloch, quien dirige una severa crítica a la filosofía de la historia de tendencia kantiana porque se limita a contar hechos positivístamente. El horizonte de Bloch es muy otro: considerar el proceso histórico como unidad de los tres tiempos, pasado, presente y futuro. Ello le lleva a la búsqueda de una nueva metafísica que gire en torno a la idea de utopía capaz de aportar luz en la “oscuridad del instante vivido”. Lo expresa de manera clarividente al final de la tesis doctoral referida:

... es del todo evidente que la nueva metafísica debe consistir en la solución de esos enigmas que, con absoluta complicidad, se transfieren, como la fatalidad propia de la historia y de la utopía, al dominio y a las nuevas disposiciones del conocimiento”.⁴

La aproximación al autor de la *Crítica de la razón pura* es especialmente selectiva y desde una cierta distancia. No se muestra receptivo hacia la filosofía de la conciencia

trascendental ni hacia la teoría de la ciencia en versión kantiana. Más cercano se muestra hacia las ideas reguladoras en cuanto pudieran contener virtualidades utópicas. Bloch reconoce un alto nivel utópico a la idea kantiana de “bien supremo”. Ve la experiencia moral abierta hacia un todavía-no. El mundo moral está cargado de tendencia y posibilidad.

El espacio dedicado a la crítica de la filosofía kantiana es más amplio que el de las sintonías. Bloch reprocha a Kant el que remita el bien supremo a una inalcanzable metahistoria. Le reprocha también que en la *Crítica de la razón pura* tienda a un determinismo mecanicista en su concepción de la naturaleza. Bloch, que subraya el carácter dinámico de la naturaleza, se queja de que Kant tienda a encerrar a la naturaleza en un determinismo mecanicista, sin referencia a la energía vital y a la potencia creadora inherentes a ella. Con todo, Bloch reconoce potencialidad utópica a los postulados de la razón práctica y a las ideas reguladoras del juicio, como acabamos de indicar.

La crítica blochiana se dirige a la vacuidad formalista de la ética kantiana, que tiene su correspondencia en el carácter insolidario de la sociedad de su tiempo. La ética de Kant, afirma, diseña el reino idealizado de la burguesía.

Por lo que se refiere al *imperativo categórico*, Bloch cree que apunta a un contenido de futuro, si bien peca de “excesiva interioridad” y de “frío formalismo” y exige una actitud fría y rígida: el “respeto por una ley moral que manda sin más”. Es, en fin, “en gran medida ideológico, es el bordón prusiano más el reino de la burguesía”.⁵ La ética kantiana “rinde culto a un concepto del deber que, en su mitad, lleva más en sí de Königsberg en Rusia que de Marsellesa”.⁶

Pero si no ahorra críticas a Kant, tampoco oculta sus virtualidades utópicas. Así, la consideración del ser humano como fin y nunca como medio. Esto “no es una exigencia burguesa”; significa la negación de la explotación moral. El ser humano aparece como “fin último de la creación”, significando con ello “el deber ser de la ley moral y su realización por el desarrollo histórico -sobre todo futuro- del género humano”.⁷

La filosofía de la naturaleza de Schelling

La filosofía de la naturaleza del filósofo idealista alemán Schelling (1775-1865) ha dejado su huella, una huella profunda, en Bloch, a quien Habermas define como “Schelling marxista”; definición que el propio filósofo de la esperanza acepta implícitamente cuando afirma: “Toda filosofía profunda lleva consigo *per definitionem* a Schelling como hermano, a Hegel como padre y a Marx como su mundo”.⁸

La naturaleza es, para Schelling, un organismo vivo, no simples relaciones mecánicas. En ella descubre la existencia de un alma, de un principio vital (cf. sus obras *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) y *Sobre el alma del mundo* (1798). “La naturaleza tiene un impulso hacia el hombre”, reconoce Bloch comentando el pensamiento de Schelling.⁹ Y sigue: En la naturaleza “hay una producción inconsciente..., una inconsciencia en ebullición, en la cual son producidos los productos de la naturaleza”

(ibíd.). “La naturaleza es un gigantesco cuerpo que está de parto, que alumbró al hombre”.¹⁰ La naturaleza es la *Iliada* del espíritu, donde hay sangre, lucha, guerra y tensión.

Bloch cita este paradigmático texto del filósofo idealista alemán: “... el universo duerme como un germen infinitamente fértil, con la superabundancia de sus figuras, la riqueza de la vida y la plenitud de sus desarrollos...”.¹¹ Es muy conocedor de las acusaciones de “reaccionario petrificado y sin porvenir” y de ausencia de contenidos de futuro, que se hacían caer sobre Schelling. Pero Bloch no las comparte.

Vuelta a Hegel

Bloch pertenece a la generación de filósofos marxistas del siglo XX que considera necesaria la vuelta a Hegel, tan olvidado por el marxismo ortodoxo como si se tratara, en expresión de G. Lukács, de un perro muerto. La intención de esa generación era recuperar al filósofo de la *Fenomenología del Espíritu* en cuanto “pensador de la realidad como acontecer, de la dialéctica como método y de la identidad como estructura”.¹² Bloch no es un epígono de Hegel; pone en práctica su propia máxima: “pasar por Hegel sin detenerse en él”. Y tras pasar por él, lleva a cabo una nueva sistematización en la que asume parcialmente categorías y procesos discursivos suyos.

Bloch califica a Hegel como el “guardián del Panteón de lo acontecido”, porque cree que su dialéctica está referida al pasado, marcada por el hechizo de la anámnesis, centrada en la contemplación y sin apertura hacia el futuro. Lo que se propone Bloch es rescatar la dialéctica hegeliana, pero liberada de la anámnesis, trascendida y superada por la perspectiva de futuro. La dialéctica blochiana, además de orientarse al futuro, se prefigura por medio del optimismo militante y se acrisola en la práctica.

La filosofía blochiana, tras pasar por Hegel, tiene carácter sistemático como la del filósofo idealista, pero se trata de un sistema abierto al tiempo que disciplinado. Ahora bien, no es la disciplina *manu militari* del cuartel la que rige en Bloch, sino la de la marcha, que no es menos exigente que la anterior, pero está siempre de camino hacia una meta. La realidad, dirá Bloch, es proceso, dinamismo, y la filosofía que reflexiona sobre la realidad como proceso es también procesual, dinámica.

Corriente cálida del marxismo

Moltmann considera la filosofía blochiana como “pensamiento libre dentro del ámbito trazado por Marx”. El marxismo no se encuentra en Bloch en estado puro. Aquí, como en casi todo, Bloch se muestra crítico y nada ortodoxo. Su marxismo está mediado por las tradiciones antes descritas y corregido por las manifestaciones expresionistas de la cultura de su tiempo. Bloch interpreta el marxismo en clave humanista y utópica. En él distingue dos caras no excluyentes, sino complementarias y mutuamente fecundantes, la cálida y la fría.

La corriente cálida fomenta la solidaridad humana, concede especial importancia a los factores subjetivos en la transformación histórica, tiene la mirada puesta en la meta y recupera, si bien críticamente, la línea utópica del socialismo del mismo nombre. La corriente fría del marxismo se encarga de los análisis de la realidad, del estudio de las condiciones objetivas. Encara críticamente y con voluntad transformadora la realidad económica y social. Así se evita la re-caída en la exaltación de la utopía abstracta, poniendo plomo a las alas cuando se vuela muy alto y se levantan los pies del suelo, cual si estuviera abstraído del mundo. Los análisis, la crítica, la elaboración y la búsqueda de estrategias no se quedan en la frialdad de los datos, sino que *posibilitan el futuro esperado*.

El expresionismo

Bloch tuvo una actitud receptiva hacia el expresionismo, que le llevó a distanciarse intelectual, e incluso humanamente, de G. Lukács, su gran amigo de los primeros pasos filosóficos. El expresionismo es leído por Bloch desde el mañana y la herencia. Es verdad que el expresionismo como cultura, arte, poesía, pintura y literatura de la decadencia constituyen otra forma de conciencia que no pertenece a la familia socialista, pero Bloch la pone al servicio de ésta.

El derecho natural

Bloch es uno de los pocos marxistas que se toman en serio el derecho natural y su ejemplar plasmación en el lema de la Revolución Francesa: “Igualdad, libertad y fraternidad”. Bloch reconoce la capacidad del proyecto revolucionario de 1789 en su obra *Derecho natural y dignidad humana*.

El principio esperanza

De 2004 la editorial española Trotta ha reeditado en castellano *El principio esperanza* la obra mayor de Bloch (1885-1977), que ha sido calificada de “catedral laica de la esperanza”, “*Summa* filosófica de la utopía” y “enciclopedia de las utopías”.¹³ Es, sin duda, el libro más emblemático del filósofo de la esperanza, escrito durante su exilio en los Estados Unidos entre 1938 y 1947 y revisado en 1953 y 1959 cuando vivía en la República Democrática Alemana (DDR) y la principal elaboración teórica del pensamiento utópico, que el propio Bloch define como “pensar es traspasar”, y que fue severamente criticada por la ortodoxia del Partido Comunista de la DDR.

El principio esperanza es, a mi juicio, una de las obras filosóficas más creativas e innovadoras del siglo XX, que ha ejercido una influencia nada desdeñable en algunas de las principales corrientes teológicas del siglo XX, como la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann, la teología política de Metz y la teología latinoamericana de la liberación, inspiradas en la corriente cálida, utópico-humanista, del marxismo, teologías de frontera, más preocupadas por la ortopraxis que por la ortodoxia o, si se quiere, con un

punto de heterodoxia, en sintonía con la afirmación de Pablo de Tarso: “Conviene que haya herejías (disensiones)”. Es uno de los intentos más sólidos y rigurosos de construir una filosofía posmetafísica, una filosofía que vaya más allá de la metafísica clásica, en las que el “ya Ab-soluto estaba presente por doquier”.

En el primer volumen aparecen ya las principales categorías de la filosofía de Bloch, ausentes, en su mayoría, de las principales corrientes filosóficas del siglo XX: la esperanza como principio, la realidad como proceso, el ser humano como animal utópico, la utopía, la esperanza, la posibilidad, el futuro, el *novum*, el sueño, la conciencia anticipatoria y la función utópica. Son los mimbres con los que elabora su ontología del todavía-no-consciente y del todavía-no-ser.

La esperanza no es confianza ciega ni optimismo ingenuo, sino *docta spes*, esperanza fundada. Nada tiene que ver con los anuncios fraudulentos de los charlatanes ni con la esperanza encerrada en la interioridad o como consuelo en el más allá que se predica desde los púlpitos. Bloch muta el concepto rígido y angosto de realidad del positivismo de la segunda mitad del siglo XIX por otro más dinámico: la realidad es proceso. Posibilidad y todavía-no-ser constituyen las determinaciones ontológicas fundamentales de la nueva experiencia creadora del mundo. En ellas tiene su núcleo y su soporte fundamental el materialismo utópico de Bloch.

Páginas antológicas son las que dedica a los sueños con su lúcida distinción entre sueños nocturnos y sueños diurnos o soñados despierto. En los primeros descubre una vieja y oculta satisfacción de deseos; en los segundos, una satisfacción fabuladora y anticipadora. Es en este punto donde dirige duras críticas al psicoanálisis, que considera todos los sueños como vehículo de la represión y que conoce la realidad únicamente bajo la forma de la sociedad burguesa. La crítica adquiere tonos insultantes en el caso de Jung, a quien llama fascista mitificador.

Uno de los momentos estelares de la obra es el comentario a las *Once tesis sobre Feuerbach* (pp. 295-338), escritas por Marx en Bruselas, en 1845, a la edad de 25 años, y publicadas por primera vez por Engels en 1888, siete años después de la muerte del autor. En ellas aparece el genio filosófico temprano de Marx, y en el comentario, la agudeza, brillantez y originalidad de Bloch. Es quizás el momento de mayor compenetración entre el Marx joven y el Bloch adulto, entre la filosofía de la transformación del mundo de Marx y la filosofía de la esperanza-en-acción de Bloch. El punto de encuentro es la dialéctica teoría-praxis. En esa línea va la distinción de dos corrientes en el marxismo: la cálida y la fría, ambas igualmente necesarias.

Dos son las categorías mayores del pensamiento de Bloch: “utopía” y “esperanza”.

Utopía

Entre las aportaciones más significativas de Bloch se encuentra la recuperación de la, hasta entonces tan denostada, categoría “utopía”, que, liberada, de sus connotaciones peyorativas, se convierte en una noción filosófica mayor. La utopía había sufrido un fuerte

descrédito por mor del marxismo ortodoxo. Corresponde a Bloch el mérito de haberle devuelto su credibilidad, sin por ello renunciar a la tradición marxista. Bloch no cree que la crítica de Marx y Engels al socialismo utópico comporte la eliminación de la utopía. La oposición entre socialismo utópico y socialismo científico no debe entenderse como oposición entre ciencia y utopía, sino como paso de la utopía *abstracta* a la utopía *concreta*.

La categoría “utopía” es clave en la antropología de Bloch: ser hombres es tener una utopía, afirma; el ser humano es animal utópico, ser peregrinante, que va camino de la patria intentando sacar a la luz lo que aún no se ha manifestado.

Historia de la utopía

Bloch hace uno de los más completos y fascinantes recorridos por las distintas expresiones y manifestaciones de la utopía y del pensamiento utópico que la humanidad ha ido tejiendo a lo largo de la historia desde la antigüedad griega hasta nuestros días, y desde las utopías sociales, políticas, literarias, etc. hasta las del mundo del deporte y de la medicina. Recorrido apasionante entreverado de historias, mitos, leyendas, reflexiones filosóficas y elucubraciones teológicas muy atinadas.

Abre el recorrido Solón, cuya utopía era ser feliz con pocos bienes, reduciendo las necesidades y repartiendo la propiedad. Le siguen Diógenes, para quien la felicidad se logra con una vida frugal, y Aristipo, para quien donde se está bien allí está la patria. Especial atención dedica a Platón, quien critica por igual el estado de naturaleza, al que califica de “estados de cerdos”, como el estado sibarita, y en *La República* diseña un grandioso navío utópico-social, que se traduce en un mundo estrictamente organizado, en un Estado policial y de orden, que tiene como paradigma Esparta. Platón utopiza el orden, en este caso, el orden espartano acabado.

Por la obra de Bloch desfilan otras utopías griegas, como la Isla del Sol, de Yambulo, un lugar de placer y superabundancia, que califica de “festividad comunista y colectiva”. Es una utopía sin esclavos ni señores, sin propiedad privada ni división del trabajo, con alegría y trabajo comunes, con educación en la concordia y la comprensión. O la de Zenón de Elea, que propone el Estado universal ideal, teniendo como referente la expansión imperial de Alejandro Magno.

Estudia con rigor y exquisito respeto las imágenes de utopía en la Biblia a través de una lectura rebelde y desteocratizadora. La primera es la *serpiente seductora*, la imagen sin duda más llamativa de la Biblia subterránea, cuya promesa es el prometeico “seréis como dioses, versados en el bien y el mal”, que se convierte en el imperativo de la subversión contra la autoridad de arriba. Después viene el *éxodo* como motivo vertebrador de la *Biblia de los pobres* y paradigma de toda liberación colectiva posterior. Una liberación que no remite ni al suplicio de Prometeo, ni a la desesperanza de Job, sino... Es en el éxodo donde se revela el Dios de la esperanza. Etapa importante del itinerario de Bloch por la Biblia hebrea son los *profetas de Israel*, que proponen el más

antiguo esquema de utopías sociales el profetismo, donde Dios aparece como enemigo declarado de los especuladores de tierras y acumuladores de posesiones. El contenido de futuro de la predicación social de los profetas es perfectamente asumible por las utopías sociales. Se detiene en el profeta Amós, que predica contra la tiranía y la riqueza. Especial importancia concede a la utopía eco-pacifista de Isaías: “De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra” (2,4), que define como “el protomodelo de la internacional de la paz, que constituye el núcleo de la utopía estoico”, con un influjo real en las utopías cristianas. Redimensiona la figura bíblico-legendaria de Job a quien llama “Prometeo hebreo”. Él revela, con más fuerza si cabe que las otras imágenes, el potencial utópico de la religión y convierte la teodicea en su contrario: la más radical negación de la justicia divina. Bloch muta así la imagen del Job conformista inscrita en el imaginario social (“Dios me lo dio, Dios me lo quitó, ¡bendito sea Dios!) por la del rebelde e inconformista que desafía a Dios.

La lectura del Antiguo Testamento, siguiendo el “hilo rojo” de las tradiciones subversivas, desemboca en Jesús de Nazaret, que lleva a feliz término el proceso desteocratizador al destronar a Dios y ocupar su puesto. La Buena Noticia jesuánica es contraria al temor de Dios y a las teodiceas establecidas. Anuncia la destrucción del templo y el final de las fuerzas de dominación. La proclamación de la llegada inminente del reino de Dios constituye la clave de bóveda del edificio utópico-revolucionario que Bloch construye.

De las utopías de la Edad Media se centra en dos, *La ciudad de Dios*, de Agustín de Hipona, y el *Tercer Evangelio*, de Joaquín de Fiore. De la primera destaca su imagen optimista y dinámica de la historia, abierta a un futuro (*esjaton*) todavía no legado a ser. Del Tercer Evangelio o tercer reino dice que es la utopía de mayor relevancia de toda la Edad Media con una amplia influencia en las corrientes cristiano-revolucionarias posteriores, desde el franciscanismo hasta la guerra de los campesinos, pasando por los husitas, hasta los radicales de la revolución inglesa. Reconoce sus huellas en el joven Engels.

De entre las utopías tejidas durante la Edad Moderna, presta especial atención a la Utopía de Tomás Moro, primera descripción del sueño democrático-comunista, que combina la libertad y la tolerancia públicas con la economía colectiva. En el polo opuesto, *La Ciudad del Sol*, de Campanella, propone la utopía del orden social, “completamente autoritaria y burocrática”.

Al derecho natural, que presenta como “pariente próximo de las utopías”, dedica Bloch un extenso y denso capítulo de *El principio esperanza* y el libro *Dignidad humana y derecho natural*. El derecho natural defiende la resistencia contra el monarca injusto y contra el tirano que viola el contrato (en caso de tiranía, éste deja de ser vinculante para el pueblo). La diferencia fundamental entre derecho natural y utopías radica en que el primero tiende a la dignidad y extrae las condiciones jurídicas del mantenimiento de la dignidad, mientras que las utopías sociales tienden a la felicidad humana y reflexionan sobre su forma económico-social. El derecho natural clásico es relevante en el terreno político al hacer desaparecer el respeto por la autoridad, pero es menos utopía social, ya que se cons-

truyó más de tendencias semi-realizadas que de tendencias futuras, al tiempo que estaba vinculado estrechamente a las corrientes individualistas de la sociedad de su tiempo.

Numerosas son las utopías en el siglo XVIII, pero poco relevantes. El panorama cambia en el siglo XIX, momento de desarrollo del socialismo utópico, de las utopías sociales en sus distintas formas: utopías federalistas de Owen y Fourier, centralistas de Cabet y Saint-Simon, anarquistas de Prouhon, Stirner y Bakunin; Weitling, “primera voz proletaria en Alemania, como Babeuf es una de las primeras en Francia” (p. 148). En la mayoría de ellos predomina el carácter abstracto y la falta de análisis de la realidad.

Se detiene con todo lujo de detalles y con una originalidad difícilmente superables en otras utopías: las técnicas, cuyo principal referente es la *Nueva Atlántida*, de Francis Bacon, verdadero laboratorio utópico; las arquitectónicas, con sus edificaciones que reproducen un mundo mejor; geográficas, el dorado y el edén, cuya peculiaridad es inventar y descubrir; las pictóricas, con sus paisajes desiderativos (pintores de lo que queda del domingo”: Seurat, Cezanne, Gaughin); las literarias, con imágenes del cielo; las deportivas, en cuanto el deporte está animado por la esperanza; las médicas, en lucha por la salud y el bienestar humanos; las burguesas, entre las que sitúa el movimiento juvenil, el movimiento feminista, el sionismo, las novelas de futuro y utopías totales (William Morris, Carlyle, Wells).

Valoración de las utopías sociales

En su valoración de esta larga historia de las utopías, Bloch reconoce su fuerza y su debilidad. La fuerza de los grandes libros de las viejas utopías radica en su tenacidad y su carácter incondicionado; la debilidad está en su carácter abstracto. A los utopistas sociales les reconoce su voluntad de cambio, pero constata igualmente sus límites no pequeños. Los utopistas sociales del siglo XIX condenaron las injusticias, defendieron la justicia y trataron de construir un mundo mejor, pero sólo con la cabeza, sin mediaciones históricas. Se quedaron en la utopía abstracta. Fueron pensadores ahistóricos y no dialécticos. Sus especulaciones estuvieron dedicadas, en buena parte, al diseño ideal de la nueva sociedad y sólo una décima parte al análisis de la realidad. Lo fantástico comió terreno a la fantasía. De entre todos sólo salva a Fourier, el único dialéctico de los utopistas sociales y quien más se ocupa de analizar las tendencias reales, “pero –matiza- también en él hay más decreto que conocimiento, más utopía abstracta que utopía concreta” (p. 152). Ahora bien, a pesar de las críticas, Bloch se siente cómodo en el clima utópico de los utopistas sociales.

El marxismo como utopía

¿Qué lugar ocupa el marxismo en esta larga historia de las utopías? La crítica marxista a las utopías sociales del siglo XIX no significa que el marxismo elimine la utopía. Muy al contrario. Bloch interpreta el marxismo como utopía concreta, superadora del carácter abstracto del socialismo utópico. Su mérito consiste en ubicar el mejoramiento del mundo en conexión con las leyes del mundo objetivo –corriente fría del marxismo-, pero sin

descuidar la importancia de los factores subjetivos, es decir, la capacidad del ser humano para alterar y transformar la historia –corriente cálida–. Es precisamente en esta corriente en la que más pone el acento Bloch, en su doble dimensión de anticipación y finalidad. “La finalidad concreta-anticipada –afirma– rige el camino concreto”. El filósofo de la esperanza cita a este respecto el conocido texto de la carta de Marx a Rudge: “Se mostrará que el mundo posee desde hace tiempo el sueño de algo, de lo que sólo debe poseer la consciencia para poderlo poseer realmente. Se mostrará que no se trata de una raya divisoria entre el pasado y el futuro, sino de la realización del pensamiento del pasado” (MP 476: sigla en mi tesis). En suma, el marxismo, en cuanto filosofía de la praxis y de la transformación del mundo, no elimina la utopía, sino que la autentifica y realiza.

El contexto de la utopía

Bloch no estudia las utopías en abstracto, sino en el contexto en que se formularon: el Estado espartano en Platón, la expansión imperial de la incipiente economía feudal en Agustín, el libre capital comercial en Tomás Moro, la época manufacturera absolutista en Campanella, la nueva industria en Saint Simon. Cada utopía tiene su propio itinerario y depende de sus presuposiciones, así como del lugar social y geográfico en que se formula. Lo que demuestra que hasta los sueños más personales, cuando se formulan en imágenes desbordantes, poseen tendencias de esa época y de la posterior.

Bloch es muy consciente de que las utopías no son independientes de la historia; sólo dentro de ella pueden realizarse todas sus posibilidades. Lo nuevo que proponen también es histórico; nunca invariable *a priori*. Lo que no varía es la intención hacia lo utópico. Pero sus contenidos ciertamente son variables. Es muy distinto, por ejemplo, el aspecto de la utopía en Platón que en Moro y en éste que Owen, como distintos son los contenidos y el aspecto de los “tiempo por venir” en Joaquín de Fiore que en Saint-Simon. La razón de dicha variabilidad radica en que las utopías no descansan en las posibilidades eternas de Leibniz, sino “exclusivamente en la historia, que es la que crea los contenidos.

En este recorrido por las utopías, Bloch demuestra una vez más la fecunda complicidad de su filosofía y su biografía, complicidad transgresora de todas las fronteras: las disciplinares, a través de un permanente ejercicio de interdisciplinaridad; las políticas, a través de compromisos no siempre justificables, las ideológicas, a través de opciones heterodoxas. En el segundo volumen de *El principio esperanza* Bloch fundamenta histórica y filosóficamente la afirmación de Oscar Wilde: Un mapa del mundo en el que no se encuentre el país *Utopía* no merece la pena ni siquiera de echarle un vistazo.

La esperanza como principio

La esperanza constituye el nervio de la antropología de Bloch y la clave de bóveda de su sistema filosófico. La esperanza no es una simple disposición anímica que defina a personas de naturaleza optimista y entusiasta y que esté ausente de personas de talante pesi-

mista y depresivo. Es el impulso de la utopía concreta. Constituye una determinación fundamental de la realidad objetiva y un rasgo fundamental de la conciencia humana. En palabras del propio Bloch: “Espera, esperanza, intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser: no se trata sólo de un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino, ajustado y aprehendido concretamente, de una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva en su totalidad”¹⁴

La esperanza no se queda en el terreno de las virtudes, donde tradicionalmente ha sido ubicada, sino que es *principio*, *Das Prinzip Hoffnung*, dice Bloch en una fórmula feliz que ha hecho fortuna y que da título a su obra más importante.¹⁵ Es *docta spes*, esperanza *fundada*, que no va a la deriva ni emprende un viaje a ninguna parte, sino que se orienta a una finalidad. Precisamente la finalidad es la categoría que fija el rumbo de la esperanza y la libera tanto del quietismo pasivo (confianza total) como del nihilismo (desesperanza total).

La esperanza no ocupa las zonas superficiales de la persona, sino que está radicada en lo más profundo del ser humano; es una de sus dimensiones constitutivas. Constituye la respuesta del ser humano a la situación de cautividad existencial en que se encuentra. Se inscribe en la estructura misma del ser humano: en su subjetividad, su conciencia, su libertad, su historicidad, su relación con los otros –alteridad– y su relación con el mundo. Está presente y operante en la *conciencia humana*. El ser humano tiene conciencia de su finitud, negatividad y contingencia. Pero, al mismo tiempo, aspira a la infinitud, a la positividad y a la definitividad. Ello le lleva a vivir *en tensión radical hacia la plenitud*.

La esperanza está presente y activa en la *libertad humana*. Pero ésta es frágil y quebradiza; está sometida a los vaivenes del quehacer histórico; está amenazada desde muchos frentes; puede romperse en mil pedazos. Puede emprender un camino desviado y *fracasar* en su intento de lograr la realización del ser humano. Y el fracaso no se puede rehuir, ni minusvalorar, ni sublimar, ¡y menos aún eliminarlo del horizonte humano! Pues en ese caso se pierde el sentido de la realidad y se cae en los brazos adormecedores de Morfeo. Al despertar y tomar pie en la realidad, la frustración se apodera de nosotros.

Pues bien, la esperanza libera a la frágil libertad humana de caer en la frustración ante el fracaso real o posible. La mirada esperanzada al futuro libera a la quebradiza libertad de la depresión ontológica.

El mundo, laboratorio de salvación

La esperanza opera activamente en la *relación del ser humano con el mundo*. Bloch reconoce la convergencia entre la aspiración del ser humano a la plena realización y las posibilidades del mundo de lograr su total liberación. Convergencia que Pablo de Tarso describe en clave teológica en estos términos: “La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos

de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella, también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza, y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues, ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia” (Rom 8, 19-25).

La naturaleza no es materia inerte, ni bien sin dueño, ni objeto de necesaria explotación. Es el hogar del ser humano, su *habitat* más propio, su pulmón de respiración, su espacio vital. Sin ella el ser humano perecería. La relación entre naturaleza y ser humano ha de ser respetuosa, dialógica, de sujeto a sujeto, no autoritaria, arrogante, depredadora, de sujeto a objeto.

Hay una convergencia entre la fluidez y el dinamismo de la realidad, por una parte, y la creatividad humana por otra, entre la apertura y la capacidad de sorpresa de lo real, de un lado, y la originalidad sin límites del ser humano, por otro. Bloch subraya dicha convergencia cuando habla de la correspondencia entre “lo todavía no real” en el mundo y “lo todavía no consciente” en la persona.

El determinismo mecanicista se queda en el terreno de los hechos, de lo dado, de lo “contante y sonante”, de lo empíricamente verificable. La filosofía de la esperanza, sin embargo, eleva el vuelo sobre lo dado y apunta a las posibilidades reales presentes, pero todavía no exploradas, en el mundo. Lo expresa con precisión filosófica E. Bloch: “En la realidad ocurren cosas verdaderamente nuevas. Cosas que verosíblemente aún no le habían ocurrido a la realidad... Hay condicionamientos que nosotros no conocemos aún, o que ni siquiera existen por ahora... Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia”.¹⁶

El mundo no está determinado mecánicamente. Más bien, se presenta ante nuestros ojos -si están en estado de vigilia- como un laboratorio de la salvación posible. La realidad no es un calco de lo ya acontecido; no es un circuito cerrado, sino que es –y está en proceso. Un proceso en el que nada está decidido de antemano y donde todo está en marcha. El mundo, en palabras de Bloch, se caracteriza por su disposición hacia algo (= *Anlage zu etwas*), por su tendencia hacia algo (= *Tendenz auf etwas*), por su latencia de algo (= *Latenz von etwas*). Y ese algo al que se tiende es “un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada”.¹⁷

El ser humano, guarda-agujas de la ruta del mundo

El ser humano no está programado. Por mucho que se le quiera dirigir desde fuera o desde arriba, siempre tiene una puerta abierta a lo imprevisible, como consecuencia de su libertad. Por muy completa y acabada que quiera presentarse su esencia, el ser humano está inacabado e incompleto, y va en busca de su verdadero ser, de su verdadera identidad, que está en el futuro, más que en el presente y en el pasado.

El ser humano es el “guarda-agujas” de la ruta que ha de seguir el mundo, llevándolo en la buena dirección, a la velocidad adecuada y camino de la meta. Pero ninguna de

las paradas puede considerarse la meta definitiva del mundo o de la humanidad. Son etapas de un caminar de más largo alcance del que se avista. La llegada a la meta definitiva conduciría derechamente a la “melancolía del cumplimiento”, dice Bloch, y, en definitiva, al hastío.

A veces, sin embargo, el ser humano gira la aguja en dirección equivocada y provoca el descarrilamiento del mundo. En cuyo caso se apodera de la humanidad una desesperanza generalizada que cuesta mucho tornar de nuevo en esperanza. Es el caso de los “holocaustos humanos” que con tanta frecuencia jalonan la historia y son cada vez más dramáticos.

Esperanza y razón

Esperanza y razón se han presentado a veces como dos realidades que caminan en dirección contraria. Del lado de la esperanza se tiende a situar las reacciones ciegas, viscerales, alocadas, no mediadas por la racionalidad humana. En la órbita de la razón se tiende a colocar los comportamientos lúcidos, calculados, sensatos.

Pero dicha presentación se basa en prejuicios infundados. La razón es parte integrante de la esperanza: libera de lo ilusorio y fantasmagórico, guía y orienta la acción y vincula la imaginación con las exigencias del querer y del saber. La razón convierte a la esperanza en *docta spes*, en esperanza esciente, inteligida y lúcida. “La razón no puede florecer sin la esperanza; la esperanza no puede hablar sin la razón”, afirma Bloch, para quien “sólo cuando la razón comienza a hablar, comienza de nuevo a florecer la esperanza en la que no hay falsía”

La esperanza dirige la actividad humana y su impulso vital hacia una meta futura. La esperanza lúcida lleva a luchar por igual contra nuestras falsas ilusiones y contra toda sensación de derrotismo, contra el optimismo ingenuo y contra todo intento de programar la utopía. La esperanza vivida desde la razón lleva a asumir el fracaso como una etapa necesaria e ineludible en el itinerario de la humanidad. Pero el fracaso no es la suspensión absoluta de nuestras aspiraciones, sino una llamada de atención para cambiar el rumbo de la marcha y transitar por veredas que pueden llevar a buen puerto. El fracaso rompe la esperanza en su misma entraña, pero hace que eche raíces profundas y renazca fortalecida.

Esperanza y razón práctica

La esperanza en Bloch está guiada por la razón, pero no por cualquier razón, sino por la razón práctica, en dura confrontación con la razón positivista, uno de los adversarios más vigilados y controlados por Bloch, como se refleja en la conocida frase: “Tanto peor para los hechos si una teoría no coincide con ellos”.

Bloch reconoce “el primado de la razón práctica, que comporta la humanización concreta de todas las situaciones y relaciones del mundo”¹⁸. La razón práctica no es una simple derivación de la lógica de la filosofía; es, más bien, su constitutivo. La lógica de

la filosofía no se centra sólo en la interpretación. El saber filosófico no es contemplativo,¹⁹ sino que “se juramenta activa y partidistamente a favor del bien que se va abriendo camino, es decir, de lo humanamente digno en el proceso” (ibíd.).²⁰

La esperanza no es ciega, muda o pasiva, sino que tiene ojos abiertos para mirar hacia el futuro, se expresa a través de la palabra vivificadora de la realidad histórica y se autentifica en el compromiso de transformación. Su carácter operativo, es decir, su referencia a la acción, constituye una de las constantes de la reflexión filosófica. Aparece en las dos preguntas de Kant: “¿Qué me cabe esperar? ¿Qué debo hacer? Resurge de nuevo en la *tesis XI de Marx sobre Feuerbach*: “Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintas formas; de lo que se trata es de transformarlo”. Vuelve a ponerse de manifiesto en la “filosofía de la esperanza” de Bloch: “La espera es..., en último término, un afecto práctico, militante”.²¹

Lo que precisamente enfatiza Bloch del marxismo es el deber-ser y la primacía de la razón práctica. Pretende hacer realidad la idea de Marx de que la religión es el “viejo sueño de algo que hay que elevar a conciencia para poder poseer”. ¿Cómo? Colocando a la religión del lado de la emancipación humana y transformando la esperanza transhistórica en utopía histórica concreta.

El *inconformismo* es un elemento constitutivo de la esperanza, que no se somete servilmente a la realidad, sino que entra en conflicto con ella y pugna por transformarla desde la perspectiva de la justicia y de la fraternidad-sororidad.

La esperanza se expresa como actividad, se traduce en una praxis y se autentifica en el compromiso.

El acento en la vertiente práctica de la razón, ¿significa desdén hacia la teoría y sumisión de ésta a la práctica? Parece que no. Hay un balanceo cambiante y recíproco de la teoría a la praxis y viceversa. La praxis “presupone teoría del mismo modo que alumbra y necesita nueva teoría para la prosecución de una nueva *praxis*”.²² A quienes acusan a Bloch de descuidar o despreciar la teoría en beneficio de la práctica, no duda en responderles que “nunca se ha valorado más alto el pensamiento que aquí, donde la luz se hace acción, ni nunca tampoco tan alto la acción que aquí, donde se convierte en *coronación de la verdad*” (subrayado mío) (Ibíd.).

Una esperanza teñida de luto y con crespones de negros

En Bloch la esperanza que constituye al ser humano está teñida de luto. Limita con la desesperanza, que también anida en el interior de la persona, con el desencanto, que se palpa en el ambiente, y con el pesimismo, que puede arrastrar fatalmente a la humanidad a una existencia sin norte. La esperanza tiene que contar con el hecho de la muerte, que es la más severa anti-utopía, con el sufrimiento, que es un aguijón clavado en el corazón mismo de la felicidad, con el dolor, que es el sabor amargo de la existencia humana. Y tiene que contar con los “Holocaustos humanos” a los que nos acabamos de referirnos. Cuando millones de ser humanos mueren a manos de sus congéneres con métodos crue-

les a cual más refinados, resulta difícil –por no decir imposible– seguir creyendo en el Dios de la esperanza, que parece guardar silencio ante los crímenes, y más difícil todavía seguir esperando en el ser humano, responsable de ellos. Entonces no es posible la teodicea, pero tampoco la antropodicea.

El adagio popular “la esperanza es lo último que se pierde” convive con la afirmación de Dante “dejad a la puerta toda esperanza”. Si el adagio primero genera unas ganas de vivir irreprimibles, la afirmación de Dante puede desembocar en resignación insuperable. El inconformismo cohabita con el conformismo en el ser humano. La acción transformadora nacida de la esperanza coexiste con la pereza, la quietud y la indiferencia.

Una esperanza en clave no idealista tiene que ser consciente tanto del carácter naturalmente esperanzado del ser humano como de la resistencia que opone la realidad a la esperanza para mantenerse en lo dado.

La esperanza en la oscuridad del instante vivido

Con la “oscuridad del instante vivido” Bloch está expresando los momentos o etapas de la vida en que la utopía *no* se ha tornado *consciente*. La utopía se encuentra sumida en la oscuridad de lo que todavía no se ha hecho consciente. Es como la oscuridad de lo que está más cerca de la luz del faro, que sirve para orientar al navegante y no ilumina al que está debajo del faro (debajo del faro no se ve, sentencia). La oscuridad representa no un clima anti-utópico, sino que expresa la carencia del saber. “La vida -afirma Gómez-Heras interpretando adecuadamente a Bloch- surge de la oscuridad del ahora y del deseo del todavía-no”.²³

Ética y esperanza

La filosofía de la esperanza tiene un fuerte componente ético. En ello coinciden los estudiosos de Bloch. Pero difieren a la hora de responder a la pregunta por el punto de partida de pensamiento blochiano: ¿es la ética o la ontología? O dicho de otra forma: ¿es la ética la que se deduce de la ontología blochiana o viceversa?

Javier Muguerza cree que Bloch no deduce el deber-ser (ética) del ser (ontología), sino que ofrece múltiples sugerencias para extraer el ser del deber-ser.²⁴ La ontología de Bloch es calificada por Muguerza de “cuasi-organicista”. Otros autores creen, más bien, que Bloch “extrae el *ser del poder-ser* en base a la visión del deber ser”.²⁵ Bloch, comenta Francisco José Martínez, busca la fundamentación de la ética en una filosofía de la naturaleza peculiar, superadora de la filosofía engelsiana de la naturaleza.

Más allá de la polémica sobre cuál sea primero y cuál deducción, coincido con José Antonio Gimbernat en que lo auténticamente relevante es que “los sueños de la vida mejor, transmisores de la esperanza humana, no pueden ser soñados sin moral”.²⁶ Y, ciertamente, Bloch es maestro en lo que a la mediación moral se refiere cuando se trata de soñar en un mundo mejor y de hacerlo realidad. La moral constituye un elemento irrenunciable para luchar contra la opresión; es el principio de toda transformación histórica.

¿Puede frustrarse la esperanza?

Termino con una reflexión sobre el año 1961, clave en la vida de Ernst Bloch. Ese año se construyó el muro de Berlín. La noticia le cogió a Bloch en la República Federal de Alemania, donde estaba impartiendo unas conferencias. La respuesta de Bloch a tamaña manifestación de irracionalidad no se hizo esperar. Escribió al presidente de la Academia de las Ciencias de Leipzig, de la que era miembro, comunicándole su decisión de no volver a la República Democrática Alemana, donde había vivido los últimos doce años, y su propósito de fijar la residencia en la República Federal de Alemania.

En noviembre de ese mismo año pronunció en el *Auditorium maximum* de la universidad de Tubinga una conferencia con el título *¿Puede frustrarse la esperanza?* La pregunta no podía ser más pertinente, habida cuenta de que su tenaz e insobornable ideal de socialismo y libertad amenazaba con terminar en un rotundo fracaso. Para sorpresa de quienes le escuchaban, su respuesta no fue la del pesimista desencantado de todo, pero tampoco la del optimista ingenuo. Efectivamente, responde, también la esperanza fundada puede quedar defraudada; y ello para honor suyo; de lo contrario no sería esperanza, sino confianza. La esperanza no puede confundirse con seguridad alguna; contiene en sí lo precario de la frustración. Pero, continúa, la frustración no tiene porqué tornarse vencedora en la prueba. La esperanza fundada puede recuperarse, reponerse de sus fracasos; ahí radica su grandeza.

La nonagenaria vida de Bloch –falleció a los 92 años– y su voluminosa obra –18 volúmenes de apretado texto– son la prueba más irrefutable de la pregunta y la respuesta precedentes. Ellas son la mejor ejemplificación del incansable éxodo hacia la tierra prometida en busca de la patria de la libertad, sin darse un instante de descanso: primero por diferentes ciudades de Europa, después por Estados Unidos, y, finalmente, de Alemania a Alemania. Ese éxodo interminable le hace ver las dificultades del camino, pero sin renunciar a la meta ni alejarse de ella; en ella tiene puesta siempre su vista. La esperanza de Bloch parece condenada a estar siempre de luto, pero sin ceder al fatalismo de la muerte, ni rendirse a la tozudez y opacidad de los hechos. La esperanza enlutada es, a la vez, portadora de luz y de sentido.

Notas

¹ E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid 1966, p. 59.

² *Ibíd.*, pp. 18 y 19.

³ *Ibíd.*, p. 30.

⁴ Citado por Peter Zudeick, *Ernst Bloch. Vida y obra*, Valencia 1992, p. 36.

⁵ Ernst Bloch, *El principio esperanza II*, Madrid 1979, pp. 454 y 455.

⁶ *Ibíd.* II, p. 456.

⁷ *Ibíd.* II, p. 457.

-
-
- ⁸ Erns Bloch, *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid 1984, p. 269.
- ⁹ Ibid. p. 266.
- ¹⁰ Ibid, p. 267.
- ¹¹ Ibid., p. 267.
- ¹² José María González Gómez-Heras, “El principio teleológico y su relevancia para la ecología: Bloch versus Kant”: *Anthropos*, Suplementos n. 41 (noviembre 1993), p. 186.
- ¹³ Ernst Bloch, *El principio esperanza I*, Trotta, Madrid, 2004; id., *El principio esperanza, II*, Trotta, Madrid, 2006, traducción de Felipe González Vicent, edición de Francisco Serra.
- ¹⁴ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, p. XV.
- ¹⁵ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid 1977-1980.
- ¹⁶ Ernst Bloch, “Man as possibility”: *Cross Currents* 18 (1968) 279 y 281.
- ¹⁷ Ernst Bloch, *El principio esperanza I*, Aguilar, Madrid, 1977, p. XXVII.
- ¹⁸ Erns Bloch, *Tübinger Einleitung*: GA, vol. 13, 1977, p. 114.
- ¹⁹ Ernst Bloch, *El principio esperanza I*, o. c., p. 190.
- ²⁰ Cf. Vicente Centeno Ramos, *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Endymion, Madrid 1992.
- ²¹ Ernst Bloch, *El principio esperanza I*, o. c., p. 101.
- ²² Ernst Bloch, *el principio esperanza I*, p. 267.
- ²³ José María González Gómez-Heras, “Un nuevo nombre para Dios: Utopía”: *Anthropos* 146-147 (1993), p. 83.
- ²⁴ Cf. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México-Madrid, 1990.
- ²⁵ Francisco José Martínez, “Materialismo y marxismo en Ernst Bloch”: *Anthropos* 146-147 (1993), p. 102.
- ²⁶ José Antonio Gimbernat, “La filosofía de la historia de Ernst Bloch”: *Anthropos* 146-147 (1993), p. 100.

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ
MESA.
DPTO. CIENCIA POLÍTICA III.
FACULTAD CCPP Y SOCIOLOGIA.
UCM (MADRID)
frjmarti@cps.ucm.es

Utopía o la posibilidad del error: una aproximación en torno a la naturaleza imperfecta de un concepto

Este trabajo tiene como objeto analizar el fenómeno utópico desde la consideración de la utopía como una exaltación de la condición naturalmente defectuosa del hombre y de su extraordinaria capacidad para rehacerse de sus constantes desaciertos y errores. La virtud de su mensaje no reside, a nuestro juicio, en la evocación de escenarios paradisiacos, sino, al contrario, en la revelación de nuestras limitaciones. Pero no para hundirnos en el terreno de la resignación, sino para alentar nuestro inconformismo y nuestra rebeldía. Desde esta reflexión se tratan de ofrecer algunas claves sobre el papel jugado por la utopía desde Tomás Moro a la hora de inscribir al hombre en ese mundo tan caótico e incontrolable, en el sentido de dotarle de una serie de útiles e instrumentos decisivos y abrirle nuevas vías a partir de las cuales tomar conciencia de sus constantes errores y cobrar fuerzas para superarlos.

Palabras clave: utopía, perfección, error, filosofía, teoría política.

This work aims to analyze the utopian phenomenon from that of considering utopia as an exaltation of the naturally imperfect condition of man and his extraordinary ability to recover from his constant mistakes and errors. The essence of its message does not lie, in our view, in the evocation of idyllic scenarios, but on the contrary, in the revelation of our limitations, not to sink into the field of resignation, but to encourage our non-conformism and our rebellion. Starting from this reflection, we try to offer some insights into the role played by utopia since Sir Thomas More when it comes to placing man into this chaotic and uncontrollable world, so as to provide him with a number of vital tools and instruments, and thus open new avenues along which he may become aware of his constant errors, and thereby gain the necessary strength to overcome them.

Key words: utopia, perfection, error, philosophy, political theory.

Introducción

● Cuántas veces hemos tenido que oír que todas las utopías son irrealizables porque buscan la perfección? Muchas, posiblemente demasiadas. Pero lo cierto es que en nuestras sociedades es una impresión ampliamente generalizada situar el término utópico en el reino de la quimera y de la ensoñación al margen del más mínimo contacto con la realidad.

Desde luego, no se trata de una opinión en absoluta nueva ni original. A lo largo de la historia han sido abundantes las voces en su momento autorizadas que han ido dictando la condición utópica de todo tipo de aspiraciones y proyectos cuyo único denominador común en muchos casos tan solo era el de ofrecer una mirada diferente, alternativa, respecto a los modelos oficialmente aceptados. La imaginación popular acabaría encargándose más tarde de tildar de ilusorio y, por consiguiente, de indiferente, todo cuanto apareciera como ajeno a la realidad de los hechos, a pesar del reconocimiento de la buena voluntad de sus propuestas.

En la mayor parte de las ocasiones, esta actitud respondía a motivaciones claramente ideológicas; en la Francia de mitad del XIX, por ejemplo, ya hubo quienes, con la consabida anuencia oficial, echaron una mirada atrás al pasado para mostrar lo que a su juicio había sido una larga cadena de reiterados fracasos cosechados por la utopía, ya desde los tiempos remotos de Platón y Esparta, en su vano afán por romper con las estructuras existentes y refundar los patrones de la organización social.

Tras estas obras de pretendido carácter erudito no había, sin embargo, ninguna otra pretensión que evacuar del presente todo tipo de proyecto que cuestionara o aspirara a reformar aunque fuera mínimamente el orden establecido. Si bien algunos de estos esfuerzos, es cierto, no fueron del todo baldíos –la estigmatización de los reformadores Saint-Simon, Fourier u Owen como socialistas utópicos, supuso una buena prueba de ello– a la postre acabaron resultando estériles a la hora de contener la marea de incontenibles cambios que se avecinaban, e impedir ver realizados sus peores temores; y la prueba de ello fue que, muy poco después de la publicación de estas obras estallaría la revolución de 1848.

En tiempos más recientes, la demonización de la utopía ha tendido a servirse de patrones similares. En este caso, la noción de perfección generalmente asociada al término sirvió para ponerlo en relación con escenarios y momentos especialmente espeluznantes y escalofriantes de nuestra historia más reciente. Sin variar sustancialmente la naturaleza antiutópica de argumentaciones anteriores, la línea marcada por los nuevos discursos surgidos especialmente a partir del final de la II Guerra Mundial, se orientó en torno al establecimiento de puntos de conexión ente las aspiraciones utópicas –en otras palabras, todo sueño social– y el conjunto de experiencias totalitarias desarrolladas a lo largo del siglo XX.

De acuerdo a dicha tesis, todo proyecto imbuido del ideal de una sociedad perfecta que aspire a llevar a cabo sus objetivos, a pesar de la condición impracticable e irreal de

los mismos, solo podría lograrlo a partir del recurso absoluto del poder y la violencia. Y ello en buena medida, porque como sostenía Karl R. Popper, uno de los principales inspiradores de esta posición, la única manera para crear tal estado ideal era haciéndolo sustentar sobre la base de un gobierno fuerte y centralizado en manos de una minoría, o dicho en otras palabras, en una dictadura.¹

La asociación entre terror, violencia y utopía, ha sido muy frecuente también en otros muchos momentos de la historia contemporánea, especialmente en aquellos marcados por el trauma postrevolucionario. Ya en una carta escrita a su primo Louis de Kergolay en 1858, Alexis de Tocqueville, por ejemplo, aludía a la aparición en el curso de la Revolución Francesa de un virus de nuevo y desconocido cuño que mutaba a hombres hasta ese momento razonables en tiranos sedientos de sangre.²

Años más tarde, hubo quienes, en su afán por comprender ese extraño fenómeno, trataron de analizarlo incluso hasta desde el campo del psicoanálisis. Ese fue el caso de Eli Sagan, para quien las revoluciones utópicas de 1789 o 1917 eran resultado de una dialéctica sicótica de ansiedad y paranoia, desencadenada por los hombres al liquidar todos los puntos de referencia sociales, políticos y psíquicos que hasta entonces habían ordenado su vida y les habían otorgado una estructura o una significación de sentido.³

Desde todas las perspectivas posibles, pues, la relación del hombre con la utopía siempre ha venido sido considerada como antinatural. Así también fue visto desde la religión: ya fuera desde el cristianismo, donde el hombre aparecía marcado desde un principio por el pecado original, ya fuera desde otras creencias, lo cierto es que toda tentativa por parte del ser humano por liberarse del destino reservado y forjarse otro mejor más allá de los límites establecidos, acabó siempre recibida como un gesto de soberbia y un desafío a los dioses, generalmente saldada con un castigo.

Pese a todo ello, la utopía no ha dejado de existir. Y lo ha hecho sobreviviendo a todos aquellos negros vaticinios lanzados a lo largo de los tiempos y que habían pronosticado su irreversible desaparición ante la imposibilidad material de ver realizados sus inviables sueños de perfección. Posiblemente si esto ha sido así quizás sea porque el significado real de la utopía está lejos de corresponder con los límites en los que ha quedado tradicionalmente circunscrita.

Y es que, más allá de las consideraciones conocidas de tipo ideológico o terminológico, lo cierto es que tampoco existen tantos motivos sólidos como para identificar el concepto de utopía con el de perfección. Como algunos estudiosos del género se han encargado de demostrar, la perfección constituye una excepción y no una norma hasta incluso en las llamadas *eutopias*, aquellas sociedades ficticias, descritas generalmente en la literatura, donde la vida de sus habitantes resultaba considerablemente mejor que la vivida en la realidad por sus lectores.⁴ En el caso de la más conocida de todas ellas, *Utopía* de Moro, los legisladores y gobernantes de estos territorios imaginarios nunca ocultan en ningún momento su profunda desconfianza hacia la naturaleza humana. Pero en general, las normas, regulaciones y leyes que conforman el conjunto de estas sociedades vienen

inspiradas por ese reconocimiento de la naturaleza imperfecta de sus miembros y de la ineludible necesidad de establecer severos y estrictos controles en la comunidad si lo que se persigue es la consecución de una vida mejor.⁵

¿Pueden calificarse de perfectos unos proyectos que tienen que recurrir a tantas exigencias e imposiciones sobre las acciones y comportamientos de los hombres a fin de adecuarlos a un orden dado? No parece que sea así. Desde luego, la noción de perfección de que disponemos remite a un estado general de inmovilismo e inercia, que se corresponde muy poco con las condiciones de dinamismo, progreso y cambio, intrínsecas a la naturaleza contingente que rige la existencia y la vida de los hombres.

En nuestra opinión –y esta es la tesis que vamos a tratar de desarrollar en las próximas páginas– la utopía, lejos de servir de vehículo para evadirnos de la realidad y conducirnos a un mundo dominado por la perfección, ha jugado y juega un papel decisivo a la hora de inscribirnos más en nuestra vida terrena y hacer de nosotros unos seres más humanos. Ahora bien, la contribución del discurso utópico tal y como nosotros la contemplamos no viene medida en relación a la magnitud y ambición de sus anhelos y aspiraciones a lo largo de la historia –y que indiscutiblemente han permitido a la humanidad conocer estadios de creciente avance y progreso–, sino, contrariamente a ello, a su capacidad para situarnos en ese terreno tan frecuentemente incómodo y desagradable como es el de la equivocación, el desacierto y el error. Pero no para sumirnos en la frustración y la impotencia, sino más bien para todo lo contrario, para insuflarnos esperanza a la hora de perseguir nuestros proyectos.

Y qué mejor manera que servirnos de una obra tan clave como *Utopía* de Tomás Moro, y especialmente lo que nos ofrece su Libro Primero, escrito con posterioridad al Segundo⁶ –donde se describe la vida en la isla– pero a nuestro juicio de una significación netamente superior, pues creemos que es en éste donde el autor va a poner en negro sobre blanco sus principales intenciones y propósitos.

En cierta ocasión Frederick L. Polak afirmó que la utopía venía definida por una serie de características, como la diversidad, la libertad y la creatividad, indisolublemente ligadas a la condición humana, privativas de ella y de nadie más. Pero la apertura de su senda también entrañaba para el hombre una serie de riesgos, y uno de ellos, posiblemente el más importante, sin duda, es el que se derivaba de no ver alcanzados o conquistados los objetivos perseguidos. Efectivamente, como máximo responsable de sus decisiones, es él quien soporta y sufre en primera persona todo el impacto del fracaso y la frustración. Y, sin embargo, si podemos extraer alguna enseñanza de todos los proyectos utópicos que a lo largo de la historia nunca llegaron a ver cumplidas sus expectativas ni parcial ni completamente, es que, pese a la enorme distancia existente entre el espíritu de los proyectos y su resultado final, ésta siempre se mostrará insignificante frente a ese permanente anhelo contenido en lo más profundo del ser humano que le ha llevado eternamente a progresar. Dar por sentado que el hombre aspira a alcanzar la perfección absoluta, supondría asumir que el hombre, en un momento dado, puede llegar a mostrar

signos de conformismo y renunciar, por tanto, a proseguir en su marcha infinita hacia el progreso. Y todos sabemos que ello no es así.

La utopía nos brinda un espejo, sostenido hasta el presente, donde se nos muestran los errores de la sociedad actual. Posiblemente sea por esta razón por la cual llegue a importunar tanto a la gente: porque lo que en él se refleja nos recuerda permanentemente que la vida que llevamos, la sociedad que tenemos, es insuficiente, incompleta, enferma.⁷ ¿Puede el error y la utopía conformar entonces una realidad común? Desde nuestra modesta opinión, creemos que sí; aunque siempre desde un prisma absolutamente optimista, si de lo que se trata es de transitar por la senda abierta por Tomás Moro y el pensamiento humanista que discurre tras él. Porque cree en el hombre y en su capacidad para elevarse de sus constantes fallos y equivocaciones, este filósofo y teólogo nos ofrece con su obra una magnífica oportunidad donde contemplarnos como jamás nos habíamos contemplado al tiempo que revelarnos hasta qué punto realmente somos o hemos sido los que creíamos ser.

A partir de este legado, en definitiva, podemos hablar de un punto de no retorno, que lejos de arrastrar al hombre al caos, le rehabilitó y le restituyó su papel protagonista como centro del mundo, frente a quienes desde tanto tiempo atrás lo habían venido sometiendo a un permanente estado de sometimiento y subordinación.

Error e imaginación

Si todo cuanto se asocia al terreno de lo utópico ha tendido a presentarse en términos de perfección e irrealidad, ¿qué decir sobre el papel del error humano? Como bien señala Kathryn Schulz en su *En defensa del error*, cuya argumentación en muy buena medida vamos a seguir, el punto esencial del debate reside en determinar si el error es normal o no. Y ello porque, dependiendo de la respuesta por la que nos decantemos, determinaremos el tipo de seres que creemos ser y la clase de mundo en que queremos vivir.⁸ Es verdad que, en algunos de los grandes debates planteados a lo largo de la historia, la cuestión del error ha desempeñado un papel secundario. Sin embargo, su relevancia no tardaría en hacerse palpable aun cuando fuera indirectamente. En su obra *The problem of Error From Kant to Plato* (1934), el profesor y jesuita norteamericano Leo W. Keeler llamó la atención sobre la afirmación de Tomás de Aquino según la cual *la mente era la facultad de la verdad*. La aceptación de este postulado, es decir, que hubiera una verdad y que *nuestra mente y ella estuvieran hechas la una para la otra*, nos llevaría a considerar que todo cuanto se apartara de la misma, por ejemplo, el error, resultaba inadmisibile e intolerable. Ahora bien, ¿Y si la verdad no fuera necesariamente fija y cognoscible por derecho propio? Bien pudiera ser, como sostenía el filósofo fundador del pragmatismo, William James, que las verdades solo fueran herramientas útiles para el individuo que lo guían en sus elecciones a la hora de enfrentarse con la realidad de una manera satisfactoria y no perjudicial.⁹ En este caso, el error no sería incompatible con la existencia humana.

Con el surgimiento de la Ilustración, el error comenzó a ser asociado con lo irracional del ser humano, y en consecuencia como una lacra que el imperio de las Luces y la ciencia deberían superar, pero no erradicar, porque se encontraba inscrito en toda mente humana. Diderot, por ejemplo, en su artículo sobre el error en la *Encyclopédie*, llegó a situar su origen en *l'imagination et les passions*, un territorio, según él, ignoto y desconocido, pero no menos fascinante, con el que la humanidad debía convivir en su camino hacia el progreso.

Para muchos, en efecto, la imaginación y los sueños formaban parte constitutiva de la naturaleza humana, y, en consecuencia, también podían revelar rasgos y verdades ocultas acerca de nosotros mismos. En este sentido, ya hubo quienes, mucho antes que Freud, mostraron su interés por todo cuanto dentro del hombre –llamémoslo su lado oscuro o su inconsciente– podía llevarles a un mayor conocimiento de su existencia. Para entonces, la locura, otra particular vertiente de la enajenación, también asociada tradicionalmente a un estado de pérdida del raciocinio, ya había dejado de ser percibida como el resultado de un proceso de degradación progresivo de las facultades mentales para pasar a ser contemplada más bien como un acto de apartamiento de la razón *con la seguridad y firme convicción de que nos dejamos guiar por ella*.¹⁰ Dicho en otras palabras, nuestra locura derivaría de la elección de una vía errónea a la hora de nuestra búsqueda de la verdad, sin en ningún momento ser conscientes de tal confusión. De todo lo cual se podría concluir, como muy bien señalaría quien fuera contemporáneo y además íntimo amigo del propio Tomás Moro, Erasmo de Róterdam, que el que todo hombre en la Tierra se encuentre dominado por la locura no constituye en sí mismo ningún mal pues *sólo a partir del error brota el discernimiento*.¹¹

Las ilusiones, por tanto, pueden y, de hecho, nos enseñan a pensar en el error. A partir de ellas podemos comprobar cómo hasta las visiones más convincentes que poseemos de la realidad pueden discrepar con ese mundo real, y como los procesos cognitivos que podemos advertir, y que tan útiles resultan intelectualmente en nuestra vida, nos hacen vulnerables a las confusiones.¹² Los seres humanos no disponemos de la diversidad de defensas naturales que tienen el resto de seres vivos, y por ello no nos queda más remedio que sobrevivir gracias a la inteligencia. Nuestro cerebro es grande, pero también lo es el universo en que vivimos, tan grande que se escapa de nuestra capacidad de comprensión. Nuestros instintos biológicos no siempre están capacitados para absorber tanta información de su alrededor, por lo que, en consecuencia, tendemos a desarrollar mecanismos de defensa que simplifican nuestro mundo de acuerdo a una serie de prejuicios que introducimos en nuestras valoraciones y que nos permiten confirmar nuestra visión del mundo, aunque ésta se encuentre lejos de aquella realidad tan diversa y compleja.¹³ Precisamente por esta razón, las ilusiones constituyen un poderoso antídoto contra el orgullo, porque nos ayudan a reconocer nuestros errores y a disculpar los ajenos, así como a asumir y enfrentarnos al continuo orden de equivocaciones al que tan frecuentemente tendemos a caer. Todo ello fruto, en muy buena medida, de esa obsesión nuestra tan humana por

aferrarnos a la verdad y hacer de ella la guía y referencia de conocimiento de nuestra existencia, aun cuando ello implique la condena y descalificación de todo cuanto se aparte o amenace la veracidad de esos postulados.

¿Qué distingue la ilusión del error? Posiblemente, su condición de juego consentido, que nos permite adentrarnos y explorar las vías y los límites de la realidad a través de herramientas diferentes de las usuales sin el dramatismo de quien teme errar sin desearlo.

La ilusión desafía toda visión canónica de la verdad. Y como la imaginación, también se expresa y desenvuelve libremente, ajena al mundo de los recuerdos y a todo cuanto proyecte imágenes de nuestra existencia para, en definitiva, reafirmar el conjunto de nuestras evidencias y certezas. La historia del pensamiento ha sido testigo del papel tan trascendente otorgado –desde Platón– a esa estrecha relación entre memoria, reminiscencia y conocimiento. Pero ello, sin embargo, no ha impedido que hayamos seguido manteniendo una percepción selectiva, subjetiva y distorsionada de lo que cotidianamente tendemos a considerar como la verdad.

¿Por qué la imaginación ha sido contemplada como un ejercicio lúdico, como un divertimento intrascendente? Entre otras muchas razones, posiblemente porque se considera inofensiva, porque no parece entrañar amenaza alguna para las bases y cimientos que sustentan nuestra realidad. Y así la imaginación recorre y explora libremente espacios desconocidos que a cualquier otra aventura intelectual de mayor calado le sería vedado realizar, vigilada y escrutada como sería hasta el más mínimo detalle, ante el temor de que pudiese infringir o poner en tela de juicio el orden de cosas existente y, en consecuencia, invocar al error.

Una explicación posible a la existencia de ese doble rasero, tan beneficioso para la imaginación, probablemente tenga que ver con la importancia que otorgamos a nuestras creencias a la hora de conformar nuestra existencia y nuestra identidad. Todo error, por muy puntual que éste sea, impacta en la línea de flotación de nuestro propio ser y desencadena una serie de reacciones que afectan emocionalmente al individuo, hasta el punto de generar un cuestionamiento de todos sus actos y comportamientos, tanto pasados como presentes y futuros. Estamos tan implicados emocionalmente en nuestras creencias que no somos capaces de reconocerlas de otro modo que como la verdad inviolable. Ello permitiría entender tanto nuestra frecuente resistencia a admitir los errores propios como el escaso interés en ocasiones en buscar la verdad. En este sentido, el temor a descubrir algo que nos contradiga y cuestione nuestra concepción de la realidad y de nosotros mismos, puede llegar a resultar insoportable. A este respecto, el filósofo y científico Francis Bacon, al referirse a esta situación no podía ser más categórico: a su juicio, constituía *el mayor impedimento y la mayor aberración del entendimiento humano*.¹⁴

La certeza, pues, nos reconforta y consuela: nos da la sensación de que estamos instalados en un entorno estable, cognoscible, transmitiéndonos una impresión subjetiva de control. Reafirma nuestra seguridad, nuestro yo, y, sobre todo, nuestra autoestima. Pero paradójicamente también nos lleva al otro extremo: a ser más ilusos, a hacernos creer,

bajo esa falsa apariencia de estabilidad, que nuestros conocimientos y nuestro intelecto nos convierten en los amos y señores de nuestra realidad. Sin embargo, cuando todo cuanto nos rodea comienza a ofrecernos signos adversos, cuando todas nuestras expectativas y previsiones se desmoronan, y todo, absolutamente todo, se acaba sumiendo entre la inseguridad y la incertidumbre, solo quienes reconocen las limitaciones que las opiniones humanas imponen a la hora de interpretar el mundo pueden encontrarse más cerca de descifrar su enorme complejidad. A principios del siglo XVI, una pequeña obra, *Utopía*, fue capaz de divisar el mundo desde otro punto de vista en el que ser objetivo significa ser capaz de dejar a un lado los sesgos y los prejuicios propios para comprender mejor la verdadera naturaleza de un problema.¹⁵ Una muestra de sabiduría, en suma, que no vino del terreno de la ortodoxia sino del supuestamente veleidoso reino de la imaginación.

La utopía como error

Cuando Tomás Moro publica *Utopía* hace ahora quinientos años, el mundo en el que vivía se encontraba sometido a una serie de trascendentales cambios y transformaciones que, a diferencia de otros periodos, sí hicieron sentirse rápidamente en la sociedad de su tiempo. La estructura económica y social de Inglaterra había comenzado a experimentar una profunda alteración con respecto al marco establecido tradicional, y su población no tardó en sufrir sus consecuencias. La emergencia de un nuevo escenario, asociado a lo que numerosos autores desde Marx han venido identificando con el proceso de acumulación originaria de capital, había supuesto la puesta en marcha del capitalismo, tanto en la industria como en la agricultura. Uno de sus puntos de arranque, a partir del siglo XV, tuvo su origen en la expropiación de los campesinos de sus pequeñas propiedades en el campo y la apropiación de las tierras comunales y de su ganado, especialmente lanar, dando lugar a la aparición de una clase grandes propietarios rurales. Los pequeños campesinos, privados de su medio de vida, se vieron obligados a emigrar a las ciudades convirtiéndose en mano de obra muy barata para la incipiente industria o bien a quedarse en el campo como jornaleros remunerados con míseros salarios. En el peor de los casos, su destino era el vagabundeo y la pobreza más absoluta, una situación, en suma, de completo desamparo, donde las muertes por inanición eran habituales y el crimen y la delincuencia unas opciones cada vez más viables.

Lo dramático de la situación, no dejó indiferente, sin embargo, a todos. Para algunos, como Moro, lo complejo e impredecible del nuevo escenario requería igualmente de enfoques y perspectivas distintas e innovadoras. Para este teólogo y político, –un *zorro*, según la clasificación sugerida por Isaiah Berlin a la hora de distinguir entre intelectuales *zorros* y *erizos*¹⁶–, cualquier tipo de solución obligaba a mostrar una mayor tolerancia ante los matices, la incertidumbre y las opiniones discrepantes. Igualmente implicaba incorporar ideas de diversas disciplinas con independencia de su procedencia y, lo que era

más importante, permanecer atento a medida que los hechos y las circunstancias cambiaran. La gravedad del problema requería no descartar ninguna enseñanza pasada, aun cuando ello implicara su reformulación a partir de una nueva mirada. En este sentido, no se puede olvidar el vasto conocimiento por parte de Moro de la cultura grecolatina y, en especial de algunos autores como Luciano de Samosata (s. II. d.C) cuyas visiones satíricas de los relatos de viajes (*Historias verídicas*, claro exponente de la utopía clásica) inspiraron indiscutiblemente en el proceso de creación de su obra.

Uno de las grandes dificultades a las que se enfrentó, sin embargo, Moro, no se debía tanto al problema mismo sino a la actitud de desdén desde el que se contemplaba la situación por parte del sector representado por las autoridades y sus consejeros. Fieles a sus enfoques tradicionales, achacaban la crisis a la mala fortuna o a circunstancias idiosincráticas, a la espera de que el escenario se resolviera por sí solo, convencidos de que el mundo funcionaba de acuerdo a unos principios rectores muy simples que indiscutiblemente nunca dejarían de cumplirse. Aunque su entorno había cambiado de manera radical, permanecían impasibles ante sus efectos, con el consiguiente error de diagnóstico que sólo nuestro autor parecía ser capaz de detectar.

Este análisis de los acontecimientos, en efecto, había conducido a un callejón sin salida que a la sazón tenía su origen en el extremo grado de hermetismo e inaccesibilidad a la que había llegado la élite de nobles y altos dignatarios de la sociedad inglesa, y que le había llevado a percibirse como la portadora de la verdad y la ortodoxia frente a los demás. Su respuesta, por tanto, se había traducido en la censura de toda discrepancia, el rechazo y la racionalización de las críticas, la convicción de su superioridad moral y la demonización de todos aquellos que sustentaran creencias opuestas.

No andaba desencaminado Erasmo al afirmar que la locura constituía un rasgo indisociable de la condición humana: de ninguna otra manera cabía explicarse el profundo sinsentido de una sociedad tan comprometida en la búsqueda de la verdad, y sin embargo irremisiblemente condenada a verse cada vez más alejada de ella. La respuesta de su amigo Moro apuntaba en la misma dirección, pero en su afán por encontrar nuevas respuestas, decidió enfrentar el problema formulándolo de una manera radicalmente original, lo que le llevaría a plantearse la siguiente pregunta: si el hombre persigue la verdad, pero en el curso de su acción tiende a apartarse de ella hasta el punto de negar la realidad, ¿por qué no plantear la misma vía pero procediendo a la inversa? ¿qué mejor manera de inscribirse en la realidad, o al menos ampliar nuestra limitada percepción de ella, que procediendo a negar, o cuanto menos cuestionar, nuestra actual visión del mundo, renunciando a nuestros tradicionales métodos para analizar cuanto nos rodea?, ¿qué mejor manera de acercarnos a la tan ansiada objetividad que tomando el camino contrario, es decir, sumergiéndonos en la más absoluta subjetividad de nuestros deseos y examinar a la luz de ellos, todo cuanto hay de ficción en nuestra vida real?

Moro se encuentra persuadido de la imperiosa necesidad de seguir unos nuevos derroteros, pero también de que para ello requería de fórmulas diametralmente diferentes de las empleadas hasta entonces. Si de lo que se trataba era de enseñar a los reyes, nobles

y gobernantes a administrar mejor sus estados y sus reinos, ni la proverbial literatura de espejos e instrucciones de príncipes, ni mucho menos el recurso a la opinión de los consejeros privados resultaban de la más mínima utilidad a la hora de resolver los problemas del momento:

Además, los consejeros de los reyes, o tienen tanta inteligencia que no necesitan los pareceres ajenos, o creen tener tanta que no los toleran, a menos que se trate de las tonterías que dicen los favoritos del rey a las cuales asienten, adulándoles, con la esperanza de ganarse su adhesión. Y es que la Naturaleza dio a todos los hombres la estimación de sus propias obras, Así, su polluelo sonríe al cuervo y a la mona le gusta su pequeñuelo.¹⁷

El humanista inglés es consciente de la imposibilidad de ampliar la perspectiva de la realidad en un escenario donde creencias e intereses se encontraban tan indisolublemente unidos pues tal enfoque de los hechos basado en prejuicios llevaba, en suma, a los hombres a ver en ellos lo que querían ver en lugar de lo que éstos realmente revelaban. Cualquier ejercicio de disidencia era recibido como un ataque o una agresión personal, pero porque lo que realmente estaba en juego no era ni el saber ni la aproximación a la verdad, sino solamente la reputación de quienes la monopolizaban, esto es, su posición y existencia concretas:

En semejante compañía, donde unos desprecian las opiniones ajenas y los demás sólo valoran las propias, si alguien propone como ejemplo lo que leyó que se hizo en otros tiempos o lo que vio en tierras extranjeras, los que le oyen obran como si hubieran de perder toda su reputación de sabios y aun como si hubiesen de ser tenidos por imbéciles, a menos de encontrar algún defecto en la opinión ajena.¹⁸

Pero sus reticencias también se dirigieron hacia quienes se refugiaban en la tradición y en el pasado frente a cualquier tentativa de reforma. Y en este punto, el autor era categórico a la hora de reafirmar la inscripción incontestablemente renovadora del discurso utópico. Es más, no hay en su propuesta atisbo alguno de nostalgia ni de pesadumbre ante el transcurso de los tiempos, por más que haya quienes más tarde han tratado de aproximar su pensamiento a concepciones conservadoras o directamente reaccionarias.¹⁹ En palabras de Rafael Hytlodeo:

Si le fallan todos los argumentos, echan mano de su último recurso: “Nuestros padres –dicen– gustaban de hacerlo así. ¿Pretenderemos nosotros igualar su sabiduría?”. Y dicho esto, que les parece un argumento maravilloso, vuelven a sentarse. Como si fuera un enorme peligro que en alguna cuestión un hombre fuese más sabio que sus antepasados.²⁰

Moro no rechazaba la tradición sino su instrumentación como argumento inmovilista tras el cual se encerraban intereses personales, tanto más extremos cuanto mayor fuera el sentimiento de amenaza experimentado por sus miembros:

Lo que ellos (los antepasados) decretaron acertadamente, bien nos parece que se siga, pero si acerca de alguna cuestión pudiese llegarse a mejor parecer, nos aferraremos a

éste con todas nuestras fuerzas. Muchas veces he topado con semejantes juicios orgullosos, absurdos y perezosos en diferentes países, y hasta una vez en la misma Inglaterra.²¹

A su juicio, todo discurso circunscrito a los patrones tradicionales como era el caso del consejo a los gobernantes, se encontraba condenado a culminar en un estéril escenario de enfrentamiento dialéctico e intelectual, cuyo resultado final no solía ser otro que el tradicional recurso al principio de autoridad, con sus omnipresentes dosis de paternalismo siempre encaminadas a devolver al extraviado al buen camino. En suma, no había lugar a transacción de ideas alguna, sino tan sólo la conversión y sometimiento del descarriado. Como si quisiera darle la razón, el cardenal Morton no puede ser más claro al responder a Hytlodeo:

Bien hablasteis –me dijo– para ser extranjero, que más bien puede apreciar los hechos de oídas que por exacto juicio personal, lo cual demostraré. Pero, antes, resumiré ordenadamente vuestras afirmaciones, haciendo ver después en qué punto os ha situado la ignorancia de nuestras cosas: seguidamente aniquilaré y destruiré vuestras razones.²²

Ante la imposibilidad de proseguir por tan infructuosa vía, Moro volvería su mirada hacia la imaginación, a partir del arte y más concretamente en la literatura. Pero ¿por qué?, ¿qué puede aportar al arte que no puedan ofrecer otras disciplinas? Pues algo tan sencillo como al propio tiempo inusual como es el simple placer de errar. Y en este sentido, el arte tiene mucho que decir porque apela a la creación y al ingenio, o dicho en otras palabras, a la posibilidad de explorar e internarse sin prejuicios por territorios desconocidos e ignotos, proyectados tanto fuera de uno mismo como también dentro de sí.

Aunque, paradójicamente, el arte es fruto del propio aislamiento de nuestra mente, a partir de él se nos invita a liberarnos, cuanto menos temporalmente, de esa reclusión, permitiéndonos vivir y experimentar otras realidades y mundos interiores donde perdernos y donde también, por qué no, percibir los sentimientos, emociones y vivencias de todo tipo de seres, ficticios o reales, en el marco de un pleno ejercicio de empatía²³. Imaginar la vida o el sentir de otro nos permite escapar de ese particular encierro en que nos encontramos, y que más tenderemos a combatir cuanto más intensa es la sensación de enclaustramiento y, en suma, de incompreensión que de continuo nos embarga. En este sentido, Moro parecía ser consciente de ello:

Sin duda –le repliqué–. La filosofía escolástica, que cree poder ordenarlo todo, no puede aplicarse en todas partes, pero existe otra filosofía más sociable, que conoce el teatro del mundo y sabe adaptarse a él, que representa con gusto y de modo adecuado el papel que le ha sido asignado en la obra. Esta filosofía es la que debéis practicar.

Si vos, en la representación de una comedia de Plauto, cuando los esclavos se chancean, aparecieseis en el proscenio con traje de filósofo y os pusierais a declamar aquel pasaje de la Octavia en que Séneca discute con Nerón, ¿no sería mejor tener un papel mudo en vez de convertirla en tragicomedia recitando versos que no son del caso? Estropearíais y torceríais el espectáculo al mezclar en él un elemento diferente, aun cuando lo que añadieseis fuera de calidad superior. Sea cual fuere la obra representada, encarnad

vuestro personaje de la mejor manera posible, y no perturbéis el conjunto cuando recordéis algún pedazo más inspirado de otra.²⁴

Para el autor de *Utopía*, lo ficticio permitía abrir un mapa infinito de situaciones y actitudes, donde el mundo y el yo se presentan desde ángulos insospechados que recuerdan al hombre que debe interesarse y tener en cuenta perspectivas diferentes de la suya. A través del arte –que Moro hacía suyo en su obra– el ser humano era devuelto al terreno de la equivocación y al error, ese espacio de incertidumbre tan frágil y quebradizo en el que el individuo continuamente se desenvolvía, pero que ahora también le puede enseñar a avanzar. Por eso, cuando, ante los obstáculos a los que se enfrentaba el filósofo humanista, éste se debate ante el dilema de rendirse –como sostiene Hytlodeo– o continuar, su determinación es clara:

En los negocios de Estado y en los consejos de los príncipes sucede lo mismo. Aunque no podáis desarraigar las opiniones malvadas ni corregir los defectos habituales, no por ello debéis desentenderos del Estado y abandonar la nave en la tempestad porque no podáis dominar los vientos. Y tampoco sostener una doctrina insólita y desusada ante gente que profese opiniones diversas; precisa que sigáis un camino oblicuo y que procuréis arreglar las cosas con vuestras fuerzas, y si no conseguís realizar todo el bien, esforzaos por lo menos en menguar el mal. Porque no es posible que todas las cosas vayan perfectamente a menos que los hombres sean todos buenos, cosa que no espero que suceda hasta dentro de muchos años.²⁵

Si aceptamos ese *camino oblicuo* –viene a decirnos Moro– abriremos las puertas a nuevos mundos asombrosos y desconcertantes, plenos de perspectivas insólitas que jamás antes habíamos imaginado, pero que independientemente del sentido que le podamos conceder, harán avanzar nuestra historia en direcciones hasta entonces nunca concebidas. La utopía –esa imagen ficticia del error real– nos extravía, o lo que es lo mismo, nos aparta de nuestro bucle vital cotidiano, de esta nuestra tan trillada realidad, pero sólo para, inmediatamente después, ayudar a encontrarnos a nosotros mismos. Ese movimiento de separación provisional del mundo real, conocido por muchos estudiosos de la utopía como extrañamiento cognitivo o desfamiliarización,²⁶ constituye sin lugar a dudas uno de los mejores antídotos contra la condición alienada del hombre. En efecto, en la medida en que nos revela que la realidad tal y como la conocemos se encuentra inevitablemente sesgada, nos obliga a partir de esta constatación para poder tomar conciencia de nosotros mismos y avanzar. Eso sí, aparejando un alto coste de partida: la negación de la condición objetiva de nuestras creencias.

Como ya nos sugería unas líneas más arriba, Tomás Moro no creía en la perfectibilidad del hombre. Pero tampoco se situaba en el terreno de la resignación, como sí hacía su amigo Pedro Egidio y como él todos los que aún a día de hoy sostienen que no se puede mejorar nuestro presente, dándonos a entender que ya vivimos en el mejor de los mundos posibles:

No me convenceréis fácilmente de que exista en aquellas nuevas tierras una nación mejor gobernada que las del mundo que conocemos, donde no hay ingenios menores

que allí, y creo que nuestros estados, que son más antiguos, contienen, gracias a la experiencia, muchas cosas que hacen grata la vida, sin hablar de aquellos descubrimientos debidos al azar y que ningún ingenio fuera capaz de concebir.²⁷

El filósofo y humanista inglés no compartía la idea –que sí tenían Platón y otros muchos autores– de la existencia en el interior del hombre de un yo esencial, una identidad esencial e inmutable que estamos destinados a descubrir y que nos dotará de sentido y plenitud pues de lo contrario el individuo se encontraría abocado a la perdición. Su concepción del ser humano era mucho más realista porque reconocía su condición imperfecta y a partir de ella proponía un modelo de conocimiento de todo lo existente –y en consecuencia de uno mismo– que pasaba por distanciarse de toda visión pasiva de la realidad objetiva que le gobernaba. Se trataba, en suma, de apelar a la versatilidad y al potencial valor de la mente del hombre para ensanchar su visión del mundo aun cuando éste no fuera necesariamente ni la correcta ni la real.

El hombre no siempre perseguirá el bien, aunque aspire eternamente a él. Como tampoco podrá evitar completamente el mal. Pero nunca dejarán de existir medios y vías para avanzar y progresar en el camino de la realización humana. Para ello habrá que mantenerse alerta ante los numerosos peligros que se presentan. Especialmente aquel que se deriva de guiar nuestra mente al objeto de refrendar nuestras creencias y que puede acabar por conducirnos al extremo opuesto y apartarnos de la realidad.

Frente a ello. Moro apela a la ficción, en tanto aventura intelectual de riesgo limitado, a partir de la cual jugar con nuestras creencias y nuestras certezas, dando rienda suelta a la imaginación a la hora de recrear imágenes y visiones irreales susceptibles de cuestionar nuestras posiciones y resituarnos bajo nuevas perspectivas nunca contempladas, a partir de las cuales auspiciar espacios de esperanza cara al futuro.

Todo cuanto viene relatado en el Libro Segundo de *Utopía*, consagrado íntegramente a la descripción de aquella remota isla, presenta un carácter netamente subversivo, pese al corte tradicional de la obra, muy en la línea de la literatura de viajes de aquella época. Bajo su lenguaje y estilo convencionales, la crónica invita a solazarnos y recrearnos en el marco de un escenario ficticio –deliberadamente presentado como negativo de la sociedad contemporánea tan severamente cuestionado en el Libro Primero. Pero ello no se queda aquí; aquel mundo imaginario nos proyecta a su vez a otro espacio, menos apacible y sosegado –a tanta distancia del descrito por Rafael Hylodeo como del vivido por Tomás Moro en su tiempo– que se encuentra inmerso en el interior de los propios lectores.

La ilusión despertada desde las páginas de la obra provoca un sobresalto, una inquietud y una incertidumbre inesperadas en quienes se enfrentan a su relato. Y el motivo de todo ello es porque cuanto se nos muestra en *Utopía* suscita nuestra curiosidad y nos invita a entrar en una nueva dimensión. Aquella en la que el hombre ya no responde al mismo marco de normas que rigen el orden tradicional. Tomás Moro nos habla de un lugar remoto pero la particular lectura que nosotros realizamos se lleva a cabo a la luz de nuestra realidad, de nuestros deseos, nuestras obsesiones y nuestros problemas, y a partir de ella se nos acaba conduciendo a un diálogo en el que los interlocutores somos nosotros

mismos y donde se nos invita a intercambiar nuestras vivencias y nuestra particular percepción del mundo.

A partir de ahí, entra el juego. Un juego de ilusiones donde se proyectan toda suerte de visiones contrapuestas, desde aspiraciones y anhelos de un futuro feliz hasta recuerdos de fracasos y frustraciones pasadas. En esta tesitura, el mundo tal y como es conocido comienza a desdibujarse: aunque se mantengan reticencias hacia lo que se antojan fantasías y quimeras, y reine el orden vigente y cotidiano, no tardan en aparecer las primeras fisuras, cuyas marcas no dejarán pronto de reflejarse en nuestra realidad. En este punto, la duda se instala. Nuestro instinto nos lleva a potenciar el sentido de nuestras creencias, algo esencial para la supervivencia. Pero, sin embargo, lo cierto es que se ha activado un resorte dentro de cada uno que nos lleva a contemplar nuestro alrededor como nunca antes había sucedido, que induce al individuo a considerar a los demás como parte integrante de una realidad compartida, y propicia un sentimiento de tolerancia y comprensión hacia el otro, con unos efectos que son absolutamente irreversibles.

Utopía no deja de ser un divertimento para Moro, pero un divertimento de tales dimensiones que ha socavado los cimientos del pensamiento occidental aun hoy, cinco siglos después de su publicación. La obra describe una sociedad no sólo lejana en la distancia; también lo es con respecto a las preferencias personales del autor. Pero se trata de un mero subterfugio a partir del cual invitarnos a contemplar la realidad más allá de aquellas fascinantes imágenes con las que se nos invita a fantasear. El escenario social adonde el lector adentrado se encuentra regido por una serie de valores y normas colectivas diametralmente opuestas a las existentes en su tiempo —el rasgo delimitador entre una y otra sociedades es el régimen de propiedad privada. Y, sin embargo, esa especial fisonomía resulta lo menos relevante de la propuesta de Moro ya que, muy posiblemente, ésta podría haber quedado expresada bajo la configuración de una infinita serie de sociedades ideales diferentes. Y ello, porque el interés del autor, no reside en aquel marco concreto representado por la isla de Utopía que, a su juicio, no constituye sino una mera imagen hipotética de cómo podría haberse encontrado ordenado el mundo de los hombres si estos no lo hubieran organizado como lo acabaron haciendo en la realidad. En este sentido, su propuesta constituye una invitación lanzada a sus contemporáneos, y por extensión a todos nosotros, a pensar en el ilimitado campo de posibilidades abiertas al ser humano que está en su poder soñar y, por qué no, realizar. Como Rafael Hylodeo subraya:

Mis palabras parecerán, sin duda, molestas o desagradables, pero no veo que deban parecer asombrosas hasta lo absurdo. Suponed que les explicase lo que finge Platón en su República, o lo que está en vigor entre los utópicos; lo cual, aunque fuese, como es, mejor que lo nuestro, a ellos les parecería fuera de lugar, como por ejemplo, que aquí domine el régimen de propiedad privada, mientras que allí todas las cosas son comunes.

Sin duda mis palabras no pueden ser agradables a quienes se han propuesto adentrarse fogosamente en un camino distinto, ya que corrigen y demuestran los peligros de éste y, sin embargo, ¿qué contienen que no sea conveniente y oportuno afirmar en cualquier lugar?²⁸

Como la representada por Utopía, la totalidad de esas imágenes representadas son ficticias, personales, subjetivas y, por esa misma razón, extremadamente valiosas, en la medida en que respiran de las ilusiones y expectativas de todos cuantos conforman el mundo y desde su propia perspectiva de la realidad proyectan su modelo ideal de vida y su particular visión de la convivencia. Todas ellas, por supuesto se encuentran expuestas a probarse improbables, imperfectas, incompletas, en suma, irrealizables. Pero para que ello sea así se requiere que sean confrontadas con una realidad que ya no responda tanto a criterios de objetividad —entendiendo ésta como la ausencia del yo—²⁹ como a aquella suma infinita de subjetividades, abierta, flexible, maleable, a la que el ser humano jamás puede sentirse ajeno. Y transmitir este mensaje constituye, a juicio de Moro, desde su condición humanista, un compromiso con la humanidad absolutamente ineludible:

Si debemos pasar en silencio, como si se tratase verdaderamente de cosas raras o absurdas, todo lo que las pervertidas costumbres de los hombres hacen considerar inoportuno, precisa que ocultemos de los ojos de los cristianos la mayor parte de lo que Cristo enseñó y que además prohibió disimular, cosas que Él susurró a oídos de los suyos mandándoles que las proclamasen desde las azoteas. La mayor parte difieren más de la manera de vivir actual, que la que yo expuse.³⁰

Tendemos a actuar bajo el supuesto de saber quiénes somos y que en el futuro seguiremos siendo las mismas personas que hoy. Sin embargo, la propuesta de *Utopía* acaba poniendo en tela de juicio ese supuesto. El amplísimo abanico de alternativas abierto que en torno al mundo que vivimos Moro nos sugiere no sólo nos provee de los instrumentos de análisis necesarios para determinar si muchas de aquellas alternativas que se nos presentan son inverosímiles o irreales sino también advertir y poner en tela de juicio aspectos fundamentales de nuestras sociedades reales que siempre habíamos considerados connaturales y que en la práctica han llevado a convertirnos en individuos que nunca habíamos imaginado ser.

El cambiar de opinión acerca de algunas creencias supremas —el tipo de gobierno y el modelo de sociedad en que vivimos son algunas de ellas— puede trastornar significativamente nuestra identidad y, como resultado de ello, también nuestra conciencia. Y ello nos lleva a aventurarnos hacia territorios desconocidos con el objeto de rellenar el mapa de nuestra existencia y corregir nuestras falsas percepciones en torno a una realidad que creíamos conocer.

A través de su ingeniosa propuesta Moro contribuyó a cambiar la manera en que sus contemporáneos —y por extensión todos nosotros— se veían a sí mismos y veían a los demás. Pero también contribuyó a ayudarles a transformar su manera de sentirse y actuar, y así, por ejemplo, enfrentarse a la realidad desde una perspectiva menos rígida, más funcional e indulgente.³¹ Aceptar la posibilidad de todas aquellas posibles realidades no necesariamente lleva implícitamente la modificación de la existente, pero sí constituye una oportunidad para operar un cambio en el marco de nuestras percepciones y convertirnos en alguien diferente del que éramos en un principio,³² sin ningún otro límite que nuestra capacidad de cambiar y ser mejores con nosotros mismos y con nuestros semejantes.

A modo de conclusión

Muy lejos del ideal de perfección al que muchos han tratado de vincularla, la utopía se nos presenta como algo más bien completamente opuesto: sus páginas nos hablan de imperfección, de debilidad y de error, rasgos todos ellos propios de una condición humana a la que Tomás Moro, con esta obra, trataba de dignificar. No se trataba de levantar falsos dioses sobre los cuales sustentar una secular subordinación, sino para reafirmar todo lo contrario, para realzar su grandeza.

Como buen humanista que era, Moro aspiraba a restituir al ser humano en aquel lugar central que le correspondía en el mundo y del que había sido desplazado en el pasado. Y lo hizo a través de una obra que, tras su aparente modestia, contribuiría a socavar aquel conjunto de principios y doctrinas que durante largo tiempo habían llevado al hombre a negarse a sí mismo la formulación de su propio mapa de la realidad. El ideal de perfección que lo animaba venía sostenido en la creencia de que la vida humana se encontraba al servicio de una verdad mayor, ordenando su existencia de acuerdo a un plan superior. Con su modesta proposición, este filósofo y, no olvidemos, también teólogo, devolvió al ser humano a su condición de ser frágil y vulnerable, pero no le dejó desamparado en ese tan temido mundo caótico e incontrolable. Contribuyó a dotarle de una serie de útiles e instrumentos decisivos y a abrirle nuevas vías a partir de las cuales tomar conciencia de sus constantes errores y cobrar fuerzas para superarlos.

Pese a sus constantes detractores, la utopía goza de buena salud. Nunca puede fracasar porque ella en sí misma encarna nuestros errores. Y ello, lejos de hundirnos en el terreno de la resignación, inspira nuestra rebeldía y nuestro inconformismo.

Notas

- ¹ Pese a la opinión generalizada en torno a la acuñación por Marx y Engels del término *socialismo utópico* su origen se encuentra en las obras de Louis Reybaud, concretamente en sus artículos publicados entre 1836 y 1838: “Les socialistes modernes; les saint-simoniens –Fourier et Owen”, –luego incluidos en su obra central *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, (1840-43)– y más tarde, de Alfred Sudre, con su *Histoire du communisme ou réfutation historique des utopies socialistes*, editada precisamente en 1848, Martínez Mesa, F. “Utopía, cultura crítica y sociedad industrial: una aproximación a la naturaleza subversiva del discurso sansimoniano”, *Foro Interno*, 13, 2013, pp. 63-90.
- ² K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Nueva York, Harper & Row, 1962, pág. 159.
- ³ A. Tocqueville, *Selected Letters on Politics and Society*, Cambridge, Cambridge U.P., 1985, pág. 373.
- ⁴ M. Featherstone, *Tocqueville's Virus. Utopia and Dystopia in Western Social and Political Thought*, Nueva York, Routledge, 2015, pág. 1.

-
-
- ⁵ Sargent, L.T. “The Three Faces of Utopianism Revisited”. *Utopian Studies* Vol. 5, No.1, 1994, pp 1-37.
- ⁶ Sargent, L. T., “A Note on the Other Side of Human Nature in the Utopian Novel”, *Political Theory* 3, 1 (February, 1975), pp. 88-97.
- ⁷ J.C. Davis, “L’Utopie et le Nouveau Monde 1500-1700”, en *Utopia. La quête de la société idéale en Occident*, París, Bibliothèque nationale de France, Fayard, 2000, pp. 194-125.
- ⁸ F. L. Polak, *The Image of the Future; Enlightening the Past, Orienting the Present, Forecasting the Future*, Nueva York, Oceana, 1961, Vol I, pág. 445.
- ⁹ K. Schulz, *En defensa del error*, Madrid, Siruela, 2015, p. 38.
- ¹⁰ W. James, *La voluntad de creer*, Madrid, Encuentro, 2004.
- ¹¹ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, México, FCE, 1967, p. 33.
- ¹² Erasmo de Róterdam, *Elogio de la locura o Encomio de la estulticia*, Madrid, Espasa Calpe, 1953, p. 128. Erasmo dedicó la obra a Tomás Moro, en cuya casa fue escrita en 1511. Wootton, D. (ed.), *Thomas More’s Utopia with Erasmus The Sileni of Alcibiades*, Indianápolis, Hackett, 1999, pp. 6-8.
- ¹³ K. Schulz, *op.cit.* p. 69.
- ¹⁴ N. Silver. *La señal y el ruido*, Barcelona, Península, 2014, pp. 24, 542.
- ¹⁵ F. Bacon, *La gran restauración (Novum Organum)*, (1620), Madrid, Tecnos, 2011, pág. 19.
- ¹⁶ N. Silver, *op.cit.* pp. 96-97.
- ¹⁷ P. E. Tetlock, *El juicio político de los expertos*, Madrid, Capitán Swing, 2016, pp. 107-108.
- ¹⁸ Tanto Moro como su amigo Erasmo compartieron su interés por este autor, hasta el punto que ambos en el trascurso de sus vidas tradujeron alguna de sus obras. C.R. Thompson, “The Translations of Lucian by Erasmus and S. Thomas More”, *Revue belge de philologie et d’histoire*, 1939 Vol. 18 N. 4 pp. 855-881.
- ¹⁹ T. Moro, *Utopía*, Madrid, Espasa Calpe, 2005, pág. 52, En adelante todas las citas de la obra corresponderán a esta edición, realizada originalmente en 1952 por Pedro Voltes Bou.
- ²⁰ T. Moro, *Ibidem*.
- ²¹ Esta crítica, ya contenida en las obras de Sudre o Reybaud, ha llegado hasta la actualidad. En ella han tenido mucho que ver las críticas de Popper y otros autores liberales como Friedrich von Hayek o Yaakov Talmon, centradas en la ya antes citada relación de utopía y totalitarismo, y que posteriormente han desembocado en estudios actuales que a día de hoy establecen concomitancias entre fascismo y utopía, hasta el punto de llegar a leer en ellos referencias a *utopías fascistas*. Como muchos investigadores se han encargado de señalar los regímenes fascistas del siglo XX

- recubrieron su discurso ideológico de motivos y conceptos asociados a la modernidad, pero la esencia de su imaginario social y político acabó siempre descansando sobre principios netamente reaccionarios extraídos de los mitos. J. Herf, *Reactionary modernism*, Cambridge, Cambridge U.P., 1984, pp. 232-233; S. Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1993, pp. 92.121.
- ²² T. Moro, *Op. cit.* p. 52. En este sentido, ya en las primeras páginas de la obra muestra su claro distanciamiento con respecto a quienes *sólo se complacen en las cosas antiguas* y respecto a los que lo hacen *únicamente en las propias*. p. 39.
- ²³ T. Moro, *Op. cit.* p. 53.
- ²⁴ T. Moro, *Op. cit.* p. 62.
- ²⁵ K. Schulz, *Op. cit.* p.306.
- ²⁶ T. Moro, *Op. cit.* p. 80.
- ²⁷ T. Moro, *Ibidem*.
- ²⁸ El concepto de *desfamiliarización* o *extrañamiento cognitivo* fue acuñado por el grupo de formalistas rusos a principios del siglo XX y concretamente por Victor Shklovski para designar aquella técnica literaria consistente en situar al lector en una situación inusual a fin de llevar al lector a ponderar las diferencias entre aquel escenario y el propio real, y así potencialmente llevarle a contemplar su propio mundo de una manera diferente. Esta figura, frecuentemente utilizada en la literatura –un caso singular es la obra teatral de Bertolt Brecht– fue posteriormente recuperada por Darko Suvin para aplicarla a la Ciencia Ficción. Para este autor, la eficacia de este método reside en el hecho de que, una vez los lectores asumen el nuevo escenario y se apartan de la realidad presente así como de su propia perspectiva del mismo, el efecto de extrañamiento acaba traduciéndose en una nueva mirada de los procesos y estructuras presentes, desde una nueva y sugerente luz. D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, Berna, Peter Lang, 2016, p.15.
- ²⁹ T. Moro, *Op. cit.* p. 85.
- ³⁰ T. Moro, *Op. cit.* pp. 80-81.
- ³¹ K. Schulz, *Op. cit.* p.307.
- ³² T. Moro, *Ibidem*.
- ³³ K. Schulz, *Op. cit.* p.273. Nos hemos servido de lo planteado por la autora con respecto a la noción del error para trasladarlo, por su total pertinencia, al concepto de utopía.
- ³⁴ M. Foucault, *Tecnologías del yo*. Madrid, Paidós, 1990, p. 9.

LUIS MARÍA CIFUENTES.
 CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA.
 PRESIDENTE DE HONOR DE
 LA SEPTI.

La utopía anarquista en el ámbito educativo

En este artículo se tratan las ideas principales del anarquismo en el ámbito educativo. Después de señalar los conceptos claves de la filosofía política y moral del anarquismo como la libertad, la autogestión y la cuestión de la violencia, se analiza el ámbito educativo, la escuela como lugar de aplicación de la teoría anarquista. Se estudia con más detalle la evolución de la escuela anarquista en España, ya que este tipo de utopía educativa se desarrolló de un modo importante en algunos lugares de nuestro país a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Finalmente el artículo concluye señalando la actualidad de los ideales anarquistas en el mundo educativo como su lucha por la autogestión y por la libertad de la escuela frente al Estado o la Iglesia.

Palabras clave: anarquismo, utopía, libertad, autogestión, educación, ciencia, autoridad, individuo y comunidad.

In this paper are analysed the main issues about anarchism in educational system. As well as key concepts of moral and political philosophy of anarchism as freedom, self-management and problem of violence. Also is examined particularly the school, a special place in order to apply the anarchist theory. The evolution of anarchist education in Spain is addressed because this kind of utopia was developed in important way during last century. Finally this paper notes how anarchists aims are today present in educational system. For example, its struggle for freedom and self-management in front of the States or religions.

Key words: anarchism, utopia, freedom, self-management, education, science, authority, individual and community.

El objetivo de este artículo es analizar el significado utópico que el anarquismo otorgaba a su sistema educativo al vincularlo a los ideales de una profunda transformación social y cultural de la sociedad. A lo largo de las próximas páginas se exponen sucintamente los principales principios y valores de la teoría anarquista y de qué modo la escuela anarquista intentó educar a

su alumnado en esas ideas y en esos valores. Para ello nos centraremos sobre todo en el anarquismo español, pues sin duda el movimiento anarquista español ha sido uno de los hechos históricos más interesantes de todos los tiempos y en él se reflejan muchas de las tensiones ideológicas y de las dificultades prácticas que el movimiento anarquista ha tenido a lo largo de su historia.

1. El anarquismo : algunos conceptos claves

En este apartado se trata de analizar brevemente los rasgos filosóficos originales del comunismo libertario tal y como fue concebido por M. Bakunin en el siglo XIX. Con ello se pretende señalar cómo esas características conceptuales de tipo antropológico, social y político diferenciaron siempre al anarquismo del socialismo llamado “científico” de K. Marx.

De ese modo se puede profundizar en el profundo sentido utópico que siempre tuvo el anarquismo en sus formulaciones teóricas y prácticas acerca de la organización económica, social y política de la sociedad, una sociedad que para el anarquismo debe ser pensada sin Dios, sin Patrón y sin Estado.

Además el anarquismo tal y como fue elaborado por Bakunin y Kropotkin es la versión que más influencia tuvo en España desde finales del siglo XIX, durante las primeras décadas del siglo XX y hasta el final de la Guerra Civil en 1939. Por eso me parece importante realizar un análisis de los principales núcleos conceptuales del anarquismo creado por Bakunin porque en cierto modo marcaron la tendencia predominante en España durante muchos años.

A pesar de que el anarquismo engloba diferentes versiones teóricas y prácticas en lo que se refiere a la organización de la sociedad en todas sus vertientes (económica, política y social), existen sin embargo una serie de conceptos claves que suelen ser comunes a todas las teorías anarquistas. Veamos algunos de ellos.

La anarquía

Los anarquistas no aceptan que la “anarquía” sea considerada como sinónimo de un estado de confusión, destrucción y caos social. Ese concepto peyorativo ha sido sin duda creado por el pensamiento conservador y reaccionario con el fin de desprestigiar el pensamiento anarquista y sus prácticas sociales y “antipolíticas”. La idea de “anarquía” en todas las versiones del anarquismo se refiere sobre todo a la falta de una autoridad estatal que organice y controle toda la estructura económica y social de una determinada sociedad, pero no significa que el anarquismo defienda el caos y la destrucción total de la sociedad, sino que ésta se debe organizar basándose en la autogestión y en la autonomía de los individuos que a su vez deben formar cooperativas basadas en la mutua ayuda y en la búsqueda del bien común. La crítica al Estado y a toda forma de autoridad se basa en que el poder político organizado bajo la forma del Estado tiene en sí mismo la tendencia al

autoritarismo, al control de las personas y a coartar las libertades de los individuos y su libre ejercicio.

Esa idea de la anarquía como desorden ha estado vinculada históricamente a una visión del movimiento anarquista como inductor del caos y del desorden, como violento y terrorista, sobre todo en el caso de la España del siglo XX. Sin embargo, el anarcosindicalismo español siempre ha considerado que su defensa de los ideales anarquistas no debería implicar un absoluto desorden social, sino que la autoorganización y solidaridad entre los individuos debería crear una nueva sociedad basada en los ideales del comunismo libertario.

Aunque la idea de “acracia integral” con la supresión absoluta del Estado y de toda forma de poder o autoridad pueda parecer exagerada, sin embargo la influencia de la crítica anarquista al poder estatal y a las grandes multinacionales del poder económico y social ha penetrado hoy en día a través de muchos movimientos y organizaciones sociales no gubernamentales y se manifiesta también en la desconfianza de muchos ciudadanos hacia la forma de ejercer el poder por parte de las élites instaladas en el Estado y también en la crítica radical a la expresión autoritaria de muchos gobernantes actuales que utilizan el voto de los ciudadanos como simple mercancía electoral.

Este impulso anarquista no reivindica el caos social ni el desorden total, sino una verdadera autonomía de las personas y una participación efectiva y solidaria de los ciudadanos en la vida social y política de cada país.

La libertad

El concepto de libertad es una de las claves para entender el anarquismo pues Bakunin lo sitúa al servicio de la solidaridad y como una consecuencia de ella. Según ese autor, “la primera ley humana es la solidaridad social y la segunda la libertad”.¹ Para este autor no se puede concebir la libertad individual de modo absoluto, ya que la libertad mía no puede ir contra la de los demás ni se puede ejercer sometiendo a los demás. Esta idea de libertad de todos y para todos no es fácil de practicar puesto que los seres humanos ni somos seres totalmente egoístas que no sienten la necesidad de la solidaridad, ni tampoco somos seres totalmente altruistas que voluntaria y generosamente cooperamos con los demás.

Para Bakunin la libertad es resultado de la solidaridad y debe estar al servicio de la justicia y de la igualdad y por eso es necesario que desde niños se eduque a todos en libertad y eso haría que fuesen innecesarios los castigos, el código penal e incluso las prisiones.

En el contexto de la sociedad industrial del siglo XIX los anarquistas entendieron la libertad fundamentalmente en un sentido negativo, como liberación de. Liberarse de la opresión del Estado, de los partidos políticos y de las exigencias sociales. Liberarse de toda forma de coacción de las leyes y de los contratos. Pero quizás le faltó a ese concepto negativo de la libertad un mayor énfasis en una propuesta positiva de organización social

que asociase la libertad de todos y cada uno en un proyecto de rebelión colectiva y no solamente individual. Quizás muchos anarquistas llevados por un impulso moralizador individual tendieron a la “redención personal” más que a la revolución general contra el sistema económico y social de la sociedad industrial del XIX, aunque también es cierto que hubo breves experiencias positivas de asociación y cooperación (por ejemplo, en ciertos lugares del Bajo Aragón durante la Guerra Civil española).

Unida a la idea de libertad está la idea de que todo ser humano tiene que trabajar para vivir y que nadie debe estar ocioso a no ser por causas de enfermedad o de edad. Los ociosos que viven sin trabajar no deben ser aceptados en la sociedad pues viven directa o indirectamente de la explotación de otros seres humanos. Ahora bien en todas las versiones del anarquismo (individualista, colectivista o comunista) se veía que la propiedad privada y la explotación del trabajador eran contrarias a la realización del ser humano por medio del trabajo. La propiedad privada estaba en el origen de la explotación y de la desigualdad entre los seres humanos. Por tanto, debería ser abolida toda propiedad privada; y los recursos naturales que son comunes a todos y los salarios de los trabajadores deberían ser justos y en proporción a su esfuerzo y necesidades. La lucha contra el Estado y la superación de la sociedad capitalista son los pasos necesarios para implantar una sociedad y una economía anarquista.

En cuanto a la estrategia anarquista para derribar el Estado capitalista la mayoría de autores clásicos insisten en la huelga general como el método principal ya que atacaría frontalmente los intereses del Estado y del capital. Esa huelga general sería el inicio de una revolución social que finalmente llevase a la autoorganización de la economía y de la sociedad mediante la libre asociación de los trabajadores y la colectivización de los medios de producción. Esta revolución social ha sido siempre la meta de todas las formas de anarquismo que han soñado con una sociedad de trabajadores libres e iguales en una sociedad sin dueños y sin Estado. En la estrategia anarquista los partidarios del anarcosindicalismo han sido sin duda quienes con mayor rigor y profundidad han planteado el tema ya que han tratado de vincular el sindicalismo revolucionario con los ideales antipolíticos del anarquismo. Esa vinculación les obligó a los líderes de la CNT y de la FAI en nuestro país a debatir en un sentido amplio la relación del anarquismo con los sindicatos, con los partidos políticos y con el parlamentarismo.

Esas relaciones entre política y anarquismo en el campo del anarcosindicalismo todavía siguen siendo hoy de enorme interés porque replantean la necesidad ineludible de participar de la política de una u otra forma, aunque sea marginalmente. El hecho de estar en contra de los partidos políticos y de los Estados no significa que el anarquismo sea indiferente ante la forma de organizar la sociedad en todos sus aspectos (económico, social y cultural); por tanto su “antipolítica” es una forma diferente de intervenir en lo político, en la polis. Es su manera de entender y ejercer la política. Al anarquismo le interesa poner el énfasis en que el fin de sus luchas es conseguir otro tipo de sociedad y otra forma de vivir. Y en ese contexto los partidos políticos le parecen un obstáculo y un

medio pernicioso para organizar la vida social y política. Por eso el anarquismo no es “apolítico” en sentido estricto, sino que se opone a la forma de funcionar de los partidos políticos clásicos y a sus luchas partidistas por llegar a ocupar los poderes del Estado.

La violencia

Este ha sido uno de los temas más controvertidos dentro del anarquismo, ya que ha habido autores como Tolstoi que eran profundamente pacifistas, mientras que en el anarcosindicalismo, ha habido muchos partidarios de la acción directa (huelga general, boicot, desobediencia civil) y en ocasiones también de acciones violentas contra los representantes del Capital o contra los cuerpos de seguridad del Estado. La justificación de las acciones violentas por parte del anarcosindicalismo siempre ha estado basada en que se trata de una respuesta, de una contestación ante la brutal represión de los gobiernos contra los trabajadores.

La historia de las revueltas campesinas en Andalucía y en la ciudad de Barcelona en las primeras décadas del siglo XX muestran claramente que la violencia revolucionaria era considerada legítima por sus promotores. Los gobiernos españoles de turno consideraban que el orden y la seguridad ciudadana eran los valores más importantes y los anarcosindicalistas defendían sus acciones como una defensa, porque no veían otro modo de responder a la acción represora del Estado que actuaba en alianza con la burguesía financiera y empresarial y con la Iglesia católica.

De todos modos, se debe reconocer que en algunos pensadores como es el caso de la teoría de la “acción directa” de Enrico Malatesta se defendía una visión del “anarquismo comunista” que implicaba que en determinados momentos era necesaria una acción violenta para contrarrestar el poder del Estado y para intentar acabar con su fuerza opresora y explotadora. Para Malatesta era una necesidad histórica actuar de ese modo porque no había otra alternativa frente al capitalismo.

Uno de los ejemplos más claros de fenómenos violentos vinculados al anarquismo tuvo lugar en Barcelona en la llamada Semana Trágica de 1909 (del 26 de julio al 2 de agosto). La protesta de los ciudadanos tuvo su origen en la Guerra de Marruecos cuando se procedía a embarcar las tropas con destino al norte de África. Al grito de “*¡Abajo la guerra! ¡Que vayan los ricos! ¡Todos o ninguno!*” comenzó un movimiento de rebeldía antibelicista contra el gobierno de A. Maura que derivaría en duros enfrentamientos de miles de trabajadores contra la policía. Lo que surgió como movimiento antibelicista se convirtió en pocos días en una protesta social y en una serie de acciones violentas anticlericales de gran intensidad. Entre las consecuencias de aquella protesta figura como una de las más destacadas el juicio y condena a muerte del intelectual Francisco Ferrer i Guardia, creador de la Escuela Moderna. Su ejecución en octubre de aquel año 1909 suscitó la repulsa internacional y hoy día los historiadores convienen en afirmar que se trató de un grave error, pues Ferrer i Guardia no fue en absoluto el instigador de aquella revuelta pues ni siquiera estaba en Barcelona cuando se desató la violenta protesta.

El ejemplo de la violencia que se desató durante la Semana Trágica de Barcelona puede servirnos para entender que el fenómeno de la violencia que en muchas ocasiones se ha atribuido al anarquismo es más complejo de lo que parece. En el caso de atentados individuales cometidos en nombre de un ideal anarquista se puede tratar de acciones singulares como la de Mateo Morral, responsable del atentado contra Alfonso XIII y Victoria Eugenia el 31 de mayo de 1906 el día de su boda o la de Angiolillo, periodista y activista anarquista que asesinó a Cánovas del Castillo el 8 de agosto de 1897. Estas acciones no habían sido programadas desde ninguna organización anarquista, pero estaban vinculadas con el clima de confrontación con la patronal y el gobierno que se apoyaba desde la estrategia anarquista. Y en el caso de revueltas callejeras con ocasión de las huelgas generales promovidas por el sindicalismo anarquista no está siempre claro que las acciones violentas respondiesen siempre a consignas dadas directamente por esas organizaciones. Lo cierto es que muchos historiadores conservadores tratan de establecer vínculos necesarios entre la violencia verbal de ciertos grupos anarquistas y la estrategia general del movimiento anarquista.

El punto más conflictivo en este debate es saber si la estrategia de la acción directa que han defendido numerosos pensadores anarquistas como la mejor forma de responder a la represión del poder gubernamental y a la alianza entre aristocracia, burguesía y clero a finales del XIX y principios del XX era en cierto modo una instigación a la violencia o no. No se puede ofrecer una respuesta única a esta cuestión pues dentro del anarquismo ha habido posturas diferentes. Un pensador anarquista como L. Tolstoi era un convencido pacifista y nunca admitió ninguna clase de violencia en sus acciones contra el poder estatal; asimismo algunos de los grandes líderes del anarcosindicalismo español como Salvador Seguí y Ángel Pestaña tampoco fueron partidarios de la violencia ni de los atentados terroristas como forma normal de confrontación ni como estrategia adecuada para lograr una sociedad guiada por los ideales anarquistas. Pero la historia nos muestra que en nombre de ideales anarquistas se han cometido muchos actos violentos y algunos atentados terroristas. Y es que en épocas de revueltas sociales y políticas tan graves en toda Europa como en ciertas épocas de los siglos XIX y XX siempre había personas dispuestas a utilizar la violencia como medio para conseguir fines políticos y sociales. El nihilismo ruso de finales del XIX y el anarquismo español de finales del XIX y de la primera mitad del XX se vieron envueltos en una atmósfera de enfrentamientos y convulsiones sociales en los que hubo acciones violentas vinculadas más o menos directamente a esos movimientos revolucionarios.

Por todo ello queremos insistir en la importancia de la persuasión y de la educación como método pacífico y válido para expandir los ideales defendidos por el anarquismo en su lucha contra lo que él considera los grandes poderes: el Estado, el Capital y la Iglesia. El discurso y la palabra como armas no violentas fueron siempre para los anarquistas un elemento esencial para la propaganda de sus ideas y así lo hicieron sus mejores pensadores y activistas. En el caso de España fueron sobre todo el campo andaluz y la ciudad de Barcelona los escenarios en los que más y mejor se manifestó esa movilización

pacífica de los “apóstoles del anarquismo” que hicieron llegar sus panfletos a miles de conciudadanos siempre mediante la palabra y el diálogo.

2. La escuela anarquista como ideal utópico

Para los creadores de un modelo de sociedad nuevo siempre ha sido muy importante el tema de la educación. Basta recordar que una de las primeras utopías de la historia de la Filosofía, la de la república platónica, dedicaba a la educación uno de sus principales capítulos porque para cambiar una sociedad es preciso convencer a todos sus miembros de la bondad de las propuestas de esos cambios.

En este apartado queremos referirnos al modelo de escuela libertaria tal y como fue formulado en España en la primera mitad del siglo XX y a su significado utópico, a su impulso hacia nuevos horizontes y hacia un futuro mejor. Para ello haremos una breve reseña histórica de los modelos educativos que de algún modo estuvieron conectados con el modelo de la escuela anarquista en nuestro país.

Ya se ha dicho que, para el anarquismo, la transmisión de sus ideales sociales y económicos y su modo de entender la sociedad, era un elemento muy importante y que, para ello, el sistema educativo debía cambiar radicalmente. Por eso todos los grandes pensadores anarquistas dedicaron sus esfuerzos a diseñar una propuesta de escuela que fuera el reflejo del pensamiento libertario.

Se suele considerar que en España el precedente de la escuela anarquista es el de las escuelas racionalistas de Ferrer i Guardia a finales del XIX y comienzos del XX. También hay una cierta conexión entre el programa de la Institución Libre de Enseñanza (1876) y algunos planteamientos del anarquismo.

Algunos elementos comunes a todos estos modelos educativos eran que la escuela no puede basarse en el dogmatismo ni en el fanatismo de ningún tipo, sino que tiene que preservar siempre la libertad del alumno en materia de religión, de moral o de concepción filosófica. En el caso de las escuelas racionalistas y de la ILE esto está fuera de toda duda, pero en el caso de la escuela anarquista al servicio de la causa obrera puede surgir la dificultad de cómo plantear e inculcar los ideales revolucionarios anarquistas a niños que no tienen todavía capacidad para pensar de modo autónomo y libre; de hecho, en plena Guerra Civil española en los escuelas y ateneos libertarios los maestros se planteaban en ocasiones si había que inculcar a los niños el rechazo a la guerra como método para resolver los conflictos o más bien explicar cómo se estaba desarrollando el combate en los distintos lugares de nuestro país sin involucrarles en cuestiones morales o filosóficas.

Veamos algunos elementos propios de la escuela anarquista y analicemos cuál es su componente utópico.

La autogestión

La escuela anarquista siempre consideró como ideal educativo la independencia de toda institución, fuera ésta el Estado, la Iglesia o cualquier otra. El anarquismo consideraba

que la escuela era un espacio de autogestión en el que padres, profesorado y alumnado podían autogestionar libremente todos los elementos de la organización escolar. A finales del siglo XIX y sobre todo en las primeras décadas del siglo XX, con la aparición de la CNT, el sindicato anarquista, surgieron numerosas escuelas y ateneos libertarios por muchos lugares de España en los que las familias de los obreros simpatizantes del anarquismo recibían instrucción y educación.

Uno de los primeros problemas con que se encontraron estas escuelas y ateneos libertarios era la carencia de un profesorado adecuado para impartir la enseñanza y que además fuera partidario del ideario anarquista. La CNT y otras organizaciones afines no podían admitir maestros formados por el Estado que fuesen funcionarios públicos al servicio de éste; su ideal era reclutar el personal docente entre maestros bien formados que además participasen de los ideales educativos del movimiento anarquista. La red de escuelas anarquistas que se fue creando en aquella época llegó incluso a tener actividad a lo largo de la Guerra Civil en España entre 1936 y 1939.²

La escuela autogestionada preconizada por el anarquismo aportaba un nuevo significado al concepto de autoridad en el seno de la comunidad educativa. Los maestros de la escuela anarquista, al estilo de los padres en el ámbito familiar, no deben ejercer la autoridad para imponer castigos o premios en función de la conducta o de las calificaciones, sino que tratan siempre de persuadir a los niños y niñas de que se comporten y actúen libremente en función de los valores que se les explican en clase. La tarea del docente anarquista no es imponer ni dogmatizar sino dejar libertad, confiando en que el niño o niña es bueno y cooperador por naturaleza y que su autonomía debe ser siempre respetada mientras no dañe o perjudique a los demás.

La educación en y para la libertad planteada y ejercida en la escuela anarquista tenía no obstante algunas ambivalencias o ambigüedades puesto que la organización escolar exige siempre ciertos acuerdos y consensos sin los cuales es imposible a veces mantener el funcionamiento de la escuela. Los adultos que trabajan en la escuela autogestionada anarquista pueden entablar debates y discusiones con el fin de lograr acuerdos sobre el funcionamiento de la escuela, pero en cambio los niños en muchas ocasiones actúan espontáneamente y pueden no aceptar las normas que se les proponen como regla de conducta escolar; además, la idea de que el niño no tiene nunca deseos de competir con otros o de que la envidia no existe en la infancia no se corresponde totalmente con la realidad. La escuela anarquista tiene dificultades de funcionamiento cuando unos u otros no acepten ciertas normas de obligado cumplimiento en cuanto al orden y disciplina en los centros escolares. La solución para el anarquismo reside siempre en un arduo trabajo de persuasión mediante asambleas con todos los miembros de la comunidad escolar sobre la conveniencia de aceptar determinadas normas o valores si se quiere preservar la autogestión de la escuela. Según el ideal de la escuela autogestionada en las asambleas nunca se deberían imponer por la fuerza o mediante mecanismos represivos las normas y valores que la escuela anarquista dice defender, porque eso sería contradictorio con la esencia

misma del ideal anarquista. No se puede imponer a los demás dogmáticamente un determinado modo de entender y ejercer la libertad individual. Pero eso nos plantea la siguiente cuestión: ¿Se conseguía siempre el funcionamiento de la organización escolar sin ciertas imposiciones a los discrepantes?

La autonomía moral fue siempre uno de los pilares del anarquismo y también de la escuela anarquista. Por eso ese ideal de origen ilustrado siempre estuvo presente en el funcionamiento de las escuelas y ateneos libertarios. Cada educando debía ir construyendo con ayuda del educador su propia personalidad moral, su propia vida moral con sus normas y valores, pero siempre respetando la libertad de los demás miembros de la comunidad. En ese contexto el concepto de solidaridad adquiría todo su sentido, pues la libertad siempre debe estar supeditada al ideal de justicia y de solidaridad.

El significado utópico de la autogestión en el ámbito de la escuela anarquista es evidente ya que se trata de una escuela en la que todo funciona de modo horizontal, sin una autoridad única y centralizada. En esa escuela todas las decisiones serían fruto de un debate colectivo en el que todos participan de modo directo. No habría premios ni castigos y no existirían exámenes ni calificaciones. Todos pensarían libremente y todos ejercerían su libertad sin reprimir la libertad de los demás y sin imponer a los demás su propio modo de pensar. Ese significado utópico es positivo ya que la educación tiene como objetivo la libre autorrealización de cada persona y su pleno desarrollo intelectual y moral. Parece obvio que una educación como la anarquista basada en la autogestión es el mejor aprendizaje de la libertad; lo cual no significa que no existan graves dificultades para hacer compatible el ejercicio de la libertad y los derechos de cada uno con los de los demás. No hay individuos libres si la comunidad no es libre también.

El antiautoritarismo y la autofinanciación

Si, ni el Estado ni la Iglesia, intervienen en la creación de la escuela anarquista, ¿qué tipo de gobierno o autoridad se debe admitir en los centros educativos? ¿No hay ninguna autoridad que controle e inspeccione los centros escolares?

Ya se sabe que para el anarquismo en todas sus diferentes versiones hay tres dimensiones de la persona: la individual, la familiar y la social. En el ámbito familiar existe una autoridad de los padres sobre los hijos, pero éstos no son una propiedad ni una posesión de los padres. Cada niño o niña debe desarrollar su vida libremente y los padres únicamente deben ser los guías que eduquen en libertad a sus hijos. Además de este ámbito familiar existe también la comunidad social y política en la que todo ser humano convive con los demás. Si el niño o niña debe ser educado en la crítica a la autoridad familiar, también debe serlo en el ámbito de la sociedad. Para la visión anarquista de la sociedad el Estado debe ser suprimido pues es siempre una entidad represora de la libertad del individuo y está siempre al servicio de los intereses del capital y del patrono empresarial. El comunismo libertario preconiza la destrucción del Estado como ideal último a conseguir.

Esta visión antiautoritaria de la familia y del Estado debe ser aplicada también al ámbito escolar en el que no se debe admitir un ejercicio de la autoridad basado en la jerarquía ni en el poder de los docentes. La forma de organizar la escuela ya se ha dicho que es la de la autogestión, la de autoorganizarse todos los sectores de la comunidad educativa de forma que no haya que imponer las normas por la fuerza, sino que el funcionamiento de la organización escolar debe ser aceptado por todos mediante métodos persuasivos. La forma de actuar en una escuela anarquista debe estar basada siempre en la racionalidad de las normas y en la mutua ayuda entre todos, de tal modo que tras el necesario debate todos se avengan libremente a autosometerse a las normas establecidas por toda la comunidad. Para que la crítica a la autoridad adquiriera su verdadero sentido en la escuela, los niños y niñas tienen que aprender a comprender racionalmente el significado social de las normas y de los valores que se comparten entre todos porque solamente de ese modo podrán asumir libremente las pautas de conducta que exige el modelo escolar libertario.

En el ámbito de la financiación cabe preguntarse: ¿De dónde proceden los fondos necesarios para la creación y funcionamiento de las escuelas y ateneo anarquistas? ¿Quién cubre todos los gastos necesarios para mantener cualquier organización escolar? ¿Los profesores son simplemente voluntarios que no reciben salario alguno?

Es de sobra conocida la tarea heroica a la que se dedicaron en España numerosos anarquistas españoles a finales del XIX y principios del XX. Los nombres de Ángel Pestaña, Anselmo Lorenzo y Joan Peiró entre tantos otros, son ejemplo de maestros anarquistas totalmente volcados en la difusión de la cultura en escuelas y ateneos libertarios. Sin embargo, la utopía anarquista que se quiso llevar a cabo en España en el siglo XX no fue solamente una cuestión de voluntarismo. Había que buscar formas de financiación que sufragaran los gastos del funcionamiento ordinario de la institución escolar. Ese problema ya lo había vivido desde su fundación la Institución Libre de Enseñanza que Giner de los Ríos y otros intelectuales españoles fundaron en 1876. Pero mientras que la burguesía ilustrada fue la promotora principal de la ILE, en el caso de las escuelas anarquistas eran las familias obreras o el sindicato CNT los que tenían que dar el apoyo económico a las escuelas y ateneos libertarios. ¿Cómo se conseguía esa financiación?

Si en la escuela anarquista o en el ateneo libertario no había ni un Estado que pagase a sus funcionarios docentes ni una Iglesia que pagase el salario de sus profesores clérigos, solamente quedaban para sufragar los gastos educativos las familias de los alumnos y alumnas y las ayudas económicas de las organizaciones anarquistas. Con estos supuestos, es fácil deducir que los ingresos de los que disponían las escuelas anarquistas en España, sobre todo durante la Guerra Civil, eran escasos y que se suplía esa escasez con el entusiasmo de aquellos maestros y maestras que eran verdaderos militantes laicos de la enseñanza. El profesorado reclutado para enseñar en los centros anarquistas era consciente de la escasez económica de aquellos centros y por eso suplía con su volunta-

rismo esa penuria económica. Sin embargo, hubo algunos momentos en la época de la Segunda República en la que los centros escolares anarquistas colaboraron con las autoridades educativas del gobierno republicano y ofrecieron sus centros al Estado para la labor de alfabetización y fomento de la cultura entre los sectores obreros de la población.

No existen estudios detallados de cómo se autofinanciaban las escuelas y ateneos anarquistas españoles a lo largo de su historia en el siglo XX y menos aún del período de la Guerra Civil entre 1936-1939 por razones fácilmente comprensibles. En todo caso las dificultades económicas de las escuelas y ateneos libertarios españoles siempre existieron. Fue el Gobierno de la Segunda República el que hizo un esfuerzo extraordinario construyendo miles de escuelas en muchos pueblos de España y creando en plena guerra civil en 1937 las Milicias de la Cultura para alfabetizar a toda la población española. A pesar de las divergencias ideológicas entre los anarquistas y el gobierno republicano se ha de reconocer que en el campo de la educación y de la cultura hubo una gran colaboración pues el objetivo era el mismo: lograr escolarizar y educar a todos los ciudadanos españoles, sobre todo los del ámbito rural.

La cientificidad

La escuela anarquista en España debe mucho al movimiento de las escuelas racionalistas y de la Escuela moderna que fundó Ferrer y Guardia en Barcelona en 1901. Para emancipar a los seres humanos y hacerlos verdaderamente libres tiene que haber una confianza en la razón como guía de nuestra conducta. Ferrer y sus seguidores anarquistas pensaban que la religión y las supersticiones no podían ser la base de la nueva educación y de la nueva sociedad que querían construir. La enseñanza dogmática de la Iglesia católica y la ignorancia de amplios sectores de la población española eran los enemigos reales del ideal de progreso que quería instaurar el movimiento anarquista en España.

Este ideal racionalista fue defendido desde sus inicios por los principales teóricos del anarquismo en todos los países del mundo. Así, Bakunin, Kropotkin, Tolstoi, Malatesta y en nuestro país Ferrer y Guardia, Anselmo Lorenzo y tantos otros líderes anarquistas siempre defendieron que la escuela debía educar en aquellos conocimientos que la ciencia había demostrado y en aquel tipo de verdades que estaban basadas en la razón y en la experiencia. Ese ideal ilustrado de cientificidad ha sido hasta hoy una de las señas de identidad de la escuela anarquista y está estrechamente unido a la defensa de una escuela laica.

En el caso del anarquismo español su idea de la escuela laica no se limitaba como en la Institución Libre de Enseñanza a mantener la neutralidad y la libertad de conciencia de todos los miembros de la comunidad educativa. En el caso del movimiento anarquista promovido por la CNT había además una crítica expresa de la Iglesia católica por su alianza con los sectores sociales más reaccionarios de la burguesía y la nobleza. Para el anarcosindicalismo y para la escuela anarquista que se inspiraba en él, no se podía entender la tolerancia y la neutralidad como una falta de compromiso con la causa de los obre-

ros. A principios del siglo XX, el movimiento anarquista español veía en el clericalismo uno de los bastiones fundamentales de la opresión de la clase obrera que en aquella época vivía mayoritariamente en condiciones de miseria económica y cultural. El clima social y político en el que se enfrentaban los grupos económicos y sociales más poderosos con las organizaciones sindicales y obreras de aquel momento hacía muy difícil entender el laicismo y la educación laica como una propuesta puramente teórica desprovista de la pasión de la acción y la militancia política.

Para entender esta idea de escuela laica, tal y como la defendía el movimiento anarquista debe comprenderse que durante muchos siglos la alianza entre la Monarquía, el Estado y la Iglesia católica había sido una constante en la política y en la sociedad española. Precisamente durante la 1ª República en 1871 y más tarde en la 2ª República de 1931 se dieron las condiciones suficientes para que el laicismo y la escuela laica tuvieran cierto protagonismo político, social y cultural.

Entre estas dos fechas, 1871 y 1931, la confrontación entre los ideales del movimiento anarquista y las tesis tradicionalistas de los conservadores españoles llevó en muchas ocasiones a ambos bandos a generar una agresividad bastante violenta entre ellos. Ya hemos visto antes lo que significó la Semana Trágica de Barcelona en 1909, pero hubo otros episodios de enfrentamiento a lo largo de las primeras décadas del siglo XX que finalmente y desgraciadamente desembocaron en el cruel enfrentamiento de la Guerra Civil del 36. A partir de 1939 y durante el franquismo todo lo referente al laicismo y a la escuela laica fue totalmente marginado y prohibido. Durante muchos años la Iglesia católica española fue la encargada oficialmente por el régimen franquista de la transmisión de los valores morales y culturales a toda la sociedad y en particular desde el ámbito educativo.

La escuela laica y científica preconizada en los centros anarquistas españoles se consideraba heredera de la Ilustración y estaba imbuida de confianza en la razón y en el progreso. Frente a esa escuela anarquista, la religión y el clericalismo oponían un tipo de escuela y de sistema educativo basado en dogmas teológicos y morales que mantenían a la población, según el anarquismo, en la ignorancia y en las supersticiones más reaccionarias. Por eso la escuela anarquista fue combativa y militante en este terreno.

Hay que situar esa lucha en su contexto histórico y en un momento en que el debate ideológico era muy importante en los partidos políticos y en los círculos intelectuales de nuestro país. Baste pensar que la Revolución Rusa de 1917 convulsión profundamente todas las coordenadas sociales, políticas y culturales del mundo occidental. En el caso español hay que destacar que la corriente del anarcosindicalismo de la CNT siempre consideró el ideal socialista y revolucionario como el fin que todo anarquista debería perseguir. Para el anarquismo la escuela era el ámbito ideal para persuadir a niños, jóvenes y adultos de las bondades de una sociedad libertaria y culta. La escuela era la institución imprescindible para ir implantando en la sociedad los ideales revolucionarios del anarquismo.

Los valores éticos

Siempre se ha dicho que hay un fondo moral en las posturas anarquistas muy vinculado a la regeneración integral del individuo. De hecho, muchos intelectuales partidarios del anarquismo y muy críticos con la función del Estado en la sociedad han reivindicado siempre la transformación moral de las personas como medio para conseguir una auténtica revolución social.

Autores actuales como N. Chomsky, vinculado al anarcosindicalismo, siempre han sostenido que sus críticas al funcionamiento del Estado, sobre todo en Estados Unidos, deben ir unidas a unos nuevos valores morales basados en la mutua ayuda y en la interdependencia entre los individuos, las comunidades y las naciones. Para lograr llevar a la población esa nueva filosofía moral, es imprescindible analizar a fondo la manipulación a que nos someten hoy en día los medios de comunicación de masas. De ahí que Chomsky haya dedicado muchos de sus esfuerzos intelectuales a ese análisis crítico de las nuevas tecnologías de la comunicación y haya expandido en todo el mundo la conciencia crítica frente a las medias verdades y a las mentiras de los medios.

La cuestión moral ha sido considerada desde sus inicios una de las temáticas más importantes para el anarquismo. Uno de los autores que mejor desarrolló la moral anarquista fue sin duda P. Kropotkin cuyas ideas acerca de los animales y de los seres humanos fueron muy críticas con el darwinismo. Así se expresaba el anarquista ruso:

En toda agrupación animal la solidaridad es una ley (un hecho general) de la naturaleza, infinitamente más importante que esa lucha por la existencia, cuya virtud nos cantan los burgueses en todos los tonos, a fin de mejor embrutecernos. Cuando estudiamos el mundo animal y queremos comprender la razón de la lucha por la existencia, sostenida por todos los seres vivientes contra las circunstancias adversas y contra sus enemigos. Cuanto mejor cada miembro de la sociedad comprende la solidaridad para con los demás, mejor se desarrollan en todos esas dos cualidades que son los factores principales de la victoria y del progreso: de una parte, el valor, y la libre iniciativa del individuo, de la otra. Y cuando más, por el contrario, tal colonia o tal grupillo de animales pierde ese sentimiento de solidaridad (lo que sucede a consecuencia de una excepcional miseria o bien de una gran abundancia de alimento) tanto más los otros dos factores del progreso, valor y la iniciativa individual disminuyen, concluyendo por desaparecer, y la sociedad en decadencia sucumbe ante sus enemigos. Sin confianza mutua no hay lucha posible, no hay valor, no hay iniciativa, no hay solidaridad, no hay victoria; es la derrota segura.³

Kropotkin, en contra de lo que señalan los darwinistas de que la lucha por la vida está basada en la ley de la supervivencia del más fuerte, sostiene que la mutua ayuda y la solidaridad entre los miembros de la misma especie es la base fundamental de la nueva moral que funciona tanto en los animales como en los seres humanos. Para este anarquista, el progreso en la evolución animal y también en la evolución cultural de los humanos se ha producido gracias al mutuo apoyo entre los miembros de la especie y a todo tipo de asociaciones que han mejorado las formas de vida animal y humana. En ese

sentimiento de solidaridad y de mutuo apoyo está el origen de la moralidad humana que es vivido como una necesidad en el mundo animal y como libertad en el desarrollo evolutivo de los humanos. Sin solidaridad no puede haber un verdadero desarrollo de la libertad en los individuos ya que se haría casi imposible la vida comunitaria.

También las religiones y los Estados señalan que se debe tratar a todos por igual y que no se debe hacer a nadie lo que uno no quiere para sí, pero según la moral anarquista esos principios han sido y siguen siendo utilizados por el clero y por los jueces como instrumentos que legitiman la explotación y la opresión de los más vulnerables de la sociedad. La verdadera solidaridad entre iguales no es la que proclaman las Iglesias ni los Estados que simplemente utilizan esa retórica de la igualdad para seguir negando en la práctica la justicia y la solidaridad a sus ciudadanos. Desgraciadamente la religión ha sido y sigue siendo utilizada por el poder político para promover sus fines de alienación y de represión de los deseos de libertad de las personas y de los pueblos a lo largo de la historia.

Conclusión

El impulso utópico que contiene el anarquismo y su modelo escolar sigue teniendo influencia en nuestros días a través de diferentes formas de pensamiento y de organización de la sociedad actual. Pensadores como B. Russell y N. Chosmky, por ejemplo, han visto en los ideales anarquistas la mejor forma de realización integral de las personas debido a que las actuales democracias representativas asentadas en el mundo capitalista no satisfacen los deseos de justicia, de autonomía y de autogestión de la mayoría de los ciudadanos. Los Estados siguen gobernados por élites económicas y sociales que no resuelven el problema de la participación política de sus ciudadanos ni tampoco las graves desigualdades e injusticias económicas y sociales en que muchos viven.

El comunismo libertario que defiende los ideales de libertad, justicia y solidaridad entre los individuos y las naciones sigue teniendo influencia en muchos movimientos sociales y culturales que critican seriamente el funcionamiento de las democracias capitalistas y liberales. La fase actual del capitalismo globalizado no ha creado las condiciones de libertad e igualdad que promuevan la justicia en el mundo. Al contrario, ha potenciado que una minoría de seres humanos (alrededor de un 20 %) detente la mayor parte de la riqueza mundial (en torno a un 80 %); mientras que la gran mayoría de los seres humanos que pueblan la Tierra viven en condiciones de pobreza y de miseria. Por eso el impulso utópico del movimiento anarquista en defensa de la libertad, de la solidaridad y de la justicia para todos los seres humanos es necesario porque obliga a los dirigentes políticos a replantearse su función en la sociedad, su representatividad y su ética personal. El movimiento de los “indignados” que se propagó por todo el mundo en el año 2010, tomando como punto de partida el movimiento español del 15 M, ha tenido como inspiración muchos de los principios y valores del anarquismo: participación

política real, control del Estado y sus instituciones y un nuevo orden económico y social justo.

Los ideales de la utopía educativa del anarquismo siguen teniendo vigencia porque se fundamentan en lo mejor de los seres humanos: la libertad, la cooperación y el deseo de justicia. Educar en la libertad y para ser libres, educar en la cooperación y en la mutua ayuda como principios éticos universales y lograr que la institución escolar se impregne de un clima de solidaridad y lucha por la justicia son lo esencial de la educación anarquista y pueden ser asumidos por la escuela en un mundo tan injusto como el actual. Como diría Chomsky a propósito de las ideas anarquistas que todavía no se han implantado en la sociedad: *esas ideas no son un medio para mantener congelado el pensamiento y los conceptos sino un fundamento para entender la realidad social y la labor comprometida de quienes han intentado cambiarla. Se trata de introducir la semilla de la sociedad futura en la existente* ⁴

Notas

- ¹ Bakunin M. citado por Horowitz L. (1977). “Los anarquistas” Madrid: Alianza.p.159
- ² Cfr. Cardona A.F.L. (1978). “La utopía perdida. Trayectoria de la pedagogía libertaria en España” Barcelona: Bruguera. p.143-157
- ³ www.marxists.org/espanol/kropotkin/moral2.htm
- ⁴ <http://librepensamiento.org/archivos/3864>

Referencias bibliográficas

- AA.VV. *La (a) en la pizarra - escritos anarquistas sobre educación*. (2013). Madrid. La malatesta editorial.
- Bakunin, M. (1998) *Escritos de filosofía política*. 2 tomos. Barcelona: Altaya
- Coloma, A. y otros (2001) *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación*. Barcelona: Ariel. 3ª reimpresión
- Delgado, B. (1982) *La Escuela Moderna de Ferrer i Guardia*. Barcelona.: CEAC
- Ferrer Guardia, F. (1976) *La Escuela Moderna*. Madrid: Júcar.
- Gallo, Silvio (1997) *El paradigma anarquista de educación*. Documento editado en la página web de Semillas de Libertad. Plataforma ácrata digital: (www.flyingmind.com/plataforma/doc7).
- García Moriyón, F. (editor) (1978) *Escritos anarquistas sobre educación. Bakunin, Kropotkin, Mella, Robin, Faure y Pelloutier*. Madrid: Zero.
- Goodman, P. (1976) *La des-educación obligatoria*. Barcelona: Fontanella, 2ª edición.
- Horowitz, I. L. (1975) *Los anarquistas. La teoría*. Madrid: Alianza.

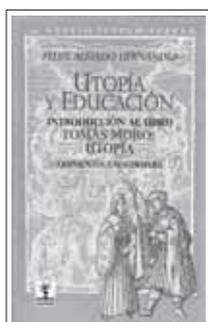
- Illich, I. (1974) *La sociedad desescolarizada*. Barcelona: Barral.
- Mella, R. (1979) *Cuestiones de enseñanza*. Madrid: Zero.
- Reimer, E. (1986) *La escuela ha muerto. Alternativas en materia de educación*. Barcelona: Labor 2ª edición.
- Serra Pons, I (1986) “Otro modelo de pedagogía libertaria española: la Escuela Neutral”, en *Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, nº 128, páginas 489-498.
- Sola, Pere (2001): “Francisco Ferrer Guardia: la Escuela Moderna, entre las propuestas de educación anarquista”, en Trilla, J.: *El legado pedagógico del siglo XX para la escuela del siglo XXI*. Barcelona: Graó.

LIBROS



La educación, una magnífica utopía

Aguado Hernández, Felipe. (2016). *Utopía y educación. Introducción al libro Tomás moro: Utopía. Quinientos años después*. Madrid: Nueva Utopía, 287 páginas.



En este libro hay dos trabajos muy interesantes, no son comparables, pero sí complementarios. Los comentaré en el orden en que aparecen.

Lo primero que se plantea el profesor Aguado son las **razones** para hacer una nueva edición de *Utopía* ahora que abundan, precisamente, las buenas ediciones de esta obra. Ofrece cuatro explicaciones. Una es que nos encontramos este año de 2016 en el 500 aniversario de su primera edición. ¿Qué puede aportar todavía la utopía? La segunda es que su pretensión es hacer una edición pedagógica. De esto no hay casi nada. La tercera es hacer la edición desde dentro, es decir, “desde la vida, la reflexión y la praxis utopistas” (página 15). La cuarta y última es que muchos de los enfoques dados en las traducciones no reflejan el sentido del texto, ni los planteamientos

de su autor. Ciertamente, estas son razones de peso.

A partir de aquí, el autor se mete directamente en la boca del lobo, sabiendo que le puede destruir, porque se plantea demostrar asuntos de difícil asimilación. El primero es la **realidad** de la utopía. Pero, ¿cómo va a ser real lo que aún no se ha realizado? Que es posible y realizable ya lo sentó otro catedrático de Instituto, Rodríguez Santidrián, en su edición de 1984 y las posteriores impresiones. Y concluía entonces en su *Introducción* que “forma parte de nuestra historia”. Es cierto que hay utopías que se han realizado, otras están en camino y dependen de nosotros. Ahora bien, lo importante es que son ideales reguladores de nuestras aspiraciones éticas y políticas, por eso la utopía “existe como un *imperativo ético*” (página 32). Diseña lo ideal y de este modo define lo humano.

Además, la educación misma, a la que muchos nos dedicamos, es utopía, siempre que se elija antes la formación moral que la simple instrucción. Claro que la ley Wert carece de moléculas en esta línea, de ahí que quede todavía tanto por hacer. La filosofía es base y soporte para “formular la utopía” (página 45). Así que la utopía siempre, como escribió Santidrián en el libro que me dedicó en su momento y que conservo con agradecimiento todavía.

El estudio tercero de Aguado se dedica al análisis del texto de Moro, cuya traducción ofrecerá más tarde. Empieza contextualizándolo en la historia para describir la época del Renacimiento, los cambios económicos y políticos produci-

dos por la burguesía y también los culturales con el desarrollo de la racionalidad, la recuperación del mundo clásico, antropocentrismo y naturalismo, junto con la crítica social.

Siguen datos biográficos y, por fin, se centra en el título *Utopía* como lugar (*topos*) ideal (si leemos ‘u’ como ‘eu’, bueno, deseable), que no existe (leyendo, en este caso, ‘u’ por ‘ou’, negación). En todo caso, la expresión literaria remite a “una aspiración moral y política” (página 59). Recuerda igualmente sus precedentes y fuentes, y la califica de “hito fundamental en la historia de las ideas sociales” (página 63).

Ahora analiza Aguado con detalle los dos libros que componen *Utopía*. En el primero Tomás Moro tiene un extenso diálogo con Rafael Hytlodeo, en el que analiza la sociedad de su tiempo. Hablan extensamente de filosofía y política, de delincuencia, pena de muerte y propiedad privada. Rafael ha vivido cinco años en Utopía y ha vuelto para informar de su existencia.

Se pregunta si los intelectuales, o los filósofos, han de intervenir en **política**, poniéndose al servicio del poder y contribuyendo así al buen gobierno, o hacer de los gobernantes filósofos. No hay duda de que Platón está muy presente. Rafael le dice que es inútil que el sabio ofrezca consejos a los reyes por una razón evidente, que éstos nunca los aceptarán, por eso “los filósofos no tienen lugar en la corte” (página 175). Sin embargo, como ciudadanos deben participar para transformar la sociedad, que no en asuntos de gobierno.

En cuanto a la **delincuencia** se castigaba entonces con la pena de muerte, pero se mantenían sus causas, como la pobreza, la explotación, el paro, la carestía de vida, la guerra. De este modo “hacéis ladrones para castigarlos después” (página 157), ironiza. Por ello “es muy injusto castigar con la pérdida de la vida el robo del dinero” (página 158). Y remata: “creo que la pena de muerte para el ladrón no es lícita” (página 159). ¿Qué hacer entonces? Al ladrón se le puede regenerar por el trabajo.

Los males sociales tienen una causa común, la **propiedad privada**, que impide distribuir equitativamente los bienes. Por eso propone su derogación: “es imposible la felicidad humana sin la abolición de la propiedad privada” (página 180). Esta tesis fuerte hay que demostrarla, ya que lo acostumbrado es pensar que, si falta el estímulo de la ganancia personal, nadie trabajaría y el progreso no se producirá. Rafael contesta que en Utopía las cosas son así y quien no ha vivido en ella no conoce sus posibilidades. A partir de esta idea le animan a que describa la isla. Esto es lo que hará en el libro segundo.

Quien se adentra en el libro segundo descubrirá la geografía y la organización administrativa de Utopía, su organización económica (agricultura, oficios, jornada laboral, abastecimiento y comedores públicos), política y social (vivienda, vestido, cultura y ocio, familia, bienestar social, delincuencia, guerra, religión y moral).

Son 54 las ciudades de la isla, todas con la misma organización, lengua, leyes y estructura. La más importante es

Amaurota, que por acuerdo común es la sede de la Asamblea. Todas disponen de jardines y muertos que cultivan con esmero los utopienses. Las magistraturas deciden sobre los asuntos públicos. Todos tienen un oficio común, la agricultura, que hacen producir mediante el trabajo. Nadie está ocioso y realizan una jornada de seis horas al día: “se pretende liberar a todos los ciudadanos de los trabajos corporales [...], así como favorecer la libertad y el cultivo de inteligencia” (página 200).

También hay otras actividades a las que se pueden dedicar. Visten de modo parecido y se confeccionan su propia ropa. Hay hospitales públicos con médicos expertos y comida prescrita. La comida se hace en comedores públicos, en los que cada familia dispone de todo lo necesario. Se hacen lecturas en la comida para impulsar conversaciones. Se cena con música. Lo mismo sucede con las guarderías para atender a los niños menores de cinco años. Viajan, comercian y se forman los utopianos. Atienden, también, a la jubilación para garantizarla. Importa mucho la formación clásica y tienen principios morales.

También se cuidan las innovaciones tecnológicas, existe la eutanasia y el divorcio: “a veces sucede que los caracteres de los esposos no armonizan suficientemente y ambos pueden conocer a otros con quienes creen que congeniarán más, entonces se separan voluntariamente” (página 236). Por otra parte, el adulterio se castiga. Se permiten diversas religiones.

Por todo lo que ha descrito Rafael, Moro concluye con que Utopía es la me-

yor República de todas las que existen. Subraya que lo que aquí prima es el **interés público** y no el privado. Hay en ella igualdad y justicia equitativa. Los ricos (“estas gentes pérfidas”, página 261) están de más, puesto que no hay dinero y, consiguientemente, codicia para abusar de los pobres. Existe “la convivencia interior y la solidez de sus instituciones” (página 273).

Moro confiesa que no está de acuerdo con todo lo que ha dicho Rafael y que habrá que debatirlo con más detalle. Y concluye con cierta sonrisa irónica que en esta República hay “muchas cosas que deseo más que espero ver realizadas en nuestras ciudades” (página 274). No es un optimista a ultranza: desea, aunque no espera, porque su rica experiencia vital le ha enseñado ya demasiadas cosas y todavía le esperan situaciones mucho más trágicas.

En cuanto a esta traducción, se basa en la edición latina de Lovaina (1566). No importa a los traductores la literalidad, ni tampoco la interpretación libre, pero sí desean acercar la obra a los lectores actuales, especialmente a los estudiantes. Por tratarse de una edición didáctica, aparecen entradillas entre corchetes y en negrita, desperdigadas a lo largo del texto, y bastantes sugerencias para trabajar en el aula.

No tenemos aquí el texto completo y definitivo de las dos ediciones de 1518, algo que a los traductores no les interesa, porque no tratan de hacer una edición crítica, que, por otra parte, ya está hecha. Por ello, no encontramos los documentos introductorios, que, al parecer, son 16, ni tampoco los tres finales.

En las notas a los dos libros señalan puntualmente algún término con traducción propia. Así, los habitantes de Utopía son *utopienses* y no utópicos, como se hace habitualmente. Lo justifican porque Moro escribe *utopiensus* y no *utopicus*. Y, además, por considerar que *utópico* es un término peyorativo.

El término *servus* no lo traduce por *esclavo*, sino por siervo. El esclavo es una cosa que pertenece a otro y no tiene ningún derecho, o una mercancía para poner a la venta. Parece contradictorio que en una sociedad ideal haya esclavos. En cambio, en tiempos de la *Utopía* de Moro el delincuente se entrega a las familias o a la sociedad para que pueda reinsertarse, mediante el trabajo como servicio, en lugar de ser ajusticiado. Moro va contra la pena de muerte, lo que no era aceptable en su tiempo.

Se explican con precisión las palabras inventadas por Moro. Hay bastantes construcciones nuevas, la mayoría procedentes del griego. A todo esto se ofrece un glosario muy extenso en las páginas 93 a 95. Aparte de algún apellido de autor mal escrito (ver página 28), o alguna cita de página equivocada (ver página 72), este es un estudio muy valioso y recomendable a quien lo quiera utilizar en las aulas.

El autor valora positivamente la utopía, ofreciendo las razones y argumentos que le llevan a ello. Es necesario reflexionar sobre el contenido de un término que todavía hoy produce controversia. Savater lo sigue considerando algo negativo, incluso en la edición de 2012 de su libro *Política para Amador*.

Le achaca tener desventajas y contrapartidas que no se consideran. Y añade: “Como *proyecto* es una tontería [...]. En cuanto *imposición* es todavía peor” (página 153). Propone a los jóvenes que tengan ideales políticos, porque, mientras las utopías “cierran la cabeza”, “los ideales la abren” (página 153). Por desgracia, y a pesar de la gran estima que le tendré siempre, sus ideales políticos actuales no parecen asumibles, pero cualquiera puede equivocarse.

En cambio, el admirado humanista George Steiner, ahora en su vejez, contesta así en la reciente entrevista que le hace *El País* (*Babelia*, 1 de julio de 2016): “Muchos dicen que las utopías son idioteces. Pero en todo caso serán idioteces vitales. Un profesor que no deja a sus alumnos pensar en utopías y equivocarse es un mal profesor”.

Julián Arroyo Pomedá

Consecuencias de la aceleración

Concheiro, L. (2016). *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*. Barcelona: Anagrama, 162 páginas.



La tesis mantenida por este libro queda clara desde su primera línea: “Si me viera obligado a señalar un rasgo que describiera la época actual en su totalidad no lo dudaría un segundo: elegiría la aceleración” (página 11). La economía, la política, las relaciones sociales, los cuerpos y la psiquis se explican mediante esta manera de experimentar el tiempo, la aceleración.

Vivimos en una época frenética, dice el diagnóstico, pero es necesario, igualmente, ofrecer ante él propuestas para escapar y poder vivir equilibradamente. Hay que resistir y “fundar una *Filosofía práctica del instante*: una praxis que permita experimentarlo” (página 15). Con tan extraordinaria concisión plantea el problema y orienta la solución el mexicano Concheiro. Lo que sigue no es más que el conciso desarrollo de todo esto.

La aceleración en *economía* produce mayores ganancias, que es la finalidad del capitalismo. Toda innovación tecnológica es para producir más mercancías en el menor tiempo posible con el fin de que sean consumidas y traigan más beneficios. Por aquí ha caminado siempre el capitalismo contemporáneo “necesitado como nunca antes de la velocidad para mantener los ritmos de crecimiento y las exigencias de ganancia” (página 42).

La *política* se caracteriza por el toplacismo: el triunfo electoral exige “dar respuesta a las necesidades inmediatas de los votantes” (página 49). Las campañas van abandonando los mítines en las plazas y en las regiones, porque ahora se hacen “en las redes sociales y

en la televisión” (página 54). Todo se comunica ahora en directo, cuando está sucediendo el acontecimiento, por alejado que se encuentre del lugar en el que se informa. También se aceleran los sistemas democráticos: las decisiones se toman de golpe y a base de decretos, el poder se encuentra concentrado.

Las *relaciones sociales* también tienen prisas: hay que estar siempre conectados para “*ser más productivos*” (páginas del 71). Las tecnologías no nos liberan del trabajo, sino que “nos han encadenado aún más a él” (página 72). Las relaciones amorosas cada vez duran menos: “El divorcio y la separación son prácticas normalizadas incluso dentro de los estratos más conservadores de la sociedad” (página 76-7). La anterior estabilidad laboral es ahora pura incertidumbre. En los afectos hay “tensión física y emocional” (página 79). Las drogas son un las únicas que estimulan. En una palabra, se “ha destruido la posibilidad de darle un sentido coherente y unitario a nuestras vidas” (página 83). El porvenir es incierto, las depresiones se imponen a los sujetos. Hasta aquí el diagnóstico.

No hay propuestas paralelas de resistencia al capitalismo, ni tampoco a la democracia liberal. La revolución no se ve ya como propuesta viable a los antiguos problemas, que permanecen. De momento, sólo queda ir contra el tiempo y desacelerar la producción y el consumo desenfrenado. El mismo Papa Francisco lo recoge en su encíclica *Laudato si* (a los correctores se les ha colado una ‘i’ y recogen *Laudatio* en página 110). Es hora de mantenerse en el ins-

tante: “un acto impulsivo y evanescente que nos aparta por un momento de la realidad circundante” (página 121) para hacernos autónomos y reconocer la cotidianidad y lo contingente. “El instante tiene una potencia subversiva gigantesca [...]. Permite huir del tiempo actual y de la lógica de la aceleración que arrastra todo tras sí” (página 127). Quien experimenta el instante se relaciona y vive de otra manera, y construye “una vida radicalmente distinta” (página 146).

A los lectores que echen de menos un mayor desarrollo argumental y nada acelerado el autor responde desde el principio a su posible objeción: este “es un libro acelerado” (página 15), sólo tiene fragmentos, porque está escrito para los que se encuentran ahogados por la velocidad y quiere actuar a su ritmo para mostrarles que estamos hablando aquí “de nosotros mismos” (página 16). Reconozco sus razones, pero yo soy de los que todavía no me acostumbro a esta clase de comunicación, que resulta fácil de seguir y es rica en sugerencias.

Julián Arroyo

El curvo camino de la revolución

Espinoza Lolas, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas de Mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?* Prólogo de Slavoj Žižek y epílogo de Alberto Toscano. Madrid: Akal, 400 páginas.

Conocí a Ricardo Espinoza por casualidad (aunque quizás no tanta), cuando un amigo me invitó a la presentación de su libro en Barcelona. Por cierto, que

antes tuve ocasión de tomar un café con él y me pareció una persona amable, abierta y muy vital, aparte de que tenía muchas ideas interesantes que aportar. La conexión que yo tenía con él era nuestra afinidad con Žižek.



Yo había sido uno de los introductores de la obra de Žižek en España y se suponía que él había escrito un libro sobre la última etapa de Žižek, es decir la hegeliana.

Precisamente era la que yo no había trabajado, ya que mi grado de saturación respecto al filósofo esloveno había llegado a su límite. Por esto intervine después de la presentación que Ricardo hizo de su libro, diciendo en broma que había conseguido algo que hasta el momento me parecía imposible: animarme a volver a leer a Žižek.

Pero una vez con el libro de Ricardo Espinoza en mis manos, comprobé que era este el que realmente deseaba leer. Porque no se trataba de un texto sobre Žižek lo que tenía entre manos, sino de un libro muy personal y singular cuya referencia última era Hegel. Pero no hablamos del Hegel de la *Fenomenología del espíritu* leído por Kojève, inspirador

de toda una generación de pensadores franceses, entre los cuales estaba Lacan.

Hablamos, por el contrario del Hegel de “La ciencia de la lógica”, leído rigurosamente por Ricardo Espinoza, aunque acompañado por Félix Duque, uno de sus maestros y autor de la última traducción del libro. Pero hay también toda una recreación de la lectura, minuciosa y precisa, de un Lenin que está preparando el más grande acontecimiento de principios de siglo: la Revolución de octubre.

Estos son los presupuestos con los que Ricardo Espinoza va a escribir un libro tan impresionante como excesivo, que nos atrapa con miles de tentáculos. Hay una especie de paradoja en lo que experimento como lector, ya que por una parte me siento envuelto por el discurso y por otra desbordado por la corriente de ideas encadenadas de una manera endiablada. Hablamos de un libro con una estructura formal impecable: introducción, desarrollo y conclusión en cada capítulo y en su conjunto. Pero la estructura lógica está basada de manera nuclear en el concepto, cuya enigmático estatuto es el de la esencia del pensar y de la verdad a escala humana, que va de lo más abstracto a lo más concreto, de lo más universal a lo más singular. Una lógica conceptual cuya función es la de cuestionar la ideología y la inmediatez, como una mediación lógica, como un acto reflexivo que permite distanciarnos de la necesidad para entrar en el reino de la libertad. Pero siempre en el marco de la política, en el proyecto de un Estado que debe ser emancipador. Es el camino de

la historia, de una historia capaz de reflexionar sobre sí misma y que nos saca del presente de la inmediatez. Es el camino que nos saca de la caverna del capitalismo, de su virtualidad, de la locura que va del estado islámico a Trump, del trabajo infinito por el consumismo desbocado. Que combate el show infernal y absurdo en el que vivimos bajo control militarizado. El monstruo de Frankenstein, de la técnica por la técnica, siempre nos persigue. Es el Estado que quiere garantizar el dominio planetario del capital, o es la reacción a él que lleva a una caricatura terrorífica, como el estado islámico.

La reivindicación de un acontecimiento, de que pase algo, que solo puede tener el nombre de revolución porque debe ser un cambio radical. Socialismo o barbarie, una vez más. La reivindicación de los humanos libres, con criterio y deseos propios, en el marco de una nueva política, de un nuevo Estado. Parece imposible, pero, como recuerda Espinoza, el crimen nunca es perfecto.

Ya no quiero decir nada más, hay que leerlo. Es un viaje apasionante en el que Espinoza tiene buenos acompañantes. No solo Félix Duque, Hegel, Lenin o Žižek, sino también Nietzsche, Zubiri o Heidegger. Sin olvidarnos de Plutarco y de Shakespeare. Porque lo que hace Espinoza es exprimir a los filósofos que ha trabajado, y con lo que ha conservado aprender de todos ellos para transformarlos en discurso propio. Como dice el autor, el libro acaba cuando empíricamente deja de escribir. Porque no tiene ni origen ni final, forma parte del proce-

so de la historia y desde él debe entenderse. Al igual que, como dice y en cierto sentido, tampoco él es el único autor. Es el Logos el que habla (la razón común, que diría nuestro querido Agustín García Calvo) en uno de sus posibles itinerarios. Pero tampoco privemos a Ricardo Espinoza Lolas del mérito de su marca singular. Y no nos perdamos ni el prólogo de Slavoj Žižek ni el epílogo de Alberto Toscano.

Luis Roca Jusmet

Cuerpos políticos, cuerpos vivientes

Esposito, R. (2016). *Las personas y las cosas* (traducción de Federico Villegas). Madrid: Katz, 153 páginas.



Roberto Esposito (Nápoles, 1950) es uno de los filósofos italianos vivos más interesantes, al igual que Giorgio Agambem. Ambos están etiquetados como pensadores de la biopolítica y están influidos por Michel Foucault. Aunque todo esto es cierto, tanto en un caso como en otro tienen una personalidad propia y una problemática mucho más amplia que la que se puede catalogar dentro de este concepto.

El libro que nos ocupa, breve pero muy denso, tiene como precedente otro libro anterior titulado *El dispositivo de la persona*. Esposito nos plantea en este ensayo que el jurista romano Gayo, basa el derecho en tres categorías jurídicas que son las de personas, cosas y acciones. Es decir, en la existencia de personas que realizan acciones y que son propietarios de cosas. El concepto de persona, como ya había apuntado en el libro anterior, es un concepto excluyente, que solo se reconoce a algunos seres humanos y durante un tiempo. Pero es también excluyente con el propio cuerpo vivo de los humanos. En realidad no es solo el derecho romano el que instituye esta concepción desencarnada del sujeto humano, sino que también lo hacen la metafísica griega y la teología cristiana. En el derecho romano persona se refiere más al concepto de rol social que de máscara (sentido griego). Heidegger nos hablará posteriormente de cómo las cosas se transforman en objetos. Antes Hegel ya había apuntado que el lenguaje es el asesinato de la cosa, ya que con el lenguaje nos relacionamos con los conceptos que se refieren a lo real y no con la realidad viva inmediata. Marx también nos mostrará cómo la cosa equivale a la mercancía, a su valor de cambio. Pero hay otra tradición diferente, que se centra en el cuerpo viviente, que busca un enlace entre el logos y el bios, separados y distorsionados por la noción de persona. Se refiere a Spinoza, a Ricoeur, a Nietzsche y a la fenomenología, sobre todo la francesa (Marcel, Sartre, Merle-Ponty...). La noción de cuerpo es la vía

que nos permite salir de este sujeto abstracto que es el sujeto del derecho. El cuerpo es un complejo conjunto tejido por nexos simbólicos y hay que entenderlo además en su conexión con otros cuerpos. Toda esta reflexión le lleva a Esposito a una reflexión política. Es el cuerpo político de la multitud, como espacio de cuerpos vivientes que cuestionan la propia noción de representación y que plantean una exigencia de renovación radical de la política.

La verdad es que la reflexión de Esposito plantea una cuestión fundamental que es la constitución del sujeto del derecho. Si son las personas ¿qué es una persona? ¿Podemos considerar que cualquier ser humano es sujeto de derecho? ¿Lo es un feto, un niño, un enfermo mental, un ser humano en coma, un viejo con Alzheimer? Esposito apunta que, según la concepción moral de utilitaristas como Peter Singer, si lo que define a un ser humano es ser una persona y la persona es un ser que piensa y actúa entonces todos estos casos harían referencia a seres humanos que no son personas. Si son cuerpos pero no personas ¿hemos de considerarlos cosas? Porque ciertamente el dualismo de nuestra sociedad conduce a estos callejones sin salida. Tenemos por otra parte la cuestión de los derechos de los animales. ¿Los consideraremos cosas? Finalmente, toda la cuestión compleja que plantea la bioética referida a la biopolítica. ¿Qué es lo que ocurre con los vientres de alquiler o con los órganos que pueden darse o venderse? ¿Podemos considerar que las partes del cuerpo no forman parte del sujeto

y que son cosas, es decir objetos o mercancías para intercambiar? De todas maneras me parece que, aunque Esposito plantea críticas interesantes, no acaba de enfocar bien la cuestión, en términos políticos y jurídicos. Me parece que el Estado moderno está influido por el derecho romano, pero también rompe con él. Con la hipótesis del contrato social aparece el ciudadano como efecto del Estado de derecho, lo cual es una novedad. No es la persona con atributos sino un sujeto que se va universalizando hasta tener como único atributo es la capacidad de decidir. Ciertamente se excluyen los que no se consideran adultos o los que no tienen facultades mentales. Es un sujeto abstracto porque si le damos atributos vamos excluyendo a los que no los tienen. Pero que el sujeto político o de derecho sea universal no quiere decir que olvidemos que luego se concreta en un cuerpo viviente. La palabra persona puede referirse a este sujeto universal, que en este contexto no tiene nada que ver con la máscara, ni con el rol social ni con una supuesta espiritualidad. Persona es un ser humano al que le atribuimos una dignidad y unos derechos. De hecho es el punto de partida de Kant y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. No acabo de ver adónde conduce lo que él llama una política positiva. Su idea de cuerpo político, como la cooperación de los cuerpos vivos de los ciudadanos, es sugerente. Viene de Spinoza y de su idea de multitud. Pero no hay que fetichizar esta palabra, como han hecho muchos. Y falta articularla en propuestas políticas democráticas concretas.

Pero la función de la filosofía es problematizar, hacer pensar, abrir horizontes y no dar respuestas. En este sentido me parece que este es un buen libro de filosofía, que merece la pena leer.

Luis Roca Jusmet

No olvidarse de Foucault

Michel Foucault, M. (2016). *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Breviarios de los cursos del Collège de France*. Edición de Jorge Álvarez Yágüez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, 264 páginas.



Michel Foucault es, sin duda, uno de los grandes filósofos de la segunda mitad del siglo XX. Y Jorge Álvarez Yágüez, editor del libro, es uno de los expertos españoles que mejor han trabajado “el último Foucault”, el que puede situarse ya en los cursos de los años 80 y en la publicación del segundo y tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*. Escribió al respecto un interesante libro con este título, subtítulo “Voluntad de verdad y subjetividad (Biblioteca Nueva, 2013) en el que argumentaba la coherencia global de la trayectoria fou-

caultiana y cuestionaba radicalmente su supuesto giro hacia posturas individualistas esteticistas y un retorno a una filosofía del sujeto. Siguiendo las propias palabras de Foucault la relación entre sujeto y verdad era el hilo conductor de toda su obra. Aunque es cierto que hay en el último Foucault una apertura a un sujeto ético con más margen para construirse a sí mismo. Lo que no quiere decir que esto le aparte de la dimensión política de la ética, como Álvarez Yágüez pone de manifiesto en su brillante estudio sobre la noción griega de parrésia. No hace mucho, Jorge Álvarez Yágüez editó un libro con el sugerente título de *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (Biblioteca Nueva, 2015) en el que presentaba toda una serie de textos foucaultianos, no por menores menos sugerentes, escritos entre 1977 y 1984, justamente de esta última etapa que estamos hablando.

La hipótesis de Jorge Álvarez Yágüez es que la expresión “ética del pensamiento” sintetiza su propuesta vital y filosófica, totalmente entrelazadas, que no hacen otra cosa que querer liberar el pensamiento de sus ataduras, para poder pensar de otra forma y ejercer una práctica la libertad sin someterse a las formas de dominio y de normalización que nos imponen.

Ello en el marco de una ontología del presente (en la línea apuntada por Kant) que no se olvida de la inspiración nietzscheana de hacer de la filosofía un diagnóstico del tiempo en el que vivimos.

El libro que nos ocupa es un perfecto complemento del anterior, ya que nos

permite acceder a una edición completa y perfectamente hilvanada de los resúmenes que el propio Foucault escribió sobre los trece cursos que dio en el Collège de France hasta su muerte. Estos cursos se inician en el año 1970 y los cinco primeros se corresponden con lo que se ha llamado la genealogía del poder, por lo que estamos hablando ahora no únicamente del “último Foucault”. La obra escrita de Foucault se podría agrupar en tres bloques. Por una parte los libros que Foucault escribió para publicar, que son sus libros ya clásicos sobre el saber, la clínica y la locura. Posteriormente, a partir del momento en que empieza a desarrollar sus cursos, escribe menos. Aunque “Vigilar y castigar” es, sin duda, un clásico imprescindible sobre el poder disciplinario (y que se corresponde con sus primeros cursos). Y por supuesto también los tres volúmenes de *La historia de la sexualidad*, son tremendamente sugerentes. Tenemos después un segundo bloque que incluyen entrevistas, artículos y transcripciones de conferencias. Finalmente, tenemos los cursos del Collège de France. Para mí casi son la parte más interesante del trabajo intelectual de Foucault. Me gusta la sobriedad de estilo que ha ganado, ya que Foucault se vuelve más austero en su lenguaje y depura un cierto exceso retórico. Hemos tenido que esperar a que se editaran de manera rigurosa la transcripción de los cursos del Collège de France, que poco a poco se han ido traduciendo al español. Pero faltaba algo, que es lo que ahora Jorge Álvarez Yagüe nos permite disfrutar. Se trata de una

edición bien estructurada de los extraordinarios resúmenes que el mismo Foucault hizo con claridad, precisión y una gran capacidad sintética. Pero el libro no es solamente esto. Es también una introducción a todos estos cursos, a cada uno y al conjunto, que Jorge Álvarez Yagüe elabora de una manera tan inteligente como rigurosa. Es, en definitiva, una invitación a seguir la coherencia y las aportaciones de una serie de cursos cuya temática va desde el análisis del saber en relación con el poder, hasta el desarrollo de las tecnologías del yo, pasando por los conceptos renovadores de biopolítica y poder pastoral. Desgraciadamente no hay resumen de los dos últimos cursos, “El gobierno de sí y de los otros” y “El coraje de la verdad. Las notas críticas, los apuntes minuciosos del profesor Álvarez Yagüe, acompañan y facilitan la lectura de manera extraordinaria.

Recomiendo este libro sin reservas. Tanto a los que quieren conocer a Foucault, como a los que quieren conocer sus cursos como a los que como yo, modestamente, ya conocemos a Foucault. Me parece una edición exquisita y un trabajo imprescindible para completar el conocimiento de lo que son los trabajos de este pensador singular. Nos invita a la apasionante aventura de uno de los viajes intelectuales de Michel Foucault. Con parada y fonda, para quien quiera profundizar, en cada una de las cuidadas ediciones de los cursos que se resumen en el libro.

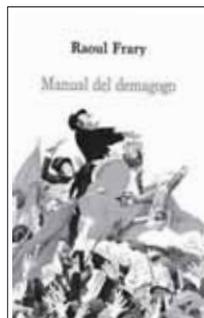
Como reflexión final quisiera apuntar una reflexión que me sugiere el subtítulo del libro “Una genealogía de la

moral”. Hay aquí una cuestión muy interesante que es la diferencia entre moral y ética. Precisamente he defendido siempre la necesidad de separar las dos nociones en un sentido que también apunta Álvarez, que es la ética como arte de vivir, en el sentido griego, y la moral como código de obligaciones y prohibiciones. Porque justamente en el caso de Nietzsche está claro que defiende una ética (unos valores en el sentido anteriormente apuntado) y critica cualquier moral. Pero hay también otro sentido que es el del reconocimiento del otro. Está claro que no hay en Nietzsche un reconocimiento del otro y en Foucault sí. En el caso de Foucault lo canaliza a través de la política, pero hay también un imperativo de respeto al otro que no sé hasta qué punto deberíamos llamarlo ético-político o habría de llamarse moral, en este sentido altruista que Nietzsche siempre denuncia. Queda también, por supuesto, una cierta ambigüedad cuando Foucault denuncia lo insostenible pero tiene tantas reservas, por su rechazo a los universales, de hablar de justicia o de derechos humanos. En fin, es indudable que Foucault es un pensador imprescindible para entender nuestro tiempo y que para ello hay que utilizar sus textos como una caja de herramientas y no como un libro sagrado. Leamos y pensemos no sobre Foucault sino con Foucault. Como nos invita a hacer Jorge Álvarez Yágüez.

Luis Roca Jusmet

Demagogos somos

Frary, R. (2016). *Manual del demagogo*. Edición y traducción de M. Catalán. Madrid: Sequitur, 69 páginas.



Los demagogos han sido las personas más denostadas de la historia, objeto del desprecio universal. Sin embargo, difícilmente se encuentra uno con alguien que no lo sea de alguna manera, especialmente los políticos, pero no solo.

Aquí nos encontramos con un manual, tan breve como sabroso, que consta de un prefacio y tres libros, además de la presentación del traductor.

El prefacio simula que el autor ha recibido una carta de un padre, pidiéndole consejos prácticos para que su hijo triunfe en política o, lo que es lo mismo, que aprenda a ser un buen demagogo, es decir, un “conductor del pueblo” (página 16). Se trata de una profesión nada desagradable, que “reporta muchos honores” (página 17).

Anteriormente los cortesanos estaban al servicio del Soberano. Ahora, en la democracia, deben ponerse a disposición del pueblo, que es quien hace las

leyes, por lo que hay que conocer los prejuicios y debilidades de los ciudadanos para complacerlos.

Nada complace más al Soberano o al pueblo (“hoy día el príncipe y el pueblo están confundidos”, página 18) que la devoción como adhesión que se le muestra, el elogio como adulación y proporcionarle esperanza. Esta última tiene su mejor expresión en Francia: “La Revolución francesa fue la más hermosa explosión de esperanzas que jamás haya experimentado un pueblo” (página 46). Igualmente, hay que alimentar las pasiones malignas, como el odio (“uno de los más poderosos resortes de las cosas humanas”, página 49) y la envidia (“la más triste de las pasiones humanas”, página 53).

El demagogo necesita también un principio en el que basarse. No se trata ya de la bondad original del hombre, Ni de las religiones, sino del patriotismo (“el demagogo debe pasar por patriota”, página 65). El periodo electoral es, precisamente, el más propicio para el demagogo: “La arena electoral es el terreno favorito de la demagogia” (página 67). Por último, cuidado con entregarse a la causa de la verdad y actuar siempre en conciencia. El demagogo no debe ser deshonesto, pero tampoco siempre sincero, porque esto podría conducir pronto al desengaño. Es importante una gran habilidad. ¿Quién se atreverá a decir la verdad a la muchedumbre, especialmente en periodo electoral? “Si queréis convencer a nuestros conciudadanos, empezad por penetraros de sus prejuicios y debilidades”. Gran psicología la del astuto Frary.

Para terminar, resulta bien sorprendente que en un escrito editado a finales del siglo XIX conserve todavía tanta actualidad. A los demagogos-políticos se les sigue llenando la boca con la invocación al pueblo y a los ciudadanos, a quienes piden el voto para poder gobernar en su nombre y, una vez que lo han conseguido, se suelen olvidar de ellos durante cuatro años. Cuando estos se quejan del incumplimiento de las promesas, alegan que no conocían bien la situación en que se encontraba el país. Llegan a declarar que tampoco a ellos les gusta lo que están haciendo, pero que no tienen más remedio para poder sanear así las instituciones.

Si en el proceso económico, laboral o social no avanzamos más cada periodo mensual, desde luego que lo hacemos por comparación con el año anterior y, en conjunto, vamos mucho mejor. Si algún aspecto empieza a deteriorarse, lo corregimos inmediatamente mediante un pacto colectivo, porque, naturalmente, queda mucho por hacer, pero en ello estamos.

Somos una gran nación y estamos acostumbrados a superar cuantas dificultades se presenten, con tesón y esperanza segura. Los enemigos y los terroristas están controlados, los extranjeros nos visitan y disfrutan de nuestro trato. No envidiamos a nadie y los poderes financieros nos apoyan. No necesitamos de los desengaños, porque actuamos siempre de forma transparente y decimos la verdad a la gente. El patriotismo se defiende con tenacidad. ¿Para qué seguir? Sería cómico, si no fuese trágico.

Editorial y editor han hecho una buena elección, seleccionando este trabajo y ofreciéndolo en español, mediante una excelente traducción. Ahora sólo queda leerlo.

Julián Arroyo

Habermas, el intelectual comprometido

Habermas, J. (2016). *En la espiral de la tecnocracia* (traducción de David Heriza Modrego y Fernando García Mendi- vil). Madrid: Trotta, 172 páginas.



Este es el volumen 12 de los “Pequeños escritos políticos”, cuya publicación en castellano empezó en 1988, que el autor considera “previsiblemente el último volumen” (página 12), como dice en el Prólogo. Aclara, igualmente, que no se trata del trabajo científico del profesor, sino de la intervención pública de un intelectual en su compromiso exterior, que, muchas veces, tiene un precio.

La primera parte trata de judíos alemanes que tuvieron que emigrar y volvieron después de la Segunda Guerra Mundial. Éstos “inmigrantes judíos se

convirtieron en maestros irremplazables para las generaciones posteriores” (página 15). Volvieron pocos y Habermas reflexiona sobre la relación entre lo judío y lo alemán en Martin Buber y H. Heine. De manera generosa se pregunta con Heine si “no podría también llegar a ser verdad su visión europea de una superación de los prejuicios nacionales con la ayuda de la astucia de la razón económica” (página 54).

En la segunda parte estudia la espiral de la tecnocracia, de donde toma el título del libro. Le preocupa “salvaguardar la ambiciosa idea de la democracia” (página 57), planteando si puede surgir la legitimidad a partir de la legalidad, así como la posibilidad de legitimar la soberanía popular con el imperio de la ley. Insiste en que hay un “creciente déficit democrático” (página 65) que, de momento, Europa no es capaz de superar, así como un abismo entre las élites políticas y la voluntad de los ciudadanos, que sólo podría superarse con la solidaridad europea. Critica a la República Federal por estar aceptando sin rubor “los negativos efectos redistributivos” (página 91).

La tercera parte dedicada a la situación europea. Empieza recogiendo una entrevista que le hizo la revista *Die Furche*, en 2012, en la que ante la pregunta de que por qué no estalla la indignación absoluta contra los banqueros Habermas cree que porque “las silenciosas mayorías [...] están acobardadas” (página 101). Y debe ser así, porque razones no faltan y, además, son poderosos. En cuanto a los partidos, se encuentran en un eviden-

te dilema, que muchas veces comentamos con irritación indisimulada. Los bancos, causantes de la crisis son ayudados por el Estado, aunque por ello se vean obligados al establecimiento de políticas de ahorro y recortes en los que sólo los ciudadanos son los perjudicados. Poco pueden hacer en esto los parlamentos nacionales, que han de conformarse “con una solución tecnocrática de la crisis” (página 106). Sin embargo y a pesar de todo, Habermas sigue apostando por “más Europa” (página 109).

Más que nunca, ahora en la actualidad los mercados presionan cada vez más la política de los Estados con la exigencia de la consolidación fiscal. En semejante situación, ¿lo que estamos construyendo es más democracia o más capitalismo? ¿Hay, acaso, un “capitalismo democrático”? Existe unión económica, ciertamente, pero no unión política. ¿Para cuándo dejamos ésta? Desgraciadamente, la izquierda no reacciona ante tales hechos bien rechazables.

Concluye la cuarta parte con lo que denomina “instantáneas” y poner punto final en una entrevista que le hace, *Die Zeit* en 2016, a propósito del *brexit* y la crisis de la Unión Europea. Aquí critica a MerKel por su política de continuismo, que describe como un “ir tirando” (página 165) sin que haya necesidad de alarmarse. No se está haciendo una política de calado ni de compromisos políticos serios, mientras se sigue avanzando en una “construcción antidemocrática equivocada” (página 168). Y concluye con que “Estado social y democracia forman un complejo interno que en una comuni-

dad monetaria cada Estado nacional no puede ya garantizar por su cuenta” (página 168).

J.A.P.

La actualidad del fecundo legado de Giner

Manzanero Fernández, D. (2016). *El legado jurídico y social de Giner*, con prólogo de Pedro Álvarez Lázaro. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Colección LKM, nº 23, pp. 341.



¿Es necesario un pacto por la educación? Desde hace un tiempo se viene repitiendo desde las instancias políticas la necesidad de un pacto educativo. Una petición que recoge el malestar en la sociedad por los continuos cambios que nuestro sistema educativo viene sufriendo según el color del partido gobernante. Si bien es verdad que nuestro sistema educativo necesita una transformación radical no es la que desde las distintas esferas políticas vienen pregonando que, en la mayoría de los casos, traducen los intereses a los que representan (y los que dicen no representar porque lo ocultan) o

a concepciones ideológicas basadas inconscientemente en la ley de “está bien lo que a mí me fue bien”.

El sistema educativo se ha convertido en un nuevo campo de batalla de la discusión política y el mantra del “pacto educativo” oculta en realidad una inconfesable lucha por imponer las propias concepciones justificándolas como los mejores productos del consenso. Es de sobra conocida la imagen en la enseñanza en la cual un maestro del siglo XIX bien podría trasladarse a un aula del siglo XXI sin notar ningún cambio que le impidiera ejercer su profesión, lo que no ocurre en otras profesiones. ¿Por qué hemos llegado a tal situación? ¿Cómo es posible que en el terreno de la educación sigan contando más nuestros propios prejuicios y concepciones que toda la historia pedagógica que se ha originado en el último siglo y medio?

Y este es, desde mi punto de vista, el problema principal que explica lo que está pasando en España en torno al tema de la educación: el olvido de nuestra propia tradición pedagógica. Sin duda, la dictadura del general Franco significó mucho más de lo que algunos quisieran admitir. La ruptura, en todos los órdenes, con el pensamiento científico e intelectual más moderno, significó un intento de abandonar la Modernidad para retomar la senda escolástica que había sido derrotada en el resto de Europa. Y este es uno de los problemas que acosan a nuestro sistema educativo que nadie parece querer darse cuenta y que comparten por igual padres, alumnos, profesores, académicos y políticos. La filosofía

que impera en la concepción más extendida sobre la educación es el otro mantra que se oye continuamente: la del esfuerzo, o traducido en lenguaje escolástico: “la letra con sangre entra”. Y nuestros estudiantes de todos los niveles preuniversitarios son las víctimas de esta trasnochada filosofía.

El diagnóstico es compartido por todos: nuestro sistema educativo no funciona. Las causas y soluciones son distintas para cada caso. Lo que nuestro sistema educativo necesita para su reforma es una reflexión tranquila y sosegada que ponga en valor lo mejor de nuestra tradición pedagógica, que es mucha y buena, ¡ya es tiempo de decirlo! y no seguir abonando ese otro prejuicio que dice que lo mejor viene de fuera.

Sin duda, Francisco Giner de los Ríos es una de esas figuras de nuestro legado jurídico, social y pedagógico que no debemos pasar por alto. ¿Qué tiene que ver el pensamiento jurídico y social de Giner con su pensamiento pedagógico? Pues mucho, y este libro demuestra que así es y que no podemos entender la revolución pedagógica sin tener en cuenta el proyecto de renovación social krausoinstitucionalista de Giner, que ocupa la Edad de Plata española (1868-1936).

La importancia y oportunidad del proyecto gineriano es que no renuncia a esa tradición propia de la que hablábamos antes. Giner es capaz de conseguir una maravillosa síntesis entre Modernidad y los clásicos hispanos. Conceptos como el bien común, el cuerpo místico de Suárez, la justicia como concepto filosófico y no político van prefigurando

los temas que los filósofos posteriores van a considerar central en sus formulaciones que prefiguran la Modernidad. Sin ir más lejos y, a modo de ejemplo, el concepto de cuerpo místico que ya venía de una larga tradición escolástica se configura en Suárez como un agregado de todos los individuos hasta constituir un organismo moral, y, en este sentido prefigura en un sentido moderno, junto a otros conceptos como el *pacto unionis* o el *contrato de asociación*, el derecho a rebelión y el contrato social de Rousseau. Esta idea de la comunidad como un *individuo en grande*, una persona moral, está presente en la persona social de Giner y en los krausistas. Es increíble como sin renunciar a la tradición escolástica por un lado, y a las nuevas corrientes del pensamiento europeo más moderno por el otro, Giner consigue la expresión de un pensamiento original y eminentemente actual.

El modelo educativo de Giner está basado en la “educación continua e integral del alumno y de una práctica pedagógica basada en las habilidades manuales, la coeducación, la erradicación de toda violencia, etc.”. Ideales que forman la base de la Ilustración y fueron la base de todos los que formaban parte de la Institución Libre de Enseñanza como modelo de educación contemporáneo. El Derecho, en este modelo, es parte aliada en la lucha contra la injusticia. Hay que mencionar que el pensamiento jurídico y sociológico de Krause “tuvo en España el vigor y la forma de todo un proyecto de renovación nacional”. La filosofía krausista va a jugar un papel fundamen-

tal en el diseño de la estrategia educadora y reformista del modelo de la Institución Libre de Enseñanza que quedó truncado por lo que algunos han llamado nuestra *guerra incivil*. Un modelo basado en la erradicación de toda forma de violencia con un peso especial al desarrollo moral de la persona, precedente de la Escuela Nueva en España y que sigue siendo una fuente continua de inspiración en las actuales prácticas educativas.

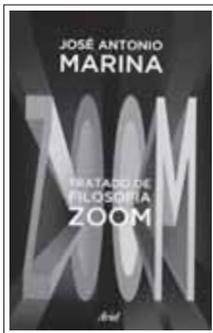
El acercamiento a la filosofía jurídica y social de Giner pone de relieve la rica tradición española como un pensamiento que prefiguraba las nuevas formas de la filosofía moderna y contemporánea que iba a acontecer en Europa. La relectura de la filosofía de Giner puede darnos esa idea de continuidad en el pensamiento español y acabar con esa mala idea de las dos Españas: una anclada en que “el tiempo pasado fue mejor” y otra obsesionada por destruir una tradición “oscurantista”. Delia Manzanero nos invita a rescatar esa tradición de los clásicos españoles a través de la obra de Giner dotándola de una rabiosa actualidad. No podemos permitirnos seguir cometiendo los mismos errores del pasado, y si queremos ser un país inteligente (concepto ahora tan de moda por la neurosociología) convendría que nos enfrentemos a los cambios que augura la revolución tecnocientífica desde nuestra propia tradición, para que así lo nuevo no sea producto de algo impuesto desde fuera sino como resultado de nuestra propia evolución. Con su filosofía krausista, Giner de los Ríos encarna lo mejor de la tradición social, jurídica y pedagógica española y

liberal. Una tradición que pone en la misma educación, siguiendo en este punto a John Dewey, uno de los pilares para una sana democracia, tan necesaria ahora y siempre en España. En este sentido, afirma Delia Manzanero: “en definitiva, lo que nos legaron las krausistas, es que solo a través de la educación, la ciencia y la renovación pedagógica, que son como vemos los elementos centrales del proyecto institucionalista, era posible la reforma de España”.

Francisco Javier Méndez Pérez

Todo Marina

Marina, J. A. (2016). *Tratado de filosofía zoom*. Barcelona: Ariel, 342 páginas.



Marina parece querer hacer aquí recuento de toda su ya larga trayectoria de fecunda investigación. Empieza recordando su primer libro sobre el ingenio (“un deslumbrante proyecto de la inteligencia”, página 9). Procede con la misma agilidad mental a la que nos tiene acostumbrados y se mueve con gran familiaridad entre los muchos libros que ha leído, extrayendo siempre lo más

adecuado de los mismos para confirmar sus propuestas. Sigue con su idea de que el ingenio hay que acompañarlo de recreación, a lo que denomina *ultra modernidad* por ser *modernidad* (sistema, objetividad, ciencia) y *posmodernidad* (ingenio, fragmentación, subjetividad, página 16). Ahora hace, igualmente, un guiño a lo académico e incluye la bibliografía necesaria, que coloca al final en forma de notas.

El primer capítulo plantea su filosofía ultramoderna que tiene como método el zoom y consiste en “pasar de las cosas pequeñas a las verdades sistemáticas, o, en dirección contraria, utilizar las herramientas conceptuales de un sistema para enfocar una realidad mínima” (página 22). Así se podrá descubrir la novedad. Entiende la filosofía como “nuestro modo de pensar la realidad” (página 26) en la fabricación de mundos personales. Para ello hay que dar significado a la misma realidad, que es lo que hace la inteligencia, interpretando los signos y las experiencias y expresándolas de distintas maneras de acuerdo con nuestra propia idiosincrasia.

Llegamos así a la inteligencia. Marina la entiende como el instrumento no para pensar, ni conocer, sino para “dirigir la acción” (página 69). Es la expresión de los deseos y la extensión de los mismos. Esto explica las utopías: “Sólo actuamos bajo la fascinación de lo imposible” (página 94), tendemos a concentrarnos por encima de la materia. Esto es espíritu, que no permite “abdicar del sentido de nuestra experiencia” (página 101), que sería lo peor. A esto lo denomina Marina *pereza ontológica*. Somos

posibilidades con tal de que seamos capaces de descubrirlas. Nuestra inteligencia es creadora, Como detalló en su libro de 1993 de igual título, y no puede fracasar, porque entonces alcanzaríamos la estupidez, según su trabajo de 2004.

Para conseguir hacer todo lo descrito es necesario emplear la gran herramienta del lenguaje, que es toda una selva, según describió ya en 1998. Lenguaje que no sólo permite comunicarnos, sino que también nos distingue y diferencia. Recientemente, la hispanista sueca Inger Enkvist decía en una entrevista que en la fase obligatoria los adolescentes necesitan aprender lengua con un vocabulario amplio, que incluya, igualmente, palabras exactas y que sin esto se quedan aislados de la sociedad y no pueden entender nada. Comunicarse y entender es imprescindible, así como conocer el mundo y la realidad.

Con el libro ya muy avanzado, Marina se atreve, incluso, a explicar la economía *real*, que no existe en cuanto tal, porque la hemos convertido en un conjunto de irregularidades con el dinero como símbolo, el crédito y los bancos, que son los encargados de crearlo y poder beneficiarse así de él, y la Bolsa. No lo hace como experto, que no lo es ni pretende serlo, pero plantea cuestiones y sugerencias interesantes.

Por ejemplo, “en el principio fue el no-ser” (página 218), dice, y, cuando éste no-ser estalló, uno de los mayores financieros mundiales confesó que no entendía lo que había pasado. “Es para echarse a temblar”, concluye Marina, aunque hay que saber que el activo de los bancos “son deudas que los demás

tienen con él y que, por lo tanto dependen de que sus acreedores las paguen” (página 238). Ahí es nada.

Quizás ninguna cosa produce más mundos simbólicos y realidades que el arte y las narraciones. De ello tenemos los ejemplos más antiguos y originales en las cuevas prehistóricas con las pinturas y los rituales. Después, tales acciones creativas ya no han dejado de hacerse nunca, ni podrán terminar jamás, porque necesitamos expresar lo que pensamos y conocer la realidad.

La convivencia social también requiere inventar símbolos y ficciones en la marcha civilizatoria. Acaso no son verdaderos y falsos, pero funcionan como reales. Así las ficciones jurídicas, las políticas, las éticas y las religiosas permiten ampliar horizontes e impiden caer en la justicia. No todos los humanos somos iguales, cierto, pero “debemos comportarnos *como si* lo fuéramos” (página 265) y así de todo lo demás, como las diferencias sociales o las discriminaciones de todo tipo: “Vivimos gracias a ficciones y matamos por culpa de ficciones” (página 275).

Y llegamos a las ficciones morales, que también los hay. Hemos intentado sistemas normativos, que organicen la convivencia, pero ¿cómo se justifican? Mediante ganchos trascendentales, según Marina, como un Legislador universal, la Naturaleza, o el Estado pero, ¿hay, acaso, un discurso normativo universal como los derechos humanos, o “estamos en un callejón sin salida”? (página 291). Marina cree que estamos en incertidumbre permanente, lo que no es nada novedoso, porque en 1995 ya pro-

puso una ética para náufragos. ¿Qué hacer entonces?

Marina rechaza las creencias por una sola razón, que “han producido ejemplos sublimes, pero también guerras de religión” (página 295) y se inclina por el discurso ético, fundamentado en la dignidad en su forma de lucha, tal como propuso en su obra del año 2000. El nuevo gancho trascendental es ahora la “*dignidad intrínseca de las personas, por el hecho de serlo*” (página 297). Ahora bien, para esto habría que “convertir la ética en ontología” (página 299). Esta es su última propuesta por ahora. Habría que crear un proyecto de vida digno. ¿Es posible? Reconoce Marina que se trata de una ficción, pero *constituyente*, y que la alternativa es el horror: “Nada está decidido, seguimos en precario, zarandeados por los vientos inciertos de la historia” (página 301-2).

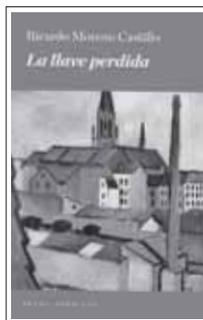
Convertir la ética en ontología me parece la propuesta más fuerte de Marina. Hasta ahora con la Metafísica-ontología se explicaba el carácter de universalidad de la filosofía, ¿no sería esto último una reducción inevitable? Sigamos pensando en todo ello, mientras leemos con atención el último trabajo de este pensador, dedicándole una buena porción de nuestro tiempo individual. No nos arrepentiremos de hacerlo.

Julián Arroyo Pomedá

Ironía para no navegar en la simplicidad

Moreno Castillo, R. (2016). *La llave perdida*. Madrid: Pasos Perdidos, 146 páginas.

Juanatey, L. (2015). *Qué pasó con la enseñanza. Elogio del profesor*. Madrid: Pasos Perdidos, 352 páginas.



Pedí a la editorial el libro de Moreno y con gran generosidad lo acompañó con el de Juanatey. Ambos han ejercido como profesores de Matemáticas y Lengua en Secundaria, respectivamente. Aunque las temáticas de cada uno son muy distintas, coinciden en ser editados por la misma editorial y Juanatey cita varias veces a Moreno, por lo que voy a comentarlos juntos, ya que no creo que desentonen en una revista como *Paideía*. Empecemos por el de Moreno.

En correo personal, Ricardo Moreno me da cuenta de su libro, al que califica de relato largo o de novela corta. La editorial lo conceptualiza como novela, aunque se queda algo corto, pero lo que sí hay aquí es un excelente relato, plagado todo el de una ironía arrebatadora. Algunas cosas he leído de este autor e incluso le he oído en la presentación de alguno de sus libros, pero el grado de ironía del que hace gala en este último trabajo no me lo podía imaginar.

Primero, el libro está muy bien concebido. Lo pone en boca de un historiador, al que se le ocurre investigar en cualquier documento que encuentra de sus antepasados para contar una historia, en la que se incluyen otras muchas historias y que supera los límites espacio-temporales hasta concluir en la actualidad.

Segundo, la narración se encuentra muy bien ambientada para que los lectores puedan seguir sin mayor esfuerzo los distintos lugares por los que va transcurriendo la trama. Todos son reales: Ría de Arosa, Mondoñedo Gibraltar, Vigo, Baños de Valdearados, Betanzos, Pontevedra, Huesca, Burgos, Santiago de Compostela y así sucesivamente. También son reales muchos de los personajes, aunque otros sean fruto de la imaginación desbordante de su autor, como no podía ser menos.

Los personajes están bien dibujados, lo que es admirable si lo hace con trazos breves y, más bien, escuetos. El lector los puede ver a medida que va pasando las páginas.

La trama transcurre de manera precisa y nunca faltan las reflexiones ajustadas del narrador con las que va dejando caer sus personales pensamientos en los trece capítulos que ha escrito.

A pesar de tantas situaciones oníricas como plantea, no dejan de ser todas creíbles y verosímiles. Parecería que el autor es gallego y, sin embargo, nació en Madrid justo en la mitad del siglo XX. No debe olvidarse tampoco que es licenciado en Matemáticas y Doctor en Filosofía. La matemática es el

oxígeno de la filosofía, suele decir el filósofo Víctor Gómez Pin, lo que es de perfecta aplicación en este caso.

Así comienza la narración: “Como todo el mundo sabe, nadie puede ser gallego de verdad si no tiene por lo menos un tío cura y un primo contrabandista” (página 10). De modo que presenta, primero, al tío cura (Bartolomé Magariños, canónigo de Mondoñedo), que era bien singular, aunque según se mire, porque contaban su afición a ir de putas a Vigo. Si ser canónigo proporcionaba abolengo en una familia, ser contrabandista era, igualmente, una honra, como lo demuestra que en una escuela un chaval pusiera en la ficha que la profesión de su padre que era “contrabandista”.

El canónigo tiene otros amigos excéntricos, como el párroco de Lorenzana con quien come un plato de fabas con chorizo y luego hacen un concurso para ver quién tiene los mejores efluvios digestivos, y otros curas discípulos del seminario, e incluso académicos.

La biblioteca de Bartolomé Magariños tenía libros de Voltaire, que leía un cura, que mantenía conversaciones con un ateo que iba a misa: “rarezas las tenemos todos” (página 38). Igualmente hay tabernas y médicos, y un profesor de las universidades de Santiago y Oviedo, respectivamente, que era aficionado a hacer divagaciones metafísicas sobre la causa final, las cuales son muy sustanciosas, por lo demás. A Santiago la califica como “ciudad universitaria paleta” (página 72), a la que acuden los peregrinos. Entre ellos se encuentra un alemán de Baviera, que quiso “ver y tocar los

huesos del Apóstol” para saber si eran los verdaderos restos. Aquí, en el capítulo ocho, cuenta la historia de las tres llaves que eran imprescindibles para abrir el féretro. Una estaba en el palacio episcopal, otra en poder del deán de la catedral y la tercera se encontraba en Roma. Era posible conseguir las dos primeras, pero la del Vaticano resultaba prácticamente imposible, pues sólo la conocía el Papa y el cardenal camerlengo. Con esto se quitan de encima al teutón y el autor aprovecha para sugerir el título de su relato.

La historia alcanza en su periplo la cercana actualidad hasta el atentado de ETA, que envía a Carrero Blanco (el “vice-Franco”) “en cuerpo y alma a los cielos” (página 133).

A la muerte de Franco, España se llena de demócratas, sucediendo “una epidemia de amnesia de la que pocos se salvaron” (página 135), los estudiantes universitarios (especialmente) se politizaron y los curas se impusieron silencio ante las nuevas situaciones, como las salas de cine porno o los cine-clubs. Todo se hizo más comedido, aunque todavía había quien, cuando alguien declaraba que le gustaba Álvaro Cunqueiro, recordaba su etapa franquista, o que Neruda era comunista.

El relato termina con parecida ironía a la del comienzo. Bien podría ocurrir que el deán, cuando se fue de putas y perdió el anillo, lo que hubiera perdido realmente fuera la llave del sepulcro y así no pudiera “descansar en paz hasta que sea recuperada la llave perdida del féretro que guardan los huesos de

Apóstol” (página 143). Y lo que es más importante: todo esto lo ha contado un historiador riguroso, que “no puede obviar ningún detalle por sórdido que pueda parecer o por mucho que pueda deshonorar a la familia” (página 11).

El libro está bien escrito y quien lo lea disfrutará con su lectura.

El trabajo de Juanatey es de un fuste muy distinto, pero, según escribe su autora, “me alentó a escribir el buen ejemplo de Moreno” (página 127), refiriéndose al *Panfleto antipedagógico*, de 2006. Nada tengo que objetar al contenido con tal de que se le ponga un límite y se considere una biografía personal de la autora, o de otras personas que se la hayan podido contar. Otra cosa sería, si se quisiera elevar a la categoría de paradigma, que parece ser lo que esta latiendo en su último fondo. La pregunta es si todas estas anécdotas que se cuentan y otras más que muchos conocemos pueden considerarse anécdotas o categorías.

Desde luego que este trabajo ha sido leído y discutido por muchos profesores de Secundaria y no está de más que reflexionemos sobre él en la revista del profesorado de filosofía para ofrecer, también, una palabra. Experiencias tenemos todos los que hemos pasado por las aulas -cierto-, yo mismo he ejercido en ellas como profesor de Filosofía más de 36 años y prolongué la vida activa hasta cuatro meses antes de cumplir los 70 años. Reconozco muchas de las anécdotas que cuenta Juanatey, pero afortunadamente no he sido tan desafortunado como ella, así que no me cuento entre los docentes que comparten

su experiencia. Digamos las cosas con claridad desde el principio.

Para saber qué pasó con la enseñanza es necesario pasar del plano de la simplicidad al de la complejidad. Hace poco me comentaba un vecino ingeniero de caminos que no entendía para qué complicarse tanto la vida como se hace ahora. Añadía que para impartir clases de ciencias él no tenía más que ponerse a ello, porque dominaba de sobra los contenidos para poder explicar a adolescentes de 14-17 años sin ningún problema. Tampoco comprendía por qué se quejaban tanto los profesores. Sin duda alguna, se situaba en la perspectiva de la simplicidad, pero enseñar y educar es mucho más complejo y esto hace más problemática la situación. “La Logse lo cambió todo” (página 8), escribe Juantey. Yo diría que la LOGSE fue un punto de inflexión: había que atender a muchos más factores que lo que se hacía anteriormente a 1990. A renglón seguido añade la autora que tampoco LOCE, LOE o LOMCE han cambiado “la cuestión de fondo” (página 9) y que esta última es rechazada por muchos profesores. ¿Entonces? Yo siempre he creído que las normativas establecidas por las leyes tienen que ser aplicadas en cada momento y en cada una de las situaciones concretas. No basta con decir se acabó, hay que hacer unos programas ‘fuertes’ de cada asignatura, el profesor ha de enseñarlos con firmeza (ya que es una autoridad pública) y los resultados tienen que ser controlados con reválidas serias y prestigiosas. Volvamos a la simplicidad y actuemos con autoridad. ¡Cuánto daño nos

ha hecho el ministro Wert, ahora apartado a una jaula dorada, viendo cómo se las arregla el siguiente!

El profesor está pasando por años de soledad, arranca el primer capítulo: “ahora tiene que arreglárselas con su propia soledad” (página 16) a la espera de que llegue la jubilación. Yo creo que siempre ha ocurrido algo de esto, la soledad no es tan mala, sirve para estudiar, reflexionar, escribir las propias experiencias, analizar las situaciones diversas que suceden y organizar lo que sea necesario.

Antes de que llegara la ley del 90 las condiciones de trabajo del profesorado eran bastante mejores, ciertamente, como recuerda el capítulo dos. Yo no hablaría de ‘mejores’ y ‘peores’, sino de que eran más adecuadas en todo. Las asignaturas tenían un peso horario de unas cinco horas (no todas) semanales. Si se reducían tres horas por Jefatura de Seminario o por impartir COU, las horas de docencia presencial se quedaban en 15 a la semana (el total era de 18) con una sola asignatura a impartir. Ahora, en cambio, la excepción de llegar a las 21 horas semanales se ha convertido en regla y, claro, se nota. Además, han aumentado las otras tareas que hay que atender (el profesor rellena ahora “infinitamente más papeles que hace 15 años”, página 86) y se ha convertido el trabajo de los profesores en una semi-esclavitud propia de las antiguas galeras y esto es una barbaridad. Todavía recuerdo a la entonces presidenta de la Comunidad de Madrid, Esperanza Aguirre, echando en cara a los docentes, que se quejaban por las 21 horas semanales,

que cualquier trabajador tiene muchas más horas diarias y ella misma trabajaba 12 horas al día. Sublime demagoga que, además, fue ministra de Educación e ignoraba lo que era impartir una clase de Secundaria, porque nunca la había dado, entre otras cosas. Esto si era desprestigiar y condenar a la más profunda soledad al profesor.

En cuanto a los grupos y número de alumnos por aula había unos 40, pero no importaba por ser las condiciones de trabajo las adecuadas, por mantener la autoridad en las aulas, por haber mayor uniformidad en las clases sociales y mayor motivación de los estudiantes para valorar su futuro que hoy ya no es futuro, acaso. Escribe la autora que “cuando llegamos a los institutos [...] qué sensación de libertad más estimulante”. Totalmente cierto, especialmente si se procedía a la enseñanza privada con mucho más trabajo, sueldo menor y controles ideológicos más o menos sutiles. Tiene gracia lo de que se esté obligado en la pública a suspender sólo “a un porcentaje de alumnos, socialmente tolerable” (página 88). Esto ocurría generalizadamente en la enseñanza privada, donde el profesor podría ser despedido si no aprobaba y hasta le podía firmar las Actas otro profesor, si se negaba a hacerlo. Esto sí que es viejo e indignante.

Los padres y las madres no molestaban nada, porque no acudían a visitar a los profesores de sus hijos, ni a interesarse por su proceso de aprendizaje. Esto no era nada bueno, lo razonable es tener contactos para educarlos conjuntamente. Ahora las cosas han cambiado brusca-

mente y pasamos de lo blanco al negro, sin equilibrio alguno. En el caso que cuenta la autora en el capítulo cinco, dando cuenta de la tarea de leer unos capítulos del *Quijote* y de que la alumna suspende la prueba, pero fue por ponerse nerviosa, decía ella, ya que los había leído. Al día siguiente se presenta la mamá en la puerta del aula, muy indignada, sin petición de entrevista previa. En mi opinión, es la profesora la que no sabe ponerse en su sitio, que sería no recibirla, ni hablar con ella, indicándole que pidiera una entrevista. También nosotros, profesores, tenemos responsabilidades. Tampoco es malo dar una explicación al alumno de por qué suspende. Y no digamos nada de los mismos equipos directivos de los Centros. Yo mismo he presenciado la solución que ofrece al Director una Comisión, nombrada oficialmente, encargada de un asunto de disciplina con un alumno. Se habla con el interesado un día, otro con los padres, hay otra entrevista con el tutor y otra con varios de sus compañeros. Pasados dos semanas de trabajo extra, la Comisión propone cambiarle de Centro, después de redactar un informe detallado y extenso que se presenta al Director. Este mira con cierta sonrisa conmisericordiosa y parece decir al presidente de la Comisión que se ha vuelto loco y, finalmente, castiga al estudiante dejándole un par de días en casa. A ver si va a tener problemas y poner en cuestión el complemento económico mensual por una evaluación poco positiva.

El caso de la evaluación que cita la autora en el capítulo cuatro: el chico sus-

pende sólo una asignatura, la de Lengua, que es básica, además. Aquí hay que preguntarse por la responsabilidad del resto de profesores del equipo. Algo similar, o todavía peor, sucede con la chica que ha suspendido en la evaluación final de segundo de bachillerato nada menos que cinco asignaturas. Al día siguiente empieza la ronda de convencimientos con el profesor más débil, quien le dice que si le aprueban otra asignatura que es de perfil similar le aprobaría también la suya. Hace lo mismo cuando le quedan ya sólo tres y consigue que sea sólo una la que tiene suspendida. Reunión extraordinaria del Equipo de Evaluación con comentarios de este jaez: la verdad es que en mi asignatura no está tan mal, esta otra la podía aprobar, tiene cierta madurez para salir airosa de la Selectividad. Al final pasa, claro. También los profesores tienen su buena parte de responsabilidad. Aquí no hay leyes, ni paraguas que valga. El profesorado ha de tener claro un criterio de lo que significa ser profesor y de su manera de actuar y debe ponerlo en práctica para que cada uno de sus alumnos sepa a qué atenerse. Los equipos directivos deben diseñar tales criterios y apoyarlos en todo momento.

Que los profesores tengan que ser comprendidos y respetados, que la sociedad deba estar dispuesta a prestigiarlos, que el Ministerio correspondiente (o las Administraciones, en su caso) no pueden lavarse las manos, como suelen hacer, es algo indiscutible. Yo a los padres les he dicho muchas veces que apoyen al profesorado, aunque sólo sea por egoísmo:

son muchos los años que tienen a sus hijos en sus manos y no pueden ser tiempos perdidos. Ellos verán.

He leído este libro con interés y hasta con pasión, pero las cosas educativas no se pueden despachar con ninguna simplicidad, porque todo es demasiado complejo y depende de muchas instancias. Seguimos en la tarea, por más que la LOMCE haya dado el peor tratamiento posible a la Filosofía. Ni en tiempos del franquismo se la trató peor, quizá sea porque sus nietos están presentes en las instituciones cada vez con mayor virulencia y desfachatez.

Julián Arroyo Pomedá

Totalitarismos a la vista

Pardo, J. L. (2016). *Estudio del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Anagrama, 291 páginas.



Es prácticamente imposible no identificar un libro de Pardo como suyo, porque incluye siempre sus propias señas de identidad. En este caso, todos los capítulos empiezan con una cita de un autor de

la actualidad en el original –aquí en inglés, aunque se traduce a pie de página de manera muy ajustada–. Puede pertenecer a cualquier ámbito cultural: literatura, música, cine, arte, etc., esto es lo de menos, con tal de que se ajuste al capítulo que se va a escribir. Al mismo tiempo aparecen los filósofos: Sócrates Platón, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, C. Schmitt, Pettit, Deleuze, Benjamin, Foucault, Sartre, Adorno, etc. Otras que se saca a los Beatles, Supermán, Chaplin, el Correcaminos o la zarzuela de Chueca. ¿Qué significa todo esto? Nadie se despiste, ni mucho menos se engañe.

En la concepción de la filosofía de Pardo no hay separación entre la alta cultura, o la especializada, como sería la Filosofía, y la baja cultura, popular o de masas. Lo de saber minoritario (aristocrático), académico y especializado es uno de los prejuicios que hay que superar. A la filosofía le perjudica mucho, porque la convierte en algo propio de especialistas y esto no interesa para la enseñanza Secundaria. Por eso se disminuye su peso cada vez más. No, la filosofía interesa a todos los seres humanos por ser tales, su característica es la universalización y no la especialización.

Esto se evidencia en que los filósofos griegos hablaban a la gente del pueblo en plazas donde se reunían, y lo hacían en el lenguaje y con el vocabulario que ellos entendían. La Edad Media hizo otra cosa muy distinta, pero el mundo contemporáneo volvió a las directrices griegas.

Marina insiste en que uno de los problemas de la LOMCE es que no ha

puesto entre las competencias la filosófica, que estableciera una conexión necesaria y básica entre las otras. Lleva razón, pero esto es imposible, dada la orientación de la propia ley, la formación que trata de inculcar a los estudiantes para que tengan éxito en el mundo laboral, para que sepan emprender y manejarse en todos los recursos tecnológicos posibles. No hay más que recordar la unidad 12 de la filosofía de primero de Bachillerato: *Filosofía y proyectos. Filosofía y Empresa*, con epígrafes como “el modo metafísico de preguntar para designar un proyecto [...] de empresa. Diseño de un proyecto [...] laboral”. Todo esto es una auténtica vergüenza. Por si fuera poco, hasta la Facultad de Filosofía de la Complutense está en vías de quedar disuelta por causa del único criterio que priva hoy, el de la rentabilidad. Todo saber tiene que ser rentable y eficaz, lo de buscar la verdad y formarse es ahora puro anacronismo. Y lo del pensamiento crítico, ¿quién se atreve a defenderlo ya?

La anécdota para comenzar este libro fue la intervención de un pensador francés en el Paraninfo de Filosofía de la Complutense. Parece que se trataba de “un problema de filosofía política” (página 10) y de la pregunta por el significado del comunismo.

En el capítulo uno aparece Marx, “Marx que nada”, página 17, ya se sabe de la particular ironía de Pardo. En otros momentos de la historia, la nuestra, ser comunista era un ideal que lo llenaba todo, porque era como una orientación general de la realidad. Debemos a Hegel

la concepción de la historia como la capacidad de dar sentido a los acontecimientos, sometidos a la razón, pero pronto los hechos confirmaron otra cosa muy distinta: la historia la hacían los Soberanos y los políticos mediante las guerras (hoy, quizás, se puede hablar de los poderes financieros). El comunismo seguía hablando de revolución para alcanzar la justicia, pero en 2010 quedaban ya muy pocos militantes comunistas. Tendríamos que saber por qué, lo que puede plantearse la filosofía, cuyo estatuto es el de ser crítica, precisamente.

Luego se pregunta por el arte y las vanguardias históricas, empezando por la cita de Krauss de la diferencia entre una urna y un original. El arte autónomo o independiente es el que no se compromete y aquí vuelve nuevamente al tema anterior, porque el intelectual es el que mantiene un compromiso con el comunismo: “el comunismo, al menos filosóficamente, era hegemónico entre los intelectuales de las democracias liberales” (página 73). Todavía más ocurría con los intelectuales españoles que la dictadura franquista había sometido al más rígido control. Entonces el Estado del bienestar se consideraba peligroso, pues la democracia, después de la muerte del dictador, podría mantener el Capital, estableciendo la sociedad de consumo como control de los ideales revolucionarios originales.

En el recorrido histórico de Pardo se alcanza la segunda mitad del siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial. Los intelectuales de entonces se topan con la Guerra de Argelia y el

Mayo del 68. En mayo de 1979 Foucault publica un artículo en *Le Monde* (*Inutile de se soulever?*) sobre la Revolución en Irán, en el que establece que el poder no puede tomarse sin la sublevación: *burn, baby, burn*. ¿Hay, entonces, una rebelión legítima por encima de la ley? Así sucedió con Jomeini contra el Sah. Más tarde cayó el muro de Berlín, en 1989, y seguidamente la Unión Soviética, a partir de 1990. ¿Qué fue entonces de la posibilidad del comunismo?

El interés por el Estado de bienestar llegó a España en 1977, cuando se instauró la democracia de derecho y se empezó a vivir en paz, superada ya la Guerra Civil. Aunque fue un Estado precario, importaba mucho el bienestar material, primero, y tener una vida digna, después. Sin el bienestar material hay pobreza y sin una vida digna, miseria moral. Los dos niveles nos son bien conocidos, con lo que el comunismo podría actualizarse de nuevo. Los jóvenes sentían que con la transición no se liquidó el franquismo, ni se consiguió una democracia *real*, auténtica. Economía débil, corrupción política, imposición de los poderes fácticos, etc., todo esto era también democracia. Como no había dinero, quedó un paisaje de “urbanizaciones sin compradores, aeropuertos sin aviones, trenes sin viajeros, periódicos sin lectores [...], hospitales sin médicos, universidades sin estudiantes [...]” (página 143). En una palabra, se impuso el estado del malestar.

Mientras tanto llegó el 15-M. y todo envejeció repentinamente. Ya sólo podía contraerse lo viejo y lo nuevo y cam-

biar así la sociedad. Es entonces cuando la filosofía salió a la calle para disolverse en la sociedad civil. Las autoridades vieron aquí la posibilidad de que todo se pusiera al servicio del mercado de trabajo -la filosofía también tendría que hacerlo, si quería subsistir-. Pero con los planes de rejuvenecimiento las viejas facultades de filosofía estaban de más, porque habían sido superadas. Ya no era necesario ni que existieran siquiera, por lo que quedaba firmada así su sentencia de muerte el estado del malestar se había impuesto definitivamente.

¿Qué decir de todo esto? Nos encontramos con un diagnóstico pensado, argumentado y expuesto de un modo muy equilibrado. Pardo presenta detalladamente el origen del malestar, que se ha ido incrementando hasta la actualidad y avisa de lo que puede pasar. Y del (no) futuro que nos espera, dado el deterioro constante de las instituciones que podrían hacerle frente. ¿Alguien o algo podrá orientar un diseño de arreglo que tan pernicioso situación de crisis?

Luego está el profundo cinismo de los mayores responsables institucionales de semejante destrozo, acusando a algunos nuevos partidos políticos emergentes de populismo, sin preguntarse por los verdaderos culpables de todo esto, no sea que vaya a aparecer en nombre de algunos de ellos. A ver si va a tener razón Calicles, cuando le habla así a Sócrates: “¿no es verdad que, aunque suene muy feo, *eso* es lo que ha sido siempre la política, una forma de engañar a la multitud aprovechándose de su inconsciencia y de sus desordenados deseos?” (página

235). Es tan feo que ni la vergüenza puede ocultar el rostro del político que no ha cumplido durante su mandato ni uno solo de los puntos de su programa por el que fue elegido. ¿Qué decir del desorden y de la inconsciencia que supone, a pesar de todo, volver a votarlo otra vez después?

Malestar porque se viene abajo todo lo conseguido en siglos de lucha y trabajo por los ideales, sin que nadie lo remedie.

Desigualdad en aumento, que puede acabar incluso con las pensiones de los mayores que amortizaron con el trabajo diario y su contribución. ¿Quién nos ha robado todo, no sólo el mes de abril? Es el hundimiento en el que podría nacer de nuevo el totalitarismo. ¿A quién se le ocurrió ingenuamente que la filosofía es un mal negocio por su falta de actualidad?

Aquí nos pone ante los ojos el mayor problema de la actualidad, el malestar de las sociedades contemporáneas, que somete al tribunal de la crítica. Por eso hay que destruir las Humanidades y la Filosofía para que nadie pueda echar las evidencias directamente ante el rostro, que vaya impertinencia presumir de semejante compromiso con la verdad de la realidad.

Julián Arroyo Pomedá

La vid torcida de nuestra vida

Recalcati, M. (2016). *La hora de clase. Por una erótica de la enseñanza*. Traducción de Carlos Gumpert. Barcelona: Anagrama, 167 páginas.



Este es un trabajo elaborado con la pasión de los hechos que se han vivido y con el entusiasmo de quien ama la enseñanza tanto como para seguir creyendo que es una verdadera humanización de la vida. Se trata de un testimonio de quien ha tenido una biografía escolar mediana, más bien, pero que gracias a la labor de excelentes maestros se ha transformado por completo. Es un libro pequeño en extensión, pero grande de contenido.

Los detalles de los datos vividos son teorizados sobre la base de las doctrinas de Freud, Lacan, Deleuze y la fecunda lectura e interpretación del *Banquete* de Platón. El autor se sirve de ellos para hacer una profunda reflexión sobre la enseñanza, no en vano es psicoanalista y enseña actualmente en la Universidad de Pavía.

La introducción plantea con brevedad el tema y hace casi una llamada de socorro en favor de una Escuela que se ha extraviado por completo, prácticamente. “No respira, apenas cuenta ya en absoluto, renquea, es pobre, está marginada, sus edificios se caen a pedazos, sus profesores se ven humillados, frustrados, ridiculizados, sus alumnos han

dejado de estudiar, Se muestran distraídos o violentos, defendidos por sus familias, caprichosos y procaces, su noble tradición está en irremisible decadencia. Decepcionada, angustiada, deprimida, no sólo nadie le otorga reconocimiento, sino que es criticada, ignorada, violada por nuestros gobernantes, que han recortado cínicamente sus recursos y han dejado de creer en la importancia de la cultura y la formación que ésta debe defender y transmitir” (página 11). El profesor, el padre, las personas adultas ya no son ninguna referencia y mucho menos su palabra. La época anterior ha terminado, no cabe añorarla, porque no va a volver. Hay una crisis sin precedentes. Y en medio de todo ello la Escuela tiene que seguir siendo la transmisora del saber: “debe mantener viva la relación erótica del sujeto con el saber” (página 13). No puede desaparecer, si queremos que perviva lo humano y no se extinga.

Pensemos en lo que ha sido capaz de hacer el neoliberalismo y su pedagogía liberal. Ahora se trata de enseñar a los estudiantes a resolver problemas, cuando lo que habría que hacer es enseñar a plantearse los. Nos encontramos aquí por “una concepción meramente científicista y utilitarista del saber” (página 24). ¿Cómo hemos podido llegar a esto?

La Escuela, según Recalcati, es consecuencia de tres complejos. La *Escuela-Edipo* era la tradición, la autoridad y la fidelidad al pasado. Todo estaba jerarquizado y se mantenía gracias a un modelo pedagógico correctivo-represi-

vo. Al alumno había que formarlo (darle forma). Así, hasta las protestas del 68 y el 77, cuyo objetivo fue transformarla y cambiarla

Luego vino la *Escuela-Narciso* con la afirmación de uno mismo y la eliminación de cualquier límite. Los únicos objetivos son los del rendimiento y la competición, mientras “desfallece la palabra” (página 38). Se ha roto la relación profesores-padres, quedándose sólo el profesor, que busca compensarlo pareciéndose a los alumnos en un “falso igualitarismo” (página 37).

Por último, está la *Escuela-Telémaco*, que busca restituir la función del docente y reconstruir su figura para que pueda impulsar sueños en la juventud que los ha perdido. El ideal es ahora “el del maestro-testimonio que sabe abrir mundos a través del poder erótico de la palabra y del saber que ésta sabe vivificar” (página 45).

¿Cómo producir la ilusión escolar y movilizar el *deseo de saber* de nuevo? Para esto es necesario ser capaz de erotizar como Sócrates hace con Agatón en el *Banquete* de Platón, lo que no es tan fácil, puesto que no se trata de pasar la sabiduría de uno a otro como se hace con el agua de una copa llena a otra vacía. Los primero es producir el vacío, hacer sentir la carencia en el que no sabe, de tal modo que permanezca inquieto hasta llenarse. Este sería entonces el trabajo del docente: “Abrir vacíos en las cabezas, abrir agujeros en el discurso ya formado, hacer hueco, abrir las ventanas, las puertas, los ojos, los oídos, el cuerpo, abrir mundos, abrir aperturas no conce-

bidar antes” (página 54). De esta forma se plantearía “el arrebató heroico hacia el saber”, porque “toda enseñanza [...] es profundamente erótica” (hacia 57).

Educar (de *educere*) es conducir por el camino correcto, pero también apartar del camino trazado hasta conseguir que uno mismo y por sí mismo desee saber y ame el conocimiento. Para conseguir esto no se puede invadir al sujeto: “¿Cómo puede hacerse brotar el deseo –el deseo de saber– cuando el aprendizaje del saber se vuelve obligatorio? ¿Cómo no convertir la obligatoriedad en un parásito mortal del saber? ¿Cómo, en última instancia, entrelazar el deseo con la Ley?” (página 78). En esto los profesores se encuentran solos, porque las familias a veces no existen y otras viven una existencia llena de angustia para ocuparse de este asunto. Y los estudiantes quieren ser autónomos e independientes cada vez más, desconectarse.

¿Dónde puede conseguirse todo esto? En la hora de clase, proclama Recalcanti con la más firme convicción. De aquí el título de su estudio. A pesar de los pesares, el individuo tiene que formarse, por cierto que “instrucción y educación supone una falsa alternativa” (página 94). Hay que recordar cuántas veces se ha metido la gamba en esto. El problema es que la hora de clase se encuentra en declive actualmente, porque los docentes están cargados de otras muchas tareas que no son la actividad didáctica: “La escuela de cualquier nivel parece haber quedado reducida a ‘examinaría’” (página 99). Más todavía,

porque, en definitiva, el docente acaba convirtiéndose en un psicólogo que tiene que comprender al alumno para ayudarlo en sus problemas de aprendizaje y convivencia y escuchar con toda paciencia sus confidencias. De este modo se ganará su plena confianza. Pero las cosas no son así: “En clase la confianza se genera cuando la palabra del docente se revela digna de respeto y sólo se vuelve tal si se apasiona por lo que enseña” (página 102).

En la Escuela la función del docente es enseñar, es decir, transmitir conocimientos durante la hora de clase con su propio estilo, sin falsas simetrías igualitarias: alumno y profesor no son iguales por mucho que pueda amar al sujeto que tiene que aprender el conocimiento. No sirve de nada en esto interactuar con los adolescentes y jóvenes, entretenerlos y distraerlos, porque así lo que evitamos es “el pensamiento crítico” (página 124), dado que lo que importa es el rendimiento y la eficiencia. Los jóvenes tienen que estar abiertos a pensar en medio de tantas incertidumbres y vacilaciones que nos rodean, igual que pasa con el maestro: “los límites del saber son los que animan el impulso del conocimiento” (página 139). No hay que temer equivocarse, porque a todos les ocurre, es mejor “hacer de nuestra vida una vida torcida” (página 163).

Es éste un libro magnífico que ningún docente debe dejar de leer y debatir, si ama su profesión y cree verdaderamente en la Escuela, precisamente en medio del drástico vértigo de la crisis envolvente. La productividad y el econo-

micismo serán propios de las Empresas, pero la Escuela tiene otras funciones. Es muy peligroso confundir ambos niveles, aunque leyes y normativas se empeñan en convencernos de lo contrario, por desgracia. La palabra del maestro es capaz siempre de abrir las mentes y crear nuevos mundos. Para convencernos de ello sólo tenemos que observar y hablar con los niños en su más tierna edad. Enseñar y aprender son posibles por amor al saber, tienen algo erótico. Sin el maestro la sociedad no podrá humanizarse. Es hora de reconocer su trabajo en todos sus niveles por contribuir a que la vida y la existencia de cada uno tenga un mínimo de sentido. Y esto a pesar de no negar lo evidente, que en cuestiones educativas el horno no está para bollos.

Julián Arroyo Pomedá

El materialismo histórico, herramienta crítica imprescindible todavía

Rendueles, C. (2016). *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico*. Madrid: Catarata, 126 páginas.



Como el grado de malicia entre los humanos aumenta exponencialmente y dado que tantos presumen de haber superado hace tiempo ideologías del pasado —especialmente, si se les han atragantado siempre, unas veces por ignorancia y otras por las peores intenciones— es muy posible que más de uno se quede perplejo ante el subtítulo de este libro, preguntándose si todavía hay iluminados que se atrevan a reivindicar el materialismo histórico. Tal y como se encuentra Europa políticamente, no parece que estemos en disposición de dirigirnos por estos derroteros para poder comprender la realidad del mundo actual.

Sin embargo, en la actualidad todavía seguimos aspirando a alcanzar la emancipación, a superar la desigualdad y a hacer posible la libertad y el desarrollo colectivo. Y en esto el *materialismo histórico* “ha hecho aportaciones cruciales” (página 11). Sigue habiendo “proyectos colectivos que laten en bruto en nuestra imaginación política” (página 13). Quizás el título “En bruto” manifiesta una posición contundente frente a tantas escuelas de dudas interesadas, aunque a lo largo de la exposición el autor matiza sus afirmaciones una y otra vez para clarificar toda esta herencia materialista, no tan lejana.

En el capítulo primero se plantea “por qué los ecos de una oscura de discusión filosófica... —la polémica entre el idealismo posthegeliano y la concepción materialista de la historia— siguen teniendo considerable importancia política en nuestro tiempo” (página 12). Aclara que la denominación correcta es

la de *materialismo histórico*, dado que Marx nunca emplea el tan popular *Dia-mat*. Igualmente aclara que el término *Espíritu* de Hegel significa racionalidad humana que se expresa en la subjetividad o en las producciones materiales concretas, por lo que proclamarse materialista no es ningún rechazo del espiritualismo. En realidad, fueron los discípulos de Hegel quienes hablaron de idealismo, pensando que el mundo podría ser transformado mediante discursos filosóficos —las teorías— y no las relaciones de producción en el mundo industrial moderno. Sólo cuando se transformen tales relaciones se podrá construir una política emancipatoria.

Luego hay que analizar el lugar del materialismo histórico en las Ciencias sociales, porque son éstas las que nos dicen y explican lo que es el mundo social y, como ciencias que son, pueden evitar los posibles sesgos, mediante el estudio de las fuerzas productivas y las relaciones sociales. Las mentalidades y las dimensiones culturales importan, igualmente, Marx no las descuidó. Frente a las posiciones idealistas ocultas en la ideología dominante, el materialismo es más crítico y cercano a la realidad empírica.

Ha llegado el momento de analizar las explicaciones materialistas con detalle. Hasta ahora dichas explicaciones eran muy simplificadoras. La mayoría era funcionalista, es decir, tenían en cuenta las consecuencias de la función que desempeñaban. Ahora bien, nos movemos en el mundo de la práctica en el que es necesario introducir las explica-

ciones causales como hace el materialismo histórico.

El materialismo histórico permite comprender las sociedades modernas porque el capitalismo tiene bases materiales que debemos clarificar. Por una parte hay una tensión creciente entre el igualitarismo legal –libertades civiles, Estado de derecho, etc.– y “la realidad de desigualdad y miseria material” (página 64). ¿Cómo resolver semejante contradicción? Los intercambios comerciales en las sociedades modernas han producido un cambio cualitativo. Ya no se vende algo para comprar otra cosa que necesito con los beneficios obtenidos: “Ahora el objetivo social dominante es la obtención de dinero que debe ser invertido para seguir obteniendo cada vez más dinero” (página 77). Esto es el capital, que se obtiene en el proceso de producción mismo. Durante este, el empresario tiene que pagar un salario a los empleados por utilizar su fuerza de trabajo. Ahora bien, si cuando éstos asumen nuevas tareas no se incrementa el salario en la misma proporción, la ganancia capitalista es la única que se beneficia. Hay que distinguir entre “el valor de la fuerza de trabajo y el valor que esa fuerza de trabajo puede crear” (página 79), convirtiéndose así en un plusvalor para el capital. Sólo la clase que controla los medios de producción se apropia del mismo y domina así a los trabajadores. Entonces, uno se ve ‘obligado’ a vender su fuerza de trabajo en condiciones ‘libres’. Y remata Rendueles: “Se trata de un fenómeno históricamente inaudito que ha revolucionado el

mundo” (página 80) y que lleva necesariamente a la cruda y simple explotación. El trabajo sigue siendo el centro de gravedad de la economía, Pero se trata del “trabajo socialmente necesario” (página 82) para producir mercancías.

Estamos habituados a pensar que hay que maximizar ganancias y minimizar pérdidas, o comprar barato y vender caro, esto es lo que mantiene a las empresas. Así se generan ganancias puramente especulativas, por mucho que esté de moda exigir bases éticas al capitalismo. Esto no es posible, porque el capitalismo lleva en su entraña injusticia y desigualdad, ya que atiende, principalmente, a los intereses individuales. Concluye Rendueles que la economía marxista es “muy potente en cuanto se le inyecta historicidad” (página 91).

El materialismo se ha movido entre la historia y la política, porque “explica mucho mejor lo que impide el cambio social que aquello que lo impulsa” (página 93). La historia nos hace comprender que la civilización tiene un progreso y las fuerzas productivas se han desarrollado como nunca en el mundo de la industria. Al tiempo, el capitalismo da origen al socialismo emancipador, pero el progreso histórico tiene como motor la lucha de clases. Frente a lo que muchas veces se ha defendido, según Rendueles, “estar explotado, humillado y desesperado no te vuelve especialmente lúcido” (página 104). El cambio político será progresivo siempre que se comprometa con la democracia y con las políticas igualitarias: “La igualdad es una vía para disolver los dilemas políticos generaliza-

dos y explotar colectivamente las posibilidades que nos ofrece el nivel de desarrollo tecnológico, institucional y cultural de nuestras sociedades” (página 107). Hay que entender todo esto bien, ya que, contrariamente a lo que se acostumbra a pensar, el desarrollo tecnológico no explica las transformaciones históricas, ni es la panacea universal que se nos predica. Ojo, las tecnologías no son la solución a todos nuestros problemas actuales, no debemos dejarnos llevar por espejismos.

Después de una síntesis tan apretada, que se apoya en argumentos muy sólidos y clarificadores, Rendueles nos sorprende con un epílogo en el que propone “una profundización naturalista del materialismo histórico” (página 109). La consideración de la naturaleza humana es importante en la obra de Marx. Ha habido grandes resistencias al naturalismo. Sin embargo, ahora sabemos que “la complejidad social, legal y ética característica de nuestra especie hunde sus raíces en realidades naturales, algunas de las cuales compartimos con otros animales” (página 119). Políticamente, reivindicar la igualdad es defender la igual dignidad. Por eso no se puede violentar y mercantilizar todo: “El capitalismo no sólo es políticamente injusto, también es ecológicamente suicida y naturalmente conflictivo con algunas de nuestras características sociológicas profundas” (página 123).

El de Rendueles es un excelente análisis, condensado en poco más de cien páginas. Sus posiciones vienen siempre corroboradas por estudios de primera línea, que le proporcionan un gran apoyo

epistemológico. Además, tiene siempre a la mano la oportuna anécdota, chascarrillo y chiste adecuado, lo que ayuda al interés de este libro, que, además, es bien singular porque se trata de un profesor de Sociología que hace un libro de Filosofía. Interesante.

Julián Arroyo Pineda

Zambrano en su vida y en su obra

Sánchez-Gey Venegas, J. (2016). *María Zambrano*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2016, 113 págs.



María Zambrano fue y es una de las figuras intelectuales españolas más estudiadas a lo largo de los últimos años. Podemos destacar entre las personas que han estudiado su figura a Juana Sánchez-Gey, profesora de filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, que ha dedicado no solo toda una trayectoria profesional al estudio de su vida y su obra, sino que además acerca a María Zambrano al lector con este libro de una forma liviana y detallada. Con un lenguaje cercano, sencillo y poético, el volumen permite al lector adentrarse en la

vida de la que es considerada “la maestra” de su tiempo y del tiempo presente.

Consta de cuatro capítulos en los que repasa, primeramente, con gran detalle la biografía de Zambrano, incluyendo el círculo de influencias y amistades que concurría, haciendo mención especial a sus padres, sobre todo a Blas Zambrano, y a la larga etapa del exilio que determinó su filosofía. Posteriormente expone la relación maestro-alumno, haciendo diferencia entre sus maestros directos y sus maestros espirituales, así como la influencia que en ella ejercieron sus coetáneos.

En el capítulo III se pueden observar los diversos temas que trabajó María Zambrano en sus obras y en sus artículos a lo largo de su vida. Cabe decir que es el capítulo más extenso, puesto que muestra más a fondo el pensamiento de la filósofa; exponiendo su rechazo al racionalismo y haciendo loa de la razón poética como unión de la filosofía, la poesía, la trascendencia y la mística, desgranando los cinco temas clave de su pensamiento: *política*, donde se observa la influencia paterna de Blas Zambrano y donde pone a la persona y a su dignidad por encima de todo; *filosofía*, cuya aportación más importante fue la razón poética como unión de la filosofía y la poesía; *religión*, en la que da a entender la relación de Dios y el ser humano ante la llamada de aquél; *educación*, en las que expone en gran medida la vida de las aulas en sus artículos, así como la necesidad y la importancia del maestro; y *estética*, relacionada con la razón poética y las artes de la música, al pintura, la poesía, entre otras.

En el último capítulo, la autora expone que Zambrano “se pregunta por cuestiones no resueltas” que ha de buscar desde la razón poética. Se puede observar además la preocupación hacia el ser humano y hace especial mención a su “condición de mujer”, expresando su interés por lograr que la mujer salga a la vida pública. Cabe aclarar que ella misma deja claro que su interés no es feminista, sino que debe tener el mismo desarrollo como persona que el hombre.

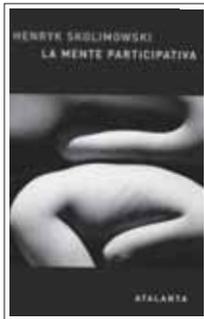
A su vez, María Zambrano es una de las filósofas más difíciles de clasificar ya que, según escribe la autora, no se incluía a sí misma dentro de ninguna corriente, ni de ningún “ismo”. Hacia el final del libro sigue haciendo mención al centro de su filosofía: el ser humano, quien “viene de un Padre que en él habita” y es el único que puede relacionarse con él dado su carácter sagrado.

Se puede concluir que esta obra es una fantástica introducción a Zambrano ya que tiene una buena división del contenido que, junto con el lenguaje poético de la autora, permite sumergirse de una manera íntima en la vida y obra de María Zambrano. A su vez, al final del libro podemos encontrar una amplia bibliografía que estará a disposición del lector si desea ampliar información. En definitiva, resulta un libro que puede proporcionar información detallada y precisa con una gran cantidad de reflexiones y alusiones a los escritos de Zambrano, que acercan aún más a la que fue una de las filósofas clave de nuestra historia.

Patricia Gema Pérez Matatoros

Una gran contribución al estudio de la mente

Skolimowski, H. (2016). *La mente participativa*. Traducción de Juan Arnau y Su Lleó. Atalanta: Girona, 484 páginas.



La relación entre la mente y nuestras concepciones de la realidad es el gran tema que se plantea Skolimowski, profesor emérito de la Universidad de Michigan y experto en ecofilosofía y epistemología evolutiva, en este trabajo, magníficamente editado y traducido. Para resolverlo hay que tomarse en serio la evolución.

Las narrativas anteriores han envejecido, mientras que no ha emergido una nueva que ofrezca una visión de sentido. Esta es la mente participativa: “Este libro propone una nueva teoría de la mente” (página 33). Del cerebro sabemos cada día más cosas, aunque todavía quede mucho por conocer. Ahora bien, de la mente pocos se atreven a decir una palabra razonable y aceptable por la ciencia. Lo más sensato es referir que tiene un órgano, que es el cerebro, y que de la ingente actividad de la totalidad de las regiones

cerebrales surge la mente. Las resistencias para estudiarla son muchas y para los investigadores de la Neurociencia las raíces biológicas de los procesos mentales son más que evidentes: “poseemos un conocimiento abundante sobre el cerebro y sabemos muy poco de los misterios profundos de la mente” (página 46).

No somos ángeles, ni tampoco demonios, sino “parte de la evolución del propio universo” (página 47) y nuestra mente, y no sólo lo biológico y lo físico, es también un logro de la evolución y una importantísima parte de la realidad. Hay que imbuirse de este ambiente situacional, si queremos que nazca una antropología nueva. No hay una realidad objetiva absoluta con independencia de nuestro conocimiento de la misma.

Por otra parte, hay que tener presente la historia de la mente. Ni la concepción empirista ni la racionalista han aportado nada fundamental, ni mucho menos el positivismo. Tampoco lo hace el mecanicismo actual.

Cómo ve el cosmos una cultura dada y cómo conocemos tal cultura tienen una gran relación, porque se condicionan entre sí. Por eso ontología y epistemología forman un círculo, aunque no siempre se han visto así. Por ejemplo, a Kant le interesa la epistemología, mientras que la ontología es algo secundario. En cambio, la visión científica del mundo las vincula entre sí. Skolimowski propone la “espiral del conocimiento” (página 130) en un universo articulado y, como la espiral va creciendo, se deduce que nuestro “universo es abierto e indeterminado” (página 142). Por eso la sim-

plicidad tiene que abrirse actualmente a modelos complejos, ya que tanto la mente como el universo son participativos

El autor dedica el libro a Teilhard de Chardin, aunque esto no le impide valorar la cosmología de este autor como incompleta e imperfecta, porque la mente necesita simplificar para entender, pero no puede hacerse cargo de la totalidad de la complejidad del mundo. Sin embargo, su legado es grande, porque supo reconstruir la historia de la evolución. En cambio, resulta anticientífica la metáfora del relojero ciego de Dawkins. Tampoco vale la de Monod. No observamos pasivamente la complejidad, sino que incorporamos las formas de vida precedentes.

Cada cosmología específica crea su explicación propia, cuya racionalidad no es falsa, pero sí incompleta. Unas racionalidades son más atormentadas y otras más lúcidas, pero siempre hay un *logos* en la historia. El modelo evolutivo tiene, igualmente, un nuevo *logos*. Nuestra racionalidad es estéril, por eso “nos ha usurpado las emociones y la vida espiritual” (página 206). Vivimos en un universo “participativo y unido” (página 244). También dedica el libro el autor a Heráclito y Anaxágoras. Ahora vemos por qué: “Los antiguos griegos [...] concibieron la armonía como el nexo indispensable que suministraba coherencia a todo” (página 245).

La vida se va articulando en estructuras que la construyen y se expresa en símbolos en los que “se halla contenido parte del misterio de la condición humana” (página 287) con el más importante

de todos que es la mente. Somos individuos y formamos parte, al mismo tiempo, de la familia humana. Individualidad y universalidad deben compenetrarse: “Nuestra individualidad y universalidad concursan en una danza eterna” (página 331). Por tanto, hay también verdad personal y verdad universal. La vida es valiosa cuando está “en continuo devenir, en constante creatividad” (página 335). Alcanzar el último nivel de experiencia es participar ya de lo sagrado. El sentido de la vida no se puede entender sin esperanza.

Pertenece a culturas diferentes, por lo que entendemos una realidad de modo distinto. La cultura es yugo y liberación, al mismo tiempo, y cada cultura tiene un nivel determinado de conocimiento. Liberarnos de la cultura occidental no es ninguna limitación en el estudio de la mente. En esta cultura hay una obsesión “por explicar la mente mediante el cerebro” (página 350) en lugar de hacerlo de manera conjunta. Para entender la mente hay que conocerla, no es suficiente con entender el cerebro. Y resulta necesario entenderla, porque “el misterio de la mente es la clave del devenir y el universo” (página 371).

Entender la mente es llegar a su realidad, pero esto es un asunto espinoso. Lo de la verdad como coherencia es algo superado. A ella sólo podemos aproximarnos, dado que la verdad no es objetiva ni absoluta. La participación en ella tampoco es fija y definitiva, porque evoluciona, según el contexto. Podemos alcanzar verdades parciales y fragmentarias, es decir, humanas.

Finalmente, a la gran teoría hay que ir por la participación, que profundizará todas sus experiencias. Lo de la objetividad es un mito, no existe independientemente de nosotros. Una ética participativa incluye el nivel de las personas (pero no sólo), las especies (no es completo) y el cosmos. Hay que atreverse a liberarse de parcialidades, empleando la mente como recurso total: “Si no hay mente que comprenda, no hay universo que contemplar. La mente es el modo en que el universo se celebra a sí mismo (página 467). Skolimowski termina su trabajo con una oración al universo, nada menos, deseando “celebrar con grandeza su hondura y misterio” (página 467).

Las personas que han llegado al cenit de su profesión y se encuentran en la situación de eméritos siempre han suscitado mi interés por haber alcanzado el último nivel de sus investigaciones y conocimientos. Es ahora cuando destilan sabiduría, siendo capaces de ofrecer una teoría de conjunto mediante su visión global, fruto de las numerosas libaciones y de no haber temido renunciar a aspectos importantes de su vida profesional, pero no suficientes. Skolimowski nos ofrece ahora su visión holística de la realidad para transformar nuestra visión del conocimiento. Su profundo análisis histórico de las concepciones de la realidad, que se han sucedido en el mundo intelectual, le permite formular un nuevo proyecto paradigmático en nuestra civilización. Es necesario trabajar en un universo participativo, que se basa en la unidad de todo, frente a la atomización que empieza a constreñir a muchos. Hay

que dar sentido a la realidad entera con su gran complejidad que estimula experiencias y destruye nihilismos.

Aconsejo leer despacio los contenidos de este libro y hacer luego un debate profundo sobre los mismos. Se trata de una contribución al estudio de la mente, un asunto que todavía tenemos pendiente.

Julián Arroyo Pomedá

Una experiencia magnífica de educación popular

Tiana, A. (2016). *Las misiones pedagógicas. Educación popular en la Segunda República*. Madrid: Catarata, 207 páginas.



Estamos ante un trozo de historia, no muy próximo, pero tampoco tan alejado, que hay que reivindicar para que no se nos olvide ni se pierda del todo. En este campo se hicieron cosas importantes y la filosofía puede también reflexionar acerca de la vida cotidiana de un pueblo y sus raíces.

“Entre los años 1931 y 1936 se desarrolló en España una experiencia de Educación popular tan original como interesante” (página 11). Así comienza la

introducción de Tiana, que quiere “reconstruir la historia de esta iniciativa y recuperar su memoria” (página 12). Aquellos misioneros sembraron educación y cultura, lo que merece la pena divulgar y disfrutar con su conocimiento.

La primera misión llega a Ayllón y desde allí a Riaza, Ribota, Saldaña y Estebanvela. Luego toca Navalcán (Toledo), Valdepeñas de la Sierra (Guadalajara), Navas del Madroño (Cáceres), Puebla de la Mujer Muerta (Madrid), La Cabrera (León), Besullo (Asturias) y El Tobar (Cuenca), entre otros lugares de unos 1200, recorriendo la geografía española en una iniciativa de educación popular. Aquella era una España campesina, que vivía del cultivo agrario y que no resultaba el paraíso que se puede imaginar hoy. La propiedad del campo estaba en pocas manos y los jornaleros sufrían desempleo, que producía malestar y conflictividad, más en unos sitios que en otros. Las reformas agrarias se hacían necesarias y urgentes. Sin embargo, los agricultores no eran republicanos, estaban aislados y en verdadera penuria espiritual. Cuando la República se dio cuenta de esta situación, emprendió su revolución educativa y cultural para que los agricultores pudieran acceder a estos bienes.

Para impulsar tales objetivos se pusieron en marcha las misiones pedagógicas, mediante un Patronato, promulgado en mayo de 1931, que presidió Cossío. En ellas participaron intelectuales, pedagogos y artistas de orientación republicana. Eran instituciones recreativas para educar de esta forma y sin carácter esco-

lar. Estas escuelas ambulantes trataban de que los campesinos, que no habían ido a la escuela, tuvieran acceso a los bienes culturales. “Las misiones se proponen saldar la deuda moral que la sociedad española había contraído con el mundo campesino” (página 83).

A pesar del gran entusiasmo de los misioneros, la cosa no resultaría nada fácil, dado el alto índice de analfabetismo imperante en España, de aquí que fue imprescindible el papel de los maestros en las escuelas. Despertar el amor a la lectura no podía esperar, por lo que era necesario crear bibliotecas, que después quedarían en los pueblos. Comenzaron entregando un lote de libros de unos 100 volúmenes que seleccionaban con sumo cuidado. Después vendría el museo del pueblo, la formación de coros y el cultivo de la música, celebraciones teatrales, cine, retablos, etc. Todo esto daba lugar a un nuevo ambiente de perspectivas abiertas que movían a muchos desde el lugar propio en el que trabajaban y vivían.

Con una notable escasez de recursos se organizaron cursos de todo tipo para apoyar a la escuela rural, como estudio de la naturaleza, dibujo, trabajos manuales, cocina, decoración y montaje de una casa (“Ciencias del Hogar”, se denominó esto último) y recursos marinos en lugares de costa. Los participantes tuvieron que pagar, incluso, gastos por desplazamiento y estancia.

En el año 1933 las misiones llegaron a su madurez. Continuaron en 1934, introduciendo charlas y conferencias de distintos temas, ya más técnicos. Arreaban, sin embargo, las dificultades que nunca faltaron, desde recelos y prejuicios

contra los misioneros, la disminución del presupuesto en el año 34 y las maliciosas críticas de los diputados en el Parlamento. Ibáñez Martín alertaba de que servirían para diversión de algunos privilegiados de la Junta de Ampliación de Estudios. Todo esto frenaba su expansión.

Los maestros, los medios y los materiales de los que disponían formaban un todo indiviso. Con ellos colaboraban en todo momento los misioneros, un grupo amplio y heterogéneo, que participaban de una actitud colectiva para acercarse al pueblo y transmitir energías culturales amplias en su ambiente original.

La labor social de las misiones destacó en todos los ámbitos, especialmente en la alimentación y la sanidad. Abrieron comedores escolares, detallando menús, calorías y raciones. La sanidad estaba muy descuidada. A las madres se las instruyó en higiene y asuntos de puericultura. Especial cuidado dedicaron a la prevención de enfermedades infantiles, trataron las enfermedades agudas y proporcionaron un botiquín en la escuela. Así orientaban cambios en las condiciones campesinas que irritaban a las políticas de derecha, las cuales no aceptarían modificar lo que había para mantenerlo lo más fijo posible.

Trabajaron, fundamentalmente, primero la vertiente pedagógica, luego la cultural y social y, por último, la política. La empresa era muy ambiciosa, introduciendo una educación popular, un acercamiento de los pueblos y el impulso a una profunda reforma. La dimensión política no trataba de presionar a nadie para que estuviera a favor de la República, no tenía como objeto una

educación republicana, sino algo mucho más completo y enriquecedor: animar a la gente de los pueblos a disfrutar de los bienes culturales a los que tenían derecho. El objetivo era conseguir una verdadera educación cívica para todos. Cuando se entienden estas raíces de la Educación cívica, no resulta extraño que sea tan denostada, incluso en la actualidad, por la cultura de la derecha, que era y es radicalmente conservadora y no quiere saber nada de este nivel, y, menos aún, de dar al pueblo sus legítimos derechos democráticos.

Este proyecto republicano terminó con la sublevación de 1936 y la injusta represión que produjo entre los misioneros, aunque “aún hoy podemos escuchar y recuperar su eco” (página 192), escribe Tiana. La experiencia quedó truncada por las órdenes oficiales franquistas, pero todavía hoy podemos “rememorar una bella página de la educación popular española” (página 202).

Leyendo este libro podemos aproximarnos a una experiencia detallada y completa de una gran página de la historia de la educación en nuestro país.

Julián Arroyo Pomedá

Breve panorámica de la Psicología

Triglia, A., Regader, B., García-Allen, J. (2016). *Psicológicamente hablando*. Barcelona: Paidós, 304 páginas.

Dicen los autores en la introducción que este libro es para los que “quieren empezar a empaparse de esta ciencia sin tener conocimientos previos, o que incluso se plantean empezar a estudiar una

carrera universitaria sobre temas” (página 11). Y esto es lo que hacen con detalle, explicando los contenidos de la Psicología con mucha claridad y de manera amena.



Dedican doce capítulos a su trabajo, que comienza con los conceptos fundamentales de la psicología, entre ellos la conducta y los procesos mentales, adelantando que “no existe una teoría que unifique todos los enfoques con los que se trabaja en psicología” (23). Siguen sus distintas ramas: clínica, neuropsicología, básica, social, del trabajo y las organizaciones, educativa y del desarrollo. De vez en cuando introducen lo que denominan ‘Dato curioso’, resaltado con una trama, y en el que amplía o explica más un punto determinado que consideran de interés.

Después pasan a la historia de la psicología desde sus puntos de unión con la filosofía y también sus diferencias. Sigue su nacimiento como ciencia con sus tres padres, Galton, Wundt y W. James: medición, test, laboratorio y corrientes de la conciencia. Se va expandiendo la psicología experimental. Luego se han ido formando escuelas, como psicoanálisis con Freud y sus divanes

para la práctica de asociaciones libres, junto con sus seguidores, el conductismo, Pavlov, Watson, Skinner, los condicionamientos, Thorndike y las cajas negras, y la Gestalt con sus formas y figuras.

Entienden la psicología como ciencia, aunque en la línea de las ciencias sociales y no en el sentido fuerte de la física, por ejemplo, pero utiliza la probabilidad y la estadística en el estudio del comportamiento. No olvidan tratar la mente con el cerebro como su máquina y todos los contenidos técnicos que incluye.

Nos mueven a actuar el placer y el dolor, el aprendizaje, emociones, motivaciones, recursos y necesidades. Las experiencias nos van transformando, cuando las interiorizamos, se activan los recuerdos a través de la memoria e igualmente su olvido.

Dedican al capítulo nueve a la psicología del aprendizaje con el desarrollo cognitivo de Piaget y la interacción socio-cultural de Vygotski. Terminan con la psicología social para plantear la relación entre el individuo y grupo y autores como Asch (y su estudio de la conformidad), Milgran (obediencia a la autoridad) y Heider (teoría de la atribución). Dedicamos el último capítulo al inconsciente. De este modo la psicología ha entrado en “una etapa de juventud que promete ser muy larga” (página 298).

Tenemos en este libro una panorámica muy completa que impulsará, sin duda, a interrogarse por la psicología a cualquier persona que lo lea. En tan pocas páginas no parece posible dar más.

J. A.

**SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE PROFESORES DE FILOSOFÍA**

ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA

CONVOCATORIA

De conformidad con el artículo 22 de los Estatutos de la Sociedad, se convoca Asamblea General Ordinaria de los socios para el jueves 26 de enero de 2017 a las 17.00 h en primera convocatoria, y a las 17.30 h, en segunda, en la Sede del Colegio de Doctores y Licenciados de Madrid, con el siguiente Orden del día:

1. Lectura y aprobación, si procede, del Acta anterior.
2. Aprobación, si procede, del ejercicio económico anterior (2016).
3. Presentación y aprobación, si procede, del presupuesto de ingresos y gastos del ejercicio económico de 2017.
4. Informe de Presidencia sobre las actividades de 2016.
4. Renovación de cargos de la Junta Directiva.
5. Ruegos y preguntas.

Madrid, a 22 de noviembre de 2016

El presidente
Fdo. Manuel Sanlés Olivares

A black and white photograph of a cracked, textured surface, possibly stone or concrete. A dark, curved object, resembling a piece of wood or a branch, is positioned diagonally across the center. The lighting creates strong shadows and highlights the intricate patterns of the cracks.

COMUNICACIONES

FELIPE AGUADO HERNÁNDEZ.
CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA.

La utopía, hoy

El quinientos aniversario de la publicación de *Utopía* de Tomás Moro permite recuperar el contenido y el debate sobre la utopía. En el presente artículo se reivindican sus importantes aportaciones a la historia de las ideas y las luchas sociales por la transformación de la sociedad. Además se aportan algunas novedosas consideraciones sobre la utopía que permiten avanzar en su conceptualización. Por una parte, la idea de que, junto a las revoluciones científica y estética del Renacimiento, hay que incorporar también la **Revolución ética y política del Renacimiento**, cuya primera piedra es precisamente la *Utopía* de T. Moro. Por otra parte, la de su aplicabilidad, sobre la que se construye el **criterio de posibilidad de la utopía**. O el planteamiento de ésta, además de cómo posible, como realizable si los humanos nos lo proponemos, es decir, **la utopía como imperativo ético**. Otra importante aportación es la construcción del **Criterio de demarcación de la utopía**, un esfuerzo por delimitar la utopía de toda suerte de paraísos y sociedades idílicas. Termina el artículo planteando las diferencias y la oposición entre **ideología y utopía**.

Palabras clave: utopía, revolución ético-política del Renacimiento, criterio de posibilidad de la utopía, la utopía como imperativo ético, criterio de demarcación de la utopía, ideología

On 500th anniversary of first Moro's Utopia printing off, debate on its meaning and accomplishments is renovated. This paper stretches its important contributions to History of ideas and social fight, in order to transform society in to a better one. On the other hand, this paper stands up some new ideas about Moro's Utopia that can impulse studies on it: First of all, we claim for the development of an **ethic and political revolution during Renaissance**, which starting point was Moro's book precisely, besides the well known artistic and scientific ones; secondly, we state the idea of Utopia as an applicable model today naming it **applicability criterion of utopia**. So, if it is applicable, in consequence, we should have the **utopia's ethic imperative**. To achieve it. Another important contribution is the de-

marcation criterion of utopia; this criterion helps us to establish conceptual limits between Utopia and other “paradises” or “ideal societies”. Finally this paper establishes the difference or even opposition between **Utopia and ideology**.

Key words: Utopia, ethic-political revolution of Renaissance, applicability criterion of utopia, utopia’s ethic imperative, utopias” demarcation criterion, ideology.

1. Utopía, quinientos años después

En 1516 se publicó por primera vez la *Utopía* de Tomás Moro. Se cumplen, pues, quinientos años del acontecimiento. Aunque recordar su centenario no sea la mejor forma de acercarse a un texto, puede ayudar a traerlo de nuevo al primer plano del interés cultural. Sin embargo la conmemoración de la publicación de la obra de Moro no está teniendo la fuerza que, a nuestro juicio, se merece. En parte, la han oscurecido los fastos en torno a la muerte de Cervantes y Shakespeare. Pero también por el propio sentido histórico y social de la obra, cuyo contenido no está en la agenda de los poderes culturales, probablemente por su propio carácter crítico y alternativo. Quevedo, ya decía en la introducción a la primera edición en castellano de la obra: *quien dice que se ha de hacer lo que nadie hace, a todos los reprehende* (T. MORO, 2016, 132). Sin embargo la obra de Moro tiene, a nuestro juicio, una importancia capital en la historia de las ideas y las prácticas sociales renovadoras.

En primer lugar, porque es **un hito fundamental en la historia de las ideas sociales**. Sobre el molde de Utopía se construyeron, en los siglos siguientes, muchos modelos de sociedades ideales, que se han intentado llevar a la práctica, con mejor o peor fortuna. La historia de nuestro ideal de un mundo mejor tiene una de sus más importantes fuentes en la obrita de Moro. Encontramos fuertes influencias del espíritu utopiense en muchos humanistas, como es el caso de Erasmo de Rotterdam. En los siglos siguientes se escribieron decenas de “utopías”, que guardan indudable relación con la de Moro. Las más conocidas son: *La Ciudad del Sol* (1623) de T. Campanella y *La Nueva Atlántida* (1626) de F. Bacon; de autor anónimo español del S. XVIII es *Sinapia* (“Ispania” trastocada –para bien, se supone–). Relacionado con *Utopía* está uno de los géneros literarios más antiguos: los libros de viaje-ficción y de ciencia-ficción, en los que se describen sociedades imaginarias, a menudo con el carácter de “ideales”.

Pero lo que, desde un punto de vista social, ético y político, tiene una mayor influencia de *Utopía* y una más notable significación histórica son las “utopías” de principios del S. XIX, que constituyeron el germen del socialismo contemporáneo. Los propios Marx y Engels (1975) les reconocen aquel carácter cuando distinguen entre “socialismo utópico” y “socialismo científico”. Estos autores denominan “socialismo

utópico” al preconizado por los utopistas de principios del S. XIX y los movimientos sociales que promovieron. Aunque les reconocen muy buenas intenciones, piensan que serían incapaces de superar al capitalismo, porque no tienen los instrumentos “científicos” adecuados de análisis, de organización y de acción política. La propuesta marxiana sí estaría construida sobre estos supuestos; por ello se autocalificará como “socialismo científico”. Aunque hay que decir que el propio marxismo, así como el anarquismo, contienen fuertes dosis de utopismo. Y por otra parte algunas de las propuestas de los socialistas utópicos siguen viviendo hoy día, como el cooperativismo.

2. la Revolución ético-política del Renacimiento

El enorme impacto y trascendencia de la obra de Moro nos sirve, además de para destacar su indudable influencia, para plantear la base para la construcción de un importante concepto en la historia de las ideas sociales: La *Utopía* de Moro puede entenderse como el arranque de **la Revolución ética y política del Renacimiento**. El Renacimiento supone un cambio global del paradigma de la sociedad humana. Junto a la revolución científica y filosófica y la revolución estética y cultural en general, que todos aceptamos, también se dio la revolución en el plano de la ética y la política. De la misma manera que con Copérnico, Galileo y Newton se cambia drásticamente el modelo de comprensión y estudio de la naturaleza, con Moro, y detrás de él, Maquiavelo, Spinoza, Locke, Hobbes, Rousseau y otros, se transforma radicalmente el modelo de comprensión de las relaciones humanas, tanto en el plano del comportamiento personal como en el de la ordenación de la sociedad. Como en el caso de la revolución científica y filosófica, en la revolución ética y política también aparece la autonomía del pensamiento humano respecto de la teología, tanto en el plano de las preocupaciones de contenido como en el plano metodológico.

La revolución ético-política del Renacimiento, al contrario de la científica, no tuvo un desarrollo homogéneo. Encontramos desde las bases del estado absoluto en Hobbes hasta la teorización del liberalismo político en J. Locke. **Moro ofrece una tercera vía, de gran éxito histórico: el socialismo.** En *Utopía* encontramos las bases del *comunismo económico*: la propiedad colectiva de los medios de producción, la ausencia de dinero y la primera formulación moderna del “produzca cada cual según sus capacidades y reciba según sus necesidades”, en el plano del consumo. También encontramos, las bases de *la democracia participativa*, una democracia radical con elección y revocación por sufragio universal directo de los portavoces y coordinadores de las comunidades a diversos planos. Además se formulan explícitamente los elementos básicos de lo que hoy llamamos *estado de bienestar*: educación universal gratuita, sanidad universal también gratuita, atención comunitaria suficiente y digna a jubilados y enfermos. Junto a ello tenemos avanzadas propuestas que todavía no hemos conseguido desarrollar del todo en nuestras sociedades: formación permanente de todos los ciudadanos, eliminación casi total de la pena de muerte, eliminación de las cárceles, reglamentación del divorcio, regulación de la

eutanasia, eliminación de la caza y la tortura a los animales, apoyo a los avances tecnológicos y científicos,... También hay zonas menos claras, como no podría ser de otro modo (estamos saliendo de la Edad Media, hace quinientos años): cierto grado de patriarcalismo, algunos aspectos del enfoque de la religión o del planteamiento de la guerra. Pero en conjunto estamos ante una propuesta radicalmente nueva y de gran calado histórico.

3. La cuestión de la posibilidad de la utopía

El vocablo “utopía” es muy polisémico. Se usa en muchos y diversos contextos con contenidos semánticos dispares. Por eso se impone precisar el concepto de “utopía” que vamos a usar en este trabajo. Entendemos que **utopía es el ideal de persona y sociedad que no existe plenamente pero que podría y debería existir si nos lo propusiéramos**. Se trata por tanto de un proyecto de persona y de sociedad que entendemos como óptimo, que no está realizado todavía en su totalidad, pero que no es imposible de alcanzar, sino precisamente todo lo contrario, es realizable, siempre que se trabaje y se luche por él. Iremos profundizando y matizando esta definición en las páginas que siguen.

La gran crítica que se hace a la utopía es la de su imposibilidad. Las utopías son por su propia naturaleza imposibles. Son un bonito ideal que está fuera del horizonte de las posibilidades humanas. Los seres humanos nunca serán iguales ni plenamente comunitarios. Más bien, como diría Hobbes, “el hombre es un lobo para el hombre”, y siempre que podamos nos aprovecharemos del semejante, o cuando menos, haremos muy poco o nada por él; en cualquier caso, unos somos más trabajadores y responsables que otros y algunos siempre intentarán aprovecharse de lo común. En definitiva, la utopía es imposible de alcanzar por su propia naturaleza. Ésta es la gran objeción a Utopía que ya recoge el propio T. Moro (2016, p. 67) y que desde entonces se repite una y otra vez con mil variantes.

Sin embargo, la historia de la humanidad nos dice lo contrario. La historia de la humanidad es el relato tortuoso de nuestro progreso económico, tecnológico, personal y social. Y si miramos cien, quinientos, dos mil, diez mil años atrás y comparamos nuestras vidas con las de los humanos de entonces, no podemos por menos que admitir los grandes cambios y progresos que hemos alcanzado en todos los planos: alimentación, vivienda, transporte, educación, salud, igualdad, capacidad de decisión.

La utopía es posible porque ya se ha realizado, aunque sea parcialmente. Es evidente que no se ha alcanzado una realización plena permanente y universal de la utopía, pero sí se ha logrado limitadamente, las que hemos denominado en otras ocasiones *utopías parciales*. En este plano, recordemos que ya se han realizado miles de utopías sectoriales: se superó la esclavitud; acordamos universalmente la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*; en nuestras sociedades occidentales se alcanzaron en algunos países niveles de democracia; educación universal y gratuita, sanidad universal y gratuita, legislación laboral con derechos de los trabajadores y protectora de parados, enfermos y jubilados; se consiguieron formas de vida aceptables para buena parte de la población (viviendas con agua corriente, luz y calefacción); tenemos jardines públicos, antes

reservados a los aristócratas; se avanza en la igualdad de género; se ha doblado la esperanza de vida; se ha conseguido la reproducción *in vitro*; somos capaces de volar o viajar bajo el agua; hemos llegado a la Luna;... Y tantas y tantas otras, realidades hoy para muchos de nosotros, que eran pura utopía “imposible” de alcanzar para nuestros antepasados.

Aunque también hay sombras en ese devenir en forma de desigualdades de clases, de géneros y pueblos, de guerras, de abusos de la naturaleza. Sin embargo, el balance global es, a nuestro entender, muy positivo. Pongámonos en el lugar, por ejemplo, de un esclavo romano, que seguramente aspiraría a la libertad, aunque le parecería “imposible” de alcanzar, tras contemplar centurias de esclavitud. Igualmente los ciudadanos europeos de hace 150 años, analfabetos en su inmensa mayoría, pensarían que sería muy bueno saber leer y escribir, pero que era una aspiración “imposible” de conseguir, porque durante milenios la inmensa mayoría de la población había sido analfabeta. Podríamos seguir repasando nuestra situación en todos los ámbitos de la vida, comparándola con el pasado, para darnos cuenta de que nuestros logros han sido aspiraciones de generaciones de personas que creían que esas mejoras eran “imposibles” para ellas. Todas estas realidades, que eran pura utopía “imposible” hace pocos años, se han ido haciendo realidad. Lo que era utopía imposible para el esclavo (su libertad), para el iletrado (su alfabetización) o para el enfermo (su atención sanitaria), se ha ido realizando. Hoy hablamos ya de todas aquellas como de utopías *parciales* o *reales* realizadas o en proceso de realización.

En los últimos años, especialmente desde los trabajos de E. D. Wrigt (2010, págs. 161-277) se polemiza sobre lo que se han denominado las *utopías reales*. Se trata de fragmentos o versiones del ideal utópico ya realizados y operativamente presentes entre nosotros, como las formas de *democracia participativa*, la *wikipedia* (el gran almacén común de conocimientos, construidos entre muchos con aportaciones voluntarias y que podemos usar gratuitamente según nuestras necesidades particulares), el sistema operativo para ordenadores *Linux* (de construcción colectiva voluntaria y uso gratuito), la lucha y la aplicación de la *renta básica universal*, las *cooperativas*, las *bibliotecas públicas* (los libros no son propiedad privada de nadie y pueden ser usados por cualquiera según su necesidad),...

4. Criterio de posibilidad de la utopía

La utopía, como acabamos de ver, no es el ámbito de lo imposible. Porque muchas cosas que han soñado los humanos durante siglos, y a veces han creído inalcanzables, han resultado “reales”, las tenemos aquí y ahora. Han sido utopías “realizadas”. Por tanto, la utopía es realizable. Y entenderla así abre la posibilidad de un buen futuro.

La utopía es posible. Pero que la utopía sea posible no garantiza mecánicamente su realización. Si volvemos de nuevo a la historia y repasamos una vez más las utopías parciales realizadas, de lo primero que nos damos cuenta es del trabajo y el sufrimiento que han costado a cientos, miles e incluso millones de personas el conseguirlas. Luchas polí-

ticas, sindicales, de científicos, de mujeres, de personas diferentes, antirracistas, de indígenas, de marginados sociales, que han costado vidas, exclusiones, destierros, despidos, violencia de todo tipo contra los que luchaban por alcanzarlas. Lo que se ha conseguido de la utopía lo ha sido merced a esas personas que han dado su esfuerzo y sus vidas por ello. Ninguno de nuestros progresos, de nuestras utopías logradas lo ha sido gratuitamente. Los progresos del presente suelen ser utopías “imposibles” de su pasado por las que se luchó. La utopía es realizable si nos proponemos alcanzarla.

De esta forma resolvemos también uno de los debates históricos sobre la utopía: el de su “topos”, su lugar, su dónde y cuándo. Estamos tentados de atribuir a la utopía un tiempo más allá del nuestro y un espacio fuera de nuestras fronteras. Así son concebidos los “paraísos” perdidos o por llegar. Pero claramente esos no son los lugares de utopía. El “topos” de utopía no puede materializarse como algo diferente y distinto de nosotros, como un final que lo cambia todo de golpe. No está aquí o allá, antes o después; está entre nosotros, creándose entre nuestras aspiraciones y nuestro trabajo. La utopía forma parte de nuestras vidas y de nuestra sociedad, como un elemento intrahistórico disuelto entre todos y por todas partes, como un difuso sistema nervioso que inerva nuestras vidas y nuestras sociedades. **La utopía somos nosotros.**

Estas reflexiones nos permiten formular lo que podríamos denominar el **criterio de posibilidad de la utopía**, que clarifica y restringe el sentido de utopía.

Podemos concretar ese criterio de posibilidad de la utopía en los siguientes dos puntos:

1º. Es una utopía todo ideal de persona y sociedad congruente con los derechos humanos, con las características y capacidades humanas y con las necesidades de conservación de la naturaleza. 2º. La utopía es posible siempre que se trabaje generosa, voluntaria y organizadamente por conseguirla.

5. La utopía como imperativo ético

La realización de todas las utopías parciales ha ido indisolublemente unida a los esfuerzos y sacrificios de muchos por conseguirlas. Utopía y compromiso por alcanzarla van indisolublemente unidos. Por ello se puede formular la lucha por la utopía como un **imperativo ético**: *la utopía es el ideal personal y social que puede y debe realizarse*,

Kant nos hablaba de los ideales de la razón: Las tres grandes cuestiones (qué soy, qué es el mundo, qué es Dios), que la razón planea descubrir como final de su aventura investigadora, pero que nunca consigue desvelar plenamente. Descubrimos algo sobre el universo, pero cuando creíamos resuelta la cuestión, se nos abren cien nuevas preguntas. Estos ideales de la razón funcionan como metas de la ciencia, que la razón no alcanza plenamente, pero que, en el propio intento por lograrlas, va descubriendo el mundo y construyendo la ciencia. Podemos entender, salvando las distancias, algo parecido de la utopía, de la “razón utópica” (Tamayo, 2012, págs. 160-162). El ideal pleno de persona y sociedad es un estímulo para trabajar por conseguirlo. No lo alcanzamos completamente,

porque la humanidad no tiene fin, pero en el proceso vamos ganando parcelas notables del ideal. La utopía funciona como ideal regulador de las aspiraciones éticas y políticas de la humanidad.

La Utopía, pues, no la entendemos como una ilusión bella que no puede ser alcanzada nunca por el hombre, que es su acepción deformada y rebajada y sin embargo es la socialmente establecida. La utopía la entendemos como un ideal que no existe plenamente, pero que puede y debe existir si nos lo proponemos. Es decir, existe como un **imperativo ético**. No se trata del juego adolescente de románticas ilusiones que la adultez pondrá en su sitio. Al contrario, es el recio y maduro sueño del propio sentido y del de nuestros hermanos con el que nos comprometemos y por el que luchamos. Ser utopista implica ser lo más adulto que se puede ser: estar imbuido por el ideal razonable, la esperanza y la acción para la plena realización como personas.

6. Utopía *versus* mito. Criterio de demarcación de la utopía

Avancemos un poco más en torno al sentido de la utopía. Su carácter de no ser esencialmente un no-lugar, es decir, de no no-existir, nos permite establecer un *criterio de demarcación* entre la utopía y lo que a veces puede pasar por tal, particularmente los mitos y los viajes-ficción o la ciencia-ficción.

Casi todas las religiones tienen mitos sobre el origen y el destino de la humanidad. Suelen ser paraísos del pasado o del futuro, que se describen como estados de la humanidad en que los humanos son felices, fundamentalmente por su “estar” con los dioses. Esos paraísos son creados por los dioses y los propios dioses son la fuente de la felicidad humana. Los paraísos míticos no plantean ni el trabajo humano ni las relaciones humanas ni la organización de nuestra vida social. La unión con el dios o los dioses es la propia felicidad para los humanos, con la contrapartida del destierro y el dolor de los condenados que no alcanzan el paraíso. En *Los trabajos y los días* de Hesíodo, en la *Odisea* de Homero, en la *Eneida* de Virgilio, “Los Campos Elíseos” o las “Islas Afortunadas” son los nombres de las tierras habitadas por los bienaventurados durante toda la eternidad, rodeados de belleza y abundancia. Frente a ellos está el “Tártaro”, hogar sufriente de los que se rebelaron contra los dioses. Todos están reflejados a su vez en los mitos del “paraíso terrenal” o del “cielo/infierno” de la Biblia o el Corán.

Hesíodo escribe sobre la *edad de oro*, el estado de los primeros humanos:

... Vivían como dioses con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban en fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados. (Hesíodo, 2006, págs. 70-71)

En las utopías, en cambio, el futuro es obra de los humanos, fruto de la inteligencia, el amor y el trabajo. Y el propio futuro no es la buena vida ociosa, sino que se seguirá trabajando, investigando, organizando, participando en la vida pública. Y no habrá ciencia infusa sino buenas escuelas para todos; ni tampoco salud eterna, sino sanidad pública de calidad para todos; y habrá enfermedad, vejez y muerte, aunque tratadas por la comunidad con todo respeto y apoyo. La utopía es obra de los seres humanos, no de los dioses. Por ello no es un imaginario lugar “perfecto”, sino un buen, aunque imperfecto, lugar posible y real si los humanos nos lo proponemos. En este sentido, la utopía, en el plano ético y político, es un paso histórico paralelo al que supuso la ciencia moderna respecto de los antiguos mitos. Ambos pasos se dieron simultáneamente en el Renacimiento.

Hay una sobreadundancia de escritos que pueden confundirse con utopías, particularmente los relatos de ciencia ficción o la descripción de paraísos idílicos propios de las diversas mitologías. Ante el conjunto tan amplio como diverso de estos escritos se hace absolutamente necesario establecer algunos parámetros que nos permitan deslindar con claridad las utopías de lo que no lo son. Podemos concretar estas formas de delimitación de utopía en los siguientes puntos que (usando a Popper) constituirían el **criterio de demarcación de la utopía**:

- 1°. Toda utopía arranca de la **crítica de la sociedad establecida**, intentando hallar las causas de sus problemas y carencias, generalmente situadas en la propiedad privada de los medios de producción.
- 2°. Toda utopía elabora el **diseño de una sociedad ideal**, donde los problemas de la actual estarían superados. Para ello habría que suprimir la propiedad privada de los medios de producción, sustituida por la propiedad común de los mismos: el comunismo o comunitarismo; a veces formas cooperativas.
- 3°. Toda utopía incluye en el diseño de esa sociedad ideal formas de organización política basadas en la **democracia directa participativa**. Por tanto excluye las formas autoritarias de gobierno. En este punto ha existido históricamente una línea divergente de esta fórmula que arranca de *La República* de Platón y que plantea un estado gobernado por los “mejores” (filósofos, científicos,...).
- 4°. Toda utopía establece formas de **desarrollo de las personas**, basadas en la educación integral, la convivencia, la solidaridad, la igualdad, el respeto a la naturaleza y la pluralidad cultural e ideológica.
- 5°. Toda utopía va acompañada de **medios de organización y actuación** para conseguirla, en los que se prefigura la propia utopía.

7. El deseo utópico como rasgo definitorio de lo humano

La humanidad siempre ha intentado construir modelos ideales de sociedad. De forma implícita o explícita está en textos claves de la historia humana: como “paraísos” perdidos o por ganar, como “atlántidas” hundidas, como “edades de oro”, como “ciudades felices”,

como viajes y encuentros con pueblos idílicos, como “constituciones” para los estados o como proyectos de sociedades ideales. Esta constante histórica es la que ha producido en las épocas más recientes lo que estamos denominando “utopías”. Las utopías son proyectos ideales de sociedades en las que los humanos podríamos realizarnos individual y colectivamente. Y aunque últimamente las “utopías” no tienen buena literatura, en realidad, todos, aún los críticos con ellas, tienen una cierta “utopía” en su haber, tienen un modelo de sociedad y de ser humano que les gustaría ver realizado. Esta es una de las características de la utopía: que siempre ha estado y está entre las aspiraciones humanas, como búsqueda incesante de una vida común solidaria entre iguales y como esperanza de alcanzarlo (E. Bloch, 2004, pág. 7). Forma parte del entramado permanente de nuestra conciencia como un **rasgo definitorio de lo humano**. Ser humano es, entre otras dimensiones, aspirar a la utopía. La utopía está en el “ADN” moral y desiderativo de los seres humanos como una constante.

8. Ideología versus utopía

Paul Ricoeur, en la II Parte de *Ideología y Utopía* (1994), desarrolla una idea de K. Mannheim (1973), que nos parece muy pertinente en el marco de lo que estamos planteando en este trabajo: Ideología y utopía son dos formas contrapuestas de formulación teórica y práctica de las ideas, la cultura y la visión de la sociedad. La ideología pertenece al ámbito de los grupos sociales establecidos y su función es sostenerlos. La utopía se desarrolla en el marco de los grupos sociales desfavorecidos y en lucha por su mejora social. *El rasgo diferencial de ideología y utopía se manifiesta... (en que) las ideologías tienen que ver con los grupos dominantes. En cambio, las utopías suelen estar sustentadas por los estratos inferiores de la sociedad* (Ricoeur, 1994, pág. 292).

Estamos en la antesala del planteamiento de la lucha de clases en el plano de las ideas. Los autores citados no llegan a esta conclusión, pero nos permiten que nosotros sí lo hagamos. La utopía, particularmente con el contenido semántico que le estamos dando aquí, sería la teoría política de los grupos sociales desfavorecidos de la sociedad, su guía social, política y ética en la lucha por un mundo nuevo. Este planteamiento abre muchas líneas de trabajo para profundizar en el sentido de la utopía. Por ejemplo, explicaría su declive en las últimas décadas, borrada del mapa político y filosófico por el auge de las derechas y la asimilación institucional de las izquierdas; también explicaría que haya triunfado culturalmente una concepción mistificada de la utopía, en tanto que “bonito” ideal que no existe ni puede existir; incluso su marginación por bastantes sectores de la izquierda política, aferrada a una supuesta interpretación “realista” del mundo.

La utopía sería, en este planteamiento, el modelo de persona y sociedad a plantear en las luchas sociales y el modelo de construcción de las propias organizaciones y personas que luchan por ella. Un modelo social y político, pero también ético. Pero no un esquema terminado de ese proyecto, sino abierto, con líneas básicas nítidas en los fundamentos

(comunismo económico, solidaridad social, democracia directa, cultura universal) pero abiertas en su construcción práctica.

Estamos viviendo la destrucción y el desmoronamiento de las viejas teorías y organizaciones sociales de la izquierda, un día transformadoras pero ya asimiladas por el sistema y convertidas en instituciones suyas; sindicatos, socialdemocracia,...La historia de la emancipación de la humanidad está cerrando una página, buena en lo que se alcanzó, pero ya bloqueada. Sin embargo, la misma historia, que no tiene fin pese a los *fukuyamas* de cada día, está abriendo una nueva época, como siempre ha sucedido. Y este nuevo tiempo tiene su eje en la construcción teórica, organizativa y práctica de una nueva utopía, que, por otra parte, ya está apareciendo por doquier, si bien tímidamente.

Referencias bibliográficas

- Anónimo (2011): *Descripción de Sinapia, Península de la Tierra Austral*, Círculo de Bellas Artes, Madrid.
- AA.VV. (1986): *La Utopía hoy*, Instituto Fe y Secularidad e Inst. Alemán de Cultura, Madrid.
- AA VV. (1985): *Lo utópico y la Utopía* (colección de 30 artículos de autores españoles sobre el tema de la utopía), Barcelona, Integral.
- AA VV. (2012): *Utopías*, El Páramo, Córdoba.
- AA VV. (2010): *Utopías*, Editorial "Aún creemos en los sueños", Santiago de Chile.
- Abensour, M. (1998): "Utopie et démocratie": *Raison Présente*, París
- Aguado Hernández, F. (1978): *La revolución integral*, Madrid, Ediciones Paideía.
 -(1999): *Utopía. Ética para jóvenes*. Madrid. Huerga y Fierro.
 -(2016): *Utopía y Educación*. Madrid. Nueva utopía.
- Aristóteles, (2000): *Política*, Alianza, Madrid.
- Berzosa, C. y otros (2000): *Los socialistas utópicos. Marx y sus discípulos*, Síntesis, Madrid.
- Bloch, E., (2004-2007): *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid.
- Buber, M. (1987): *Caminos de Utopía*, México, F.C.E.
- Campanella, T. (1941, 1990): *La Ciudad del Sol*, en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Claeys, G. (2011): *Utopía. Historia de una idea*. Siruela, Madrid.
- Cortina, A. (2008): *La Escuela de Francfort. Crítica y utopía*, Síntesis, Madrid.
- Cotarelo, R. (Comp.) (1981): *Las utopías en el mundo occidental*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Guadalajara.
- Desanti, D., (1973): *Los socialistas utópicos*, Anagrama, Barcelona.

- Engels, F. (1975): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Obras escogidas de Marx y Engels, Tomo II. Ayuso, Madrid.
- Fernández Buey, F., (1997): *Dialéctica de la esperanza utópica. Ni dioses ni tribunales.*, s. XXI/Univ. Pompeu Fabra, Barcelona.
- (2007): *Utopías e ilusiones naturales*, El Viejo Topo, Madrid.
- Forswter, R. (Comp.) (2008): *Utopías. Raíces y voces de una tradición extrañada*. Altamira, Buenos Aires.
- Fourier, CH. (1980): *Doctrina Social*, antología de textos, Madrid, Júcar,
- Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*, S.XXI, Madrid.
- Hernández Huerta, J. L. y otros (eds) (2011): *Historia y utopía. Estudios y reflexiones*, Hergar Ediciones Antema, Salamanca.
- Hesiodo, (2006): *Los Trabajos y los Días*, Madrid, Gredos.
- Hinkelammert, F. (2002): *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Manuel, Frank, E. (Comp.) (1982): *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Manuel, Frank, E. y Manuel, Fritzie, P (1984): *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus.
- Mannheim, K. (1973): *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, Madrid.
- Marcuse, H. (1968): *El final de la Utopía*, Barcelona, Ariel,
- Marx, K. (1972): *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza, Madrid.
- Marx, K. y Engels, F. (1976): *El manifiesto comunista*, Ayuso, Madrid.
- Massari, R. (1975): *Las teorías de la autogestión*, Zero, Madrid.
- Masini, E., (COMP) (1983): *Sociedad y utopía*, Nueva Imagen, México.
- Monclús Estella, A. (1989): *El pensamiento utópico contemporáneo*, Barcelona, Círculo-Universidad.
- Moro, T. (2016): *Utopía*, En: Aguado, F.: *Utopía y Educación*, Madrid. Nueva Utopía.
- Morton, A. L. (1971): *Las utopías socialistas*, Martínez Roca, Barcelona.
- Mumford, L. (2013): *Historia de las utopías*, Pepitas de calabaza, Logroño.
- Neussus, A. (Comp.) (1971): *Utopía*, Barcelona, Barral.
- Pérez Tapias, J. A. (1988): *Mito, ideología y utopía. Posibilidad de una utopía no mitificada*. Univ. De Granada, Granada.
- Platón (1988): *La República*, Gredos, Madrid.
- Quintanilla, M. A. y Vargas-Machuca, R. (1989): *La Utopía racional*, Madrid, Espasa.
- Ricoeur, P. (1994): *Ideología y utopía*, compilado por G.H. Taylor, Gedisa, Madrid.
- Saint-Simon (1960): *El Catecismo político de los industriales*, Aguilar, Buenos Aires.

- Sánchez Vázquez, A. (1999): *Entre la realidad y la utopía*, F.C.E., México.
- Santos, B. de Sousa (2005): *El Foro Social Mundial*, Icaria y Antrazyt, Barcelona.
–(2011): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid.
- Servier, J. (1967): *Histoire de l'utopie*, Gallimard, París.
–(1987): *La Utopía*, México, F.C.E.
- Tamayo, J. J. (1987): *Cristianismo, profecía y utopía*, EVD, Estella.
–(2012): *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*. Trotta, Madrid.
- Wells, H. G. (2000): *Una utopía moderna*, Abraxas, Barcelona.
- Wright, E. O. (2014): *Construyendo utopías reales*, Akal, Madrid.

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ
FRÍAS.
PENNSYLVANIA STATE
UNIVERSITY.
XAVIER GIMENO MONFORT.
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

La utopía de la razón lúdica de Bernard Suits

1. El juego y los deportes en el pensamiento utópico

La presencia del juego y los deportes no es común en propuestas filosófico-utópicas modernas (Thompson, 2004). Más bien, resulta todo lo contrario, ambas prácticas aparecen habitualmente en distopías o anti-utopías como las presentadas en obras de ficción como *Los juegos del hambre* o *Rollerball*. En éstas, el juego y el deporte están ligados a principios sociales negativos y no tienen lugar en el mejor de los mundos posibles, sino en comunidades que resultan no deseables e, incluso, terroríficas. En aquellos casos en que el juego y el deporte aparecen en mundos utópicos, como en Tomás Moro (2002, libro 2),¹ lo hacen de un modo superficial.

Dos razones principales se han aportado para explicar la ausencia del deporte y el juego en las propuestas utópicas modernas (Holowchak, 2007; Holowchak y Barkasi, 2008): (1) la promoción de valores anti-utópicos; y (2) la trivialidad de su racionalidad lúdica. Por un lado, siguiendo a Thompson, todo juego, del que el deporte es una variedad, implica una confrontación o competición entre los participantes de la que, a la sazón, sólo puede quedar un vencedor. El fracaso y la decepción asociados a la derrota, según Thompson, no tienen lugar en un mundo idílico-utópico porque, en una utopía, son contravalores que deben ser eliminados en favor de otros más positivos. Por otro lado, como Johan Huizinga (1972) y Roger Caillois (1961) han señalado, el mundo del juego posee una lógica particular, muy distinta a la que opera en nuestra vida diaria. Según Huizinga, el juego se interpreta como un “interludio” (Huizinga, 1972) o interrupción de las actividades del día a día. En un mundo ideal, como los presentados por Francis Bacon y Moro, el cultivo de la razón instrumental y el trabajo parecen, pues, mucho más esenciales y “serios” (en oposición a la trivialidad del juego) que el del espíritu lúdico cultivado a través del juego.

Contra esta tendencia a obviar el deporte y el juego, Bernard Suits, uno de los padres teóricos de la filosofía del deporte y el juego, ha defendido la centralidad del jugar a juegos para alcanzar el mejor de los mundos posibles en su obra *The Grasshopper: Games, life and utopia*. En este trabajo nos proponemos presentar y analizar la propuesta utópica de Suits, la cual rara vez ha sido considerada por los estudiosos de la utopía (Claeys, 2010).²

2. *The Grasshopper*. El sueño de la cigarra

The Grasshopper contiene dos partes. La primera ofrece una definición del juego. En la segunda, encontramos una concepción lúdica de la vida (Bäck, 2008; Holowchak, 2007; McLaughlin y Kretchmar, 2008). La propuesta utópica de Suits es presentada al final de la segunda parte (McLaughlin y Kretchmar, 2008). El modo en que Suits introduce Utopía es poco convencional en filosofía. Ésta se ofrece como clave para interpretar un sueño que contiene una serie de acertijos que el protagonista de la obra, Cigarra, lanza a sus discípulos, las hormigas Scepticus y Prudence, desde su lecho de muerte:

Siempre he tenido, de modo recurrente, un sueño en que se me revela [...] que todas las personas que están vivas están, de hecho, envueltas en jugar a juegos complicados, mientras que al mismo tiempo creen que están ocupándose de sus labores diarias [...] Cualquier ocupación o actividad que puedas concebir, es, en realidad, un juego. Esta revelación es, por supuesto, asombrosa. La consecuencia es terrible. Ya que, en el sueño, luego, me dedico a persuadir a todo el mundo que me encuentro de la gran verdad que me ha sido relevada. [E]n el preciso momento que cada uno es convencido –y esta es la parte terrible– éste deja de existir. (Suits, 2005, págs. 11-12)

De entre las preguntas planteadas por la cigarra, la central es: ¿por qué se desvanece la gente que, pensando que están embarcados en actividades vitales y serias, descubre que, en realidad, sólo están jugando a juegos? Otras cuestiones son: ¿por qué acabaría la gente jugando a juegos en un mundo perfecto? (Bäck, 2008, p. 157) ¿Qué tipo de juegos? (Kretchmar, 2006; Suits, 1984) ¿No sería una vida de jugar a juegos, más bien, una distopía donde la gente se dedica a lo trivial y carente de sentido? (Morgan, 2015)

3. Utopía y el triunfo de la razón instrumental

La utopía de Suits presenta un mundo en el que se ha realizado plenamente el sueño de la razón instrumental. Nadie ha de preocuparse por realizar la más mínima e insignificante tarea. Las máquinas proporcionan los medios más eficientes posibles, generando un *estado de máxima eficiencia técnica* a la hora de satisfacer los deseos y necesidades humanas (Suits, 2005, p. 182). Además, no hay ningún tipo de competición por amor, atención y aprobación social, o admiración. De este modo, todo tipo de esfuerzo por satisfacer necesidades de orden social es también innecesario. *Nadie ha de trabajar o esforzarse* en Utopía.

Llevada la razón instrumental a su máximo exponente, el sujeto queda libre de las imposiciones del “ámbito de la necesidad”. Todo el tiempo a disposición de los sujetos se convierte en *tiempo libre* (de trabajo y esfuerzo). Según Suits, en esta situación, a los individuos de Utopía sólo les quedan dos posibilidades: (a) no hacer nada y, por lo tanto, acabar sumidos en el tedio absoluto, o (b) dedicarse a actividades autotéticas que deseamos realizar solo por el valor que encierran en sí mismas (en oposición a aquellas que se realizan como medio para satisfacer necesidades y deseos).

La decisión de qué camino elegir dependerá del tipo de racionalidad adoptada. Si se piensa con la mentalidad de la hormiga, es decir, tratando de maximizar la utilidad de los medios para alcanzar ciertos fines, entonces el tedio será el devenir. Si, por el contrario, el espíritu de la hormiga es abandonado en favor de la actitud lúdica de la cigarra, los sujetos acabarán dedicándose a actividades elegidas o autoimpuestas por resultar intrínsecamente valiosas, las cuales, a la sazón, únicamente pueden ser juegos.

La elección vital para los habitantes de Utopía queda limitada a dos opciones: aburrirse o jugar a juegos. El jugar a juegos es la actividad central y condición de posibilidad de Utopía, y, por lo tanto, la recomendada por Suits. No obstante, cabe preguntarse: ¿por qué es el jugar a juegos opuesto a las actividades instrumentales? ¿Por qué jugar a juegos y no otras actividades que nosotros consideramos como intrínsecamente valiosas como, por ejemplo, la contemplación aristotélica? Para dar respuesta a estas cuestiones es necesario recurrir a la definición de jugar a juegos de Suits.

Inicialmente, Suits define el jugar a juegos de un modo breve como: “un intento voluntario de superar obstáculos innecesarios” (Suits, 2005, pág. 43). Luego, a esta corta definición, le añade una más extensa:

Jugar a un juego es participar en una actividad enfocada a conseguir una determinada situación (meta pre-lúdica), usando sólo los medios permitidos por las reglas (medios lúdicos), en la que las reglas prohíben el uso de los medios más eficientes en favor de los menos eficientes (reglas constitutivas), y en el que las reglas son aceptadas sólo porque hacen posible tal actividad (actitud lúdica). (Suits, 2005, pág. 36)

En la concepción de Suits, el juego está constituido por una meta, situación o, si lo traducimos literalmente, “estado de cosas” que se trata de conseguir. Ésta determina su objetivo básico y principal. Por ejemplo, para jugar al fútbol se ha de introducir una pelota dentro de una meta. Otra condición necesaria del jugar a juegos es los medios a disposición de los participantes para lograr la metaconstitutiva. Por ejemplo, en fútbol se podría agarrar la pelota y, al modo del rugby, correr hacia adelante para atravesar la línea de gol. Sin embargo, si alguien hiciera esto diríamos que no está jugando al fútbol. Los medios a disposición de los participantes quedan restringidos por las reglas constitutivas del juego. El objetivo de las normas es limitar los medios de que disponen los participantes para alcanzar la meta y, con ello, generar un obstáculo o desafío.

El papel de las reglas es central, ya que la integridad del juego depende de la limitación del uso de medios más ineficientes para lograr el objetivo. El juego sólo es posible a través de la aceptación de sus reglas constitutivas. El papel de las reglas es *generar ineficiencia* creando un mundo donde el uso de la razón instrumental es limitado. En el caso del fútbol, una de sus reglas constitutivas clave consiste en conducir el balón con cualquier parte del cuerpo menos las manos, siendo los pies los más indicados para ello.

La exclusión de los medios más eficientes (las manos) genera un obstáculo que ha de superarse a través del desarrollo de ciertas “habilidades constitutivas” que se ponen a

prueba a través del juego (Torres, 2000). La clave y origen del juego es, pues, para Suits, la relación que guardan las normas y los fines a través de la cual se seleccionan medios *ineficientes* para lograr algo que se podría conseguir con el uso de medios más eficientes. Esto muestra que la creación, autoimposición, y aceptación de obstáculos innecesarios para alcanzar la meta deseada es lo que hace posible el jugar a juegos.

En contraposición a este autoimponerse obstáculos innecesarios se encuentra la actitud que adoptamos en todas aquellas actividades que incluimos dentro del ámbito del trabajo. Suits las define como “aquellas que hacemos como medios para otra cosa” (Suits, 2005, p. 17). En ellas, los obstáculos, así como los fines, nos vienen dados, impuestos por el ámbito de la necesidad. El obstáculo no es valioso en sí mismo, sino algo que hemos de superar para sobrevivir o vivir bien, que resulta ser lo verdaderamente valioso. En el caso de las actividades pertenecientes al trabajo, lo mejor es seguir los mandatos de la razón instrumental, que nos permite alcanzar nuestras metas del modo más rápido y eficiente posible. En pocas palabras, se puede decir que *en la razón instrumental priman las fines mientras que, en la lúdica, lo hace el modo en el que los alcanzamos*.

La voluntad y aceptación de obstáculos innecesarios sería vista como absurda en actividades de corte productivo o instrumental como ganar unas elecciones, construir una casa, escribir un cheque, o incorporarse al trabajo cada mañana. En el juego, por el contrario, la clave es, precisamente, la limitación de los medios más efectivos generando obstáculos innecesarios, sólo porque esa es la única manera de crear el mundo artificial en que el juego es posible (Suits, 2005, pág. 43).

La disposición de aceptar la limitación de medios que impone las normas, sólo para que el juego sea posible, es lo que Suits denomina “actitud lúdica”. Ésta es, pues, el “pegamento” que mantiene todos los elementos de la definición del jugar a juegos juntos, haciéndolos formar un todo coherente y dotándolos de sentido. Puede afirmarse que la actitud lúdica es previa a cualquier creación de normas o restricción de medios para imponer obstáculos innecesarios. Si bien las normas del juego son las que indican qué se ha de hacer y qué no en el juego, los participantes, antes que nada, han de mostrar el deseo, la actitud, de querer participar en un juego a través de la limitación de sus opciones a la hora de conseguir una meta. Además, han de aceptarlas en todo momento para que el juego sea posible. La actitud es primaria y central. Sin ella no hay voluntad de crear y mantener con vida el juego “entregándose” a la ineficiencia.

La voluntad y deseo de “entregarse a la ineficiencia” como manera de alcanzar una meta determinada configuran *las condiciones de posibilidad* de ese modo de afrontar la vida y guiarnos que aquí denominamos “razón lúdica”. Nuestra tesis es que Suits utiliza la ficción de Utopía tanto para mostrar la centralidad de la actitud lúdica en su definición de juegos, como para sacar a la luz su potencial normativo (tanto a la hora de evaluar situaciones del juego como, de modo más amplio, para proponer un modo alternativo de enfrentarse a la vida).

En Utopía, queda excluida toda actividad en la que exista un mínimo grado de instrumentalidad. Este tipo de actividades, como dijimos, son confiadas y realizadas a través de las máquinas. Según Suits, sólo aquellas actividades que implican la superación de obstáculos innecesarios para alcanzar un fin pueden considerarse como auténtica y puramente autotélicas. Esto es así porque las acciones que se realizan en el juego están contenidas dentro del juego mismo; no se hacen por otra cosa, sino sólo para que el juego sea posible. A través de la eliminación de actividades con un mínimo de instrumentalidad, Suits centra nuestra atención exclusivamente en el jugar a juegos y la actitud necesaria para ello: la actitud lúdica. Recordemos que la imposición y aceptación de obstáculos innecesarios sólo para que el juego sea posible es lo que define dicha actitud.

Un ejemplo de prácticas que no tienen lugar en Utopía (por contener cierto grado de instrumentalidad) son las actividades de ocio que comúnmente tomamos como conducentes a la felicidad. Por ejemplo, contra Aristóteles, quien concibe la contemplación como la única ocupación intrínsecamente valiosa, Suits afirma que la actividad intelectual no puede ser concebida puramente autotélica (y, por lo tanto, como merecedora de atención en Utopía) porque posee un fin ulterior, un elemento de instrumentalidad, a saber: el conocimiento. En el caso que nos ocupa, la búsqueda de la verdad carece de sentido cuando las máquinas disponen y pueden proveernos de todo el conocimiento posible.

Actividades de ocio como irse de vacaciones, tocar el trombón, o leer libros, según Suits, se hacen como fines en sí mismas, de modo autotélico, pero siguen teniendo un cierto valor instrumental del que carecen los juegos. El que va de vacaciones quiere visitar lugares del mundo, el que toca un instrumento quiere aprender a dominarlo hasta ser un virtuoso, y, por último, quien lee novelas quiere conocer el contenido y desenlace de las mismas. Estos fines otorgan un carácter instrumental a dichas actividades. El jugar a juegos, según Suits, al menos, concebido en estado puro, trascendental, carece de este tipo de carácter, ya que el objetivo del juego es inconsecuente para la vida diaria; éste sólo tiene sentido dentro de las barreras artificiales creadas por las normas y obstáculos artificiales careciendo de objetivos ulteriores, lo que lo convierte, de este modo, en una actividad puramente autotélica, “contenida en sí misma”:

El jugar a juegos [es] el único candidato que nos queda para una actividad utópica, y, por lo tanto, el único restante para constituir la existencia ideal. (Suits, 2005, pág. 185)

Hay que enfatizar que estos conceptos son teóricos, es decir, referidos a un ámbito trascendental de reflexión, y que, por ello, no pueden encontrarse en el mundo fáctico de un modo completo. Como muestra Aristóteles respecto a las motivaciones para la acción, éstas nunca son puramente intrínsecas o extrínsecas sino mixtas. En el mundo real, cualquier instancia del jugar a juego es de un tipo mixto. Lo cual no impide que Suits presente un conjunto de categorías transcendentales que condensan los elementos esenciales de los tres tipos de actividades que le ocupan. Acentuar el carácter trascendental de éstos es, justamente, el objetivo de su Utopía. Ésta pretende eliminar

todo tipo de actividades que no casen con las condiciones necesarias y suficientes de su definición de jugar a juegos.

El carácter transcendental de la definición de juego implica que Utopía no es un lugar dónde los individuos dedican su vida a esas actividades que coloquialmente denominamos como juego, sino a todas aquellas actividades que casan con la definición. Es decir, el día a día de los habitantes de Utopía no consiste en correr una carrera por la mañana, jugar al fútbol por la tarde, y a las cartas o la petanca por la noche, ya que la definición de juego de Suits cubre mucho más de lo que habitualmente entendemos como juego. Esto puede resultar, como advierte Suits en el prefacio de su obra, “desconcertante” y “polémico”, pero ésta es justamente la clave para entender tanto su noción de juego, como su Utopía. Como afirma en un artículo posterior a *The Grasshopper* titulado “Games and Utopia”, la vida en Utopía consiste en jugar a juegos complicados y muy elaborados. En lo que sigue explicaremos a qué tipo de juegos se refiere, y cómo ello nos ofrece una comprensión normativa del jugar a juegos, como clave para comprender un modo lúdico de estar-en-el-mundo-jugando-a-juegos que se corresponde con la razón lúdica.³

4. En Utopía se siguen los imperativos de la razón lúdica

Aplicando la definición de Suits, cualquier actividad, modificada como es debido, puede ser convertida en un juego. Todo lo que se necesita es restringir los medios a disposición del participante para alcanzar el objetivo de la actividad. Con la restricción de los medios a utilizar, se genera un mundo artificial en que los participantes dotan de prioridad al modo de alcanzar los objetivos, es decir, los medios lúdicos, en vez de a los objetivos como tal. Esta es la característica central de eso que hemos denominado “razón lúdica” que, además, se opone a la razón instrumental dominante en nuestras sociedades.

Un elemento importante del ser guiado por la razón lúdica es que el sujeto, al dar prioridad a la ineficiencia y las limitaciones que generan las reglas, se autoimpone a sí mismo los límites y medios que considera adecuados para su acción. Además, los acepta porque tienen un valor intrínseco como parte del juego en que ha decidido participar. Nada le es impuesto desde fuera a los jugadores, quienes “sólo hacen aquellas cosas que consideran intrínsecamente valiosas [...] siempre hacen cosas *porque quieren* no porque *deban*” (Suits, 2005, pág. 191).

La ficción utópica de Suits, por lo tanto, presenta un mundo donde los individuos, guiados por un imperativo lúdico, generan un “*reino*” de jugadores que eligen las actividades en que quieren participar sólo en base a razones autotéticas, nada les viene dado por necesidad. Evidentemente, en un mundo no-utópico, como el nuestro, la búsqueda de los medios más efectivos para la satisfacción de necesidades y deseos es inevitable. Esto no significa que el imperativo de la razón lúdica característico de Utopía, no pueda implementarse como horizonte de sentido fáctico en el nuestro. El hecho de luchar por aproximarnos a su puesta en práctica es algo que, en definitiva, corresponde al

hombre. Pero, esto no significa que el imperativo de la razón lúdica característico de Utopía, no pueda implementarse como horizonte de sentido en el nuestro, al que hemos de luchar por aproximarnos en el nuestro.

Para ilustrar esta cuestión, Suits presenta ejemplos de prácticas habituales tornadas en juegos a través de la adopción de la actitud lúdica: los casos de John Striver (John Luchador) y William Seeker (William Buscador). John Luchador es un habitante de Utopía que se encuentra aburrido, buscando algún tipo de actividad en la que participar. En su afán de hacer algo para dar sentido a su vida, decide que quiere hacer carpintería. Como las máquinas se encargan de proveer todas las casas que la gente de Utopía necesita, no hay ninguna demanda de casas. No obstante, Striver no está interesado en tener una casa, sino en probar y desarrollar sus habilidades como carpintero. Así pues, decide obviar el uso de las máquinas y hacer una casa por sí mismo. Una vivienda que le resulte difícil de construir, pero no imposible ni muy fácil, es decir, algo que suponga un obstáculo interesante para él, en función de sus habilidades como carpintero.

En el caso de William Buscador, la actividad que desea realizar es la persecución de la verdad científica. En su caso, de nuevo, todo el conocimiento posible está disponible, de modo que no hay nada por descubrir. Sin embargo, esto no importa en lo que se refiere a su posibilidad de participar en un juego. La clave reside en la actitud de William para ponerse obstáculos innecesarios y el proceso de superarlos. Para ello, puede decir: “no me digan la respuesta; dejadme alcanzarla por mí mismo.” (Suits, 2005, p. 191) Así, William rechaza los medios más efectivos de los que dispone para conocer la verdad, y trata de alcanzarla por sí mismo a través de medios menos efectivos.

Para Suits, “lo que es importante para John y el golfista es el acto de lograr esos resultados más que los resultados en sí mismos. Ambos [...] participan en intentos voluntarios de superar obstáculos innecesarios (Suits, 2005, pp. 191-192). Esto pone en el foco de atención el hecho de que Utopía gira en torno a la actitud lúdica y trata de, a través de la imaginación utópica, presentar un mundo donde la adopción de la actitud lúdica *es el mejor modo posible de afrontar la vida*. Esta actitud recuerda a esos versos de Cavafis en su famoso *Ítaca*:

Cuando emprendas tu viaje a Ítaca/pide que el camino sea largo, /lento de aventuras,
lento de experiencias [...] Ten siempre a Ítaca en tu mente. / Llegar allí es tu destino.
/Mas no apresures nunca el viaje. /Mejor que dure muchos años/y atracar, viejo ya, en
la isla, /enriquecido de cuanto ganaste en el camino/sin aguantar a que Ítaca te enriquezca
[...] Ítaca te brindó tan hermoso viaje/Sin ella no habrías emprendido el camino/
Pero no tiene ya nada que darte. (Cavafis, 1999)

Lo importante del jugar a juegos es el camino que se recorre, no el destino. Algo muy similar a la naturaleza de la Utopía, dónde lo importante es el esfuerzo por aproximarse a un horizonte que es inalcanzable por definición, ya que es un no-lugar.

Con la debida actitud, los habitantes de Utopía convierten todas y cada una de sus actividades en juegos intrínsecamente valiosos, en travesías con un valor propio indepen-

dientemente de los fines o el destino al que conduzcan. En nuestras sociedades, extraemos sentido a través de las metas y objetivos que alcanzamos a través de actividades productivas e instrumentales. Es más, estamos embarcados en la tarea de expandir el imperio y dominio de la razón instrumental. Pero esto no puede ser el modo de dotar de sentido a la vida para el habitante de Utopía, ya que no dispone de la posibilidad de realizar actividades instrumentales. Las hormigas no tienen lugar en Utopía. Esto explicaría que, en el sueño presentado por la cigarra, las hormigas dedicadas al trabajo y la búsqueda de los medios más eficientes se desvanezcan al ser conscientes de que, en Utopía, sólo se juega a juegos y no hay lugar para lo instrumental. Esta es la realidad de Utopía. Para las hormigas, Utopía es una pesadilla. Una distopía que niega su propia esencia, el poder trabajar y embarcarse en actividades de carácter instrumental.

La revelación existencial que traumatiza a la hormiga contiene una lección normativa para nosotros porque ya vivimos en un mundo colonizado por la razón instrumental. Utopía no ha de pensarse, pues, en términos de una sociedad futura fantástica que puede no ser existente, sino como referida a las condiciones de posibilidad de nuestra realidad. Al perseguir la realización plena de la razón instrumental, la consecución de una utopía/distopía está contenida en la propia esencia de nuestra sociedad, pues el sueño de la razón instrumental consiste, precisamente, en el uso eficiente de la técnica para doblegar el mundo y tratar de satisfacer nuestros deseos y necesidades. Con ello, Suits indica, de modo normativo, que, en nuestra sociedad, dominada por la racionalidad instrumental del *homo oeconomicus*, el *mejor modo* de derivar sentido sería afrontar la vida con un carácter lúdico, llenar nuestra vida de juegos con valor autotélico (elegidos por nosotros mismos, no impuestos por el imperio de la necesidad).

5. Conclusión: ¡un mundo lleno de cigarras!

En este artículo hemos analizado la función que posee la ficción utópica creada por Suits en *The Grasshopper*. Hemos defendido que para Suits, Utopía representa una herramienta a través del cual podemos: (a) captar de modo esencial cuáles son las condiciones de posibilidad del jugar a juegos, siendo la actitud lúdica el elemento clave; y (b) proporcionar un principio normativo referido al espíritu que adoptamos al jugar a juegos. Tras ello, hemos mostrado que la propuesta lúdica de Suits se torna existencial y relativa al mejor modo posible de afrontar nuestra vida. Frente a la racionalidad instrumental del *homo economicus*, Suits aboga por la actitud lúdica del *homo ludens*. Esta última no presta tanta atención al resultado y objetivo de nuestras actividades, como a la actividad en sí misma, es decir, al proceso a través del que las realizamos y el modo en que las hacemos. De este modo, con Utopía, Suits nos invita a convertirnos en cigarras adoptando una actitud lúdica.

Bibliografía

- Bäck, A. (2008). The Paper World of Bernard Suits. *Journal of the Philosophy of Sport*, 35(2), 156-174. <https://doi.org/10.1080/00948705.2008.9714736>
- Caillois, R. (1961). *Man, play, and games*. New York: Free Press of Glencoe.
- Cavafis, C. (1999). *Antología poética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Claeys, G. (2010). *The Cambridge companion to utopian literature*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Holowchak, M. A. (2007). Games as Pastimes in Suits's Utopia: Meaningful Living and the «Metaphysics of Leisure». *Journal of the Philosophy of Sport*, 34(1), 88-96. <https://doi.org/10.1080/00948705.2007.9714712>
- Holowchak, M. A., y Barkasi, M. (2008). An Impromptu Visit to Rien-à-Faire A Tribute to Bernard Suits. *Journal of the Philosophy of Sport*, 35(2), 111-119. <https://doi.org/10.1080/00948705.2008.9714733>
- Huizinga, J. (1972). *Homo ludens*. Madrid; Buenos Aires: Alianza Editorial ; Emecé Editores.
- Kretchmar, R. S. (2006). Life on Easy Street: The Persistent Need for Embodied Hopes and Down-to-Earth Games. *Quest*, 58(3), 344-354. <https://doi.org/10.1080/00336297.2006.10491888>.
- McLaughlin, D. W., y Kretchmar, R. S. (2008). *Reinventing the wheel: on games and the good life* (PhD diss.). Pennsylvania State University, Pennsylvania State University.
- Meier, K. V. (1988). Triad Trickery: Playing With Sport and Games. *Journal of the Philosophy of Sport*, 15(1), 11-30. <https://doi.org/10.1080/00948705.1988.9714458>.
- Morgan, W. J. (2015). On Suits On the Moral Normativity of Games. Presentado en Games, Play, and Sports: After Suits, University of Toronto. Recuperado a partir de https://www.humanities.utoronto.ca/uploaded_files/content/1630/file/Morgan_On_Suits_on_Normativity_of_Games.pdf
- Moro, T. (1987). *Utopía*. Madrid: Tecnos.
- Suits, B. (1984). Games and Utopia Posthumous Reflections. *Simulation & Gaming*, 15(1), 5-24. <https://doi.org/10.1177/0037550084151002>
- Suits, B. (1988). Tricky Triad: Games, Play, and Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 15(1), 1-9. <https://doi.org/10.1080/00948705.1988.9714457>
- Suits, B. (2005). *The grasshopper: games, life and utopia*. Peterborough, Ont.: Broadview Press.
- Thompson, K. (2004). Sport and Utopia. *Journal of the Philosophy of Sport*, 31(1), 60-63. <https://doi.org/10.1080/00948705.2004.9714649>

Torres, C. R. (2000). What Counts As Part of a Game? A Look at Skills. *Journal of the Philosophy of Sport*, 27(1), 81-92. <https://doi.org/10.1080/00948705.2000.9714591>

Notas

- ¹ En su utopía, Moro rara vez menciona los juegos. Cuando lo hace siempre es de un modo negativo, comprendiendo los juegos como conducentes a la miseria, la apuesta de dinero, y el robo, o bien como algo superficial y sometido a los fines y objetivos de la sociedad: “Después de cenar pasan una hora de recreo, durante el verano en el jardín, y en las salas de los comedores públicos durante el invierno. Allí se entregan a la música o se entretienen charlando. Los juegos de azar, como los dados, cartas, tan impropios y nefastos ni siquiera los conocen. No obstante, sí practican dos juegos que se parecen bastante al ajedrez: uno es un combate de números, en el que unos números atrapan a otros. En el segundo, virtudes y vicios entablan una cerrada batalla. Este último juego muestra a las claras la anarquía de los vicios entre sí, y su perfecto acuerdo cuando se trata de luchar contra las virtudes. Hace ver, además, cuáles son los vicios opuestos a determinadas virtudes, qué armas despliegan los vicios cuando atacan por el flanco, qué tropas lanzan a la lucha abierta, y qué posición defensiva permite a las virtudes contener a los ejércitos del vicio, y con qué artimañas burlan sus ataques. Finalmente, hacen ver cuáles son los medios que permiten a uno y otro campo asegurar la victoria” (Tomás Moro, 1987, libro 2).
- ² Dicha obra es clave para entender tanto la historia como el presente de la filosofía del deporte. No sólo su recepción por parte de la comunidad de filósofos del deporte fue un momento central en el desarrollo de dicha disciplina, sino que, además, la obra de Suits es uno de los pilares sobre los que pivota la misma; sobre todo debido a sus reflexiones en torno a la “tríada lúdica” (Meier, 1988; Suits, 1988) formada por: “el jugar”, “el juego”, y “el deporte”.
- ³ Hay quienes afirman que la propia tarea del escribir *The Grasshopper* es una ejemplificación de su definición de juego. De este modo, el libro no sólo proporciona una definición sino la “prueba viviente” de la validez de la misma. El modo más efectivo es que habitualmente se usa en filosofía: escribir un ensayo que presente de modo directo y claro sus argumentos. Sin embargo, Suits se propone llevar a cabo la tarea de proponer sus argumentos de otro modo más complicado, y que presenta más obstáculos: la recuperación del mundo ficcional de la fábula de Esopo y la presentación de sus argumentos a través de un diálogo entre la Cigarra y las hormigas. De este modo, Suits se ha limitado los medios más efectivos a su disposición, elegido los menos efectivos con el fin de participar en un juego: el juego de escribir *The Grasshopper*.

SERGIO URUEÑA LÓPEZ.
DOCTORANDO EN LÓGICA Y
FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.
INSTITUTO DE ESTUDIOS
SOBRE LA CIENCIA Y LA
TECNOLOGÍA (ECYT).
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA.
sergio_ul@usal.es

Utopías razonables del presente. Ciencia, tecnología y democracia

Mediante el presente trabajo, y en conmemoración al quinto centenario de la publicación de la obra *Utopía* de Tomás Moro, se pretende defender el valor del pensamiento utópico analizando las dimensiones de una de las utopías que ha venido cobrando especial importancia desde los años 30 dentro del área de la Filosofía de la Ciencia: aquella que trata de integrar la actividad científico-tecnológica dentro de las democracias actuales de la forma más razonable y equilibrada posible.

Palabras clave: razón utópica, ciencia, tecnología, democracia.

In commemoration of the 5th anniversary of the publication of Thomas More's *Utopia*, this paper aims to defend the value of utopian thinking. We will analyze the dimensions of one of the utopias which are becoming increasingly important in the field of Philosophy of Science since the 30s: the one that seeks to integrate scientific and technological activity within modern democracies in the most reasonable and harmonious way.

Key words: Utopical reason, science, technology, democracy.

1. Introducción: Tomás Moro y el valor de la utopía

Ha pasado medio milenio desde que la obra de Tomás Moro (1477-1535) *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (*Acerca de la mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía*) vio la luz por primera vez, y aún hoy en día sigue siendo objeto de análisis y ocupa un lugar para la reflexión crítica dentro de los círculos humanísticos. No es para menos, el libro ha dado lugar a análisis de todo tipo. Desde estudios filológicos en los que se destaca la originalidad literaria de la obra (García, 2000) a análisis socio-políticos (Álvarez, 1956; Avineri, 1962; Kessler, 2002), jurídicos (Avilés, 2002) y económicos (Amado y Mozo, 2014) que tratan de desentrañar las valiosas aportaciones y los fundamentos que las soportan.

Uno de los factores por los que merece especialmente la pena destacar el trabajo de Moro es el que hace referencia al valor y ensalzamiento del pensamiento utópico. En ella no solamente se nos ofrece una dura crítica de la sociedad de la época, sino que también se nos brinda de forma detallada y vívida una descripción de la sociedad ideal que habita en la isla de Utopía; una sociedad bienaventurada en la que sus miembros mantienen una organización política, jurídica, social y económica que se plantea como armónica, justa, solidaria y equitativa.

Muchos han sido los que ven en el pensamiento utópico un instrumento socio-político de carácter potencialmente transformativo a través del cual se plasma el deseo de avanzar hacia sociedades mejores y que se consideran perfectas. Otros, sin embargo, son críticos con las mismas considerándolas como construcciones de la imaginación que pueden aportar realmente muy poco a la hora de articular una sociedad mejor. Mientras que aquellos que se muestran optimistas con los discursos utópicos suelen enfatizar el carácter ilustrado de los mismos (por su talante crítico y la capacidad de arrojar luz acerca de determinados problemas reales), los detractores suelen poner el acento en (i) la exagerada distancia existente entre estos discursos y la realidad fáctica, en que (ii) no nos ofrecen una explicación acerca del modo en que podría llegarse a la consecución de esas sociedades (siendo por ello una ensoñación vacía), y (iii) en que la historia —especialmente la del siglo XIX y XX— está repleta de casuísticas protagonizadas por acciones realizadas en pos de hacer efectivas determinadas utopías socio-políticas que produjeron grandes catástrofes.

En el presente trabajo, se pretende defender el valor del pensamiento utópico analizando las dimensiones de una de las utopías que desde el área de la Filosofía de la Ciencia ha venido cobrando especial importancia desde los años 30 del pasado siglo: aquella utopía que trata de integrar de la forma más razonable y equilibrada posible la actividad científico-tecnológica dentro de las democracias actuales. Para ello, primeramente realizaremos una breve reflexión acerca del significado y alcance de la razón utópica, observando en qué medida una utopía puede resultar racional o irracional. Seguidamente, y partiendo de un breve análisis del papel que el conocimiento y la actividad intelectual tienen en la obra *Utopía* de Tomás Moro analizaremos las dimensiones bajo las que cabe unir ciencia y democracia. Finalmente, el artículo será cerrado con las pertinentes conclusiones.

El tema al que nos enfrentaremos en las siguientes páginas no es baladí. Por un lado, la omnipresencia de pensamientos utópicos y anti-utópicos o distópicos debe ir acompañado de marcos teórico-conceptuales que permitan evaluar críticamente su posible función dentro de las sociedades y culturas actuales. Por otro lado, la incidencia que la Ciencia y la Tecnología tienen en nuestras vidas cotidianas hace necesario el mantenimiento y defensa de utopías que, concebidas estas siempre como *ideales regulativos*, pretendan abrir las políticas y la actividad científico-tecnológicas a ámbitos más democráticos.

2. La doble faceta de la razón utópica: negatividad descriptiva y positividad normativa

El ser humano posee una disposición natural, gracias principalmente a su raciocinio y a su condición deseante, a imaginar modos de vida alternativos de carácter ideal ante una realidad que no satisface sus expectativas. La palabra *utopía*, neologismo a través del cual se designa el deseo de vivir en determinados estados armónicos concebidos como contrapuestos a la realidad efectiva, fue precisamente una creación del autor londinense al que anteriormente hacíamos mención. Fue Tomás Moro quien derivando del griego el vocablo *u-topos* (que significa no-lugar) hizo por primera vez referencia a esos ámbitos no existentes (ideales), pero que se desean reales aunque se sepan improbables.

El hecho de que la utopía sea un lugar inexistente, una ficción ideal alejada de la realidad efectiva, se hace patente de forma simbólica en la narrativa misma de novela del autor inglés. Por un lado, la república de Utopía –formada por un total de 54 ciudades-Estado– se sitúa en una isla, reflejo del aislamiento y distancia simbólica entre el pensamiento utópico y el mundo real. Por el otro, la isla de Utopía se plantea como una creación artificial construida por orden del rey Utopo, reflejo del carácter ficcional que constituye las narrativas utópicas.

El hecho de que el autor inglés creara el vocablo *utopía* y sea un referente pionero dentro del género literario de la novela utópica no implica, no obstante, que las narrativas y el pensamiento utópico no existieran con anterioridad a él. Los antecedentes son variados, y han sido de sobra estudiados (Mumford, 1922; Manuel y Manuel, 1979; Servier, 1991). Aunque no cabe que nos detengamos ahora en ellos, basta citar a autores como Platón (c. 427-347 a. C.) o Evémero (c. 330-250 a. C.), quienes ya en *La República* y *Panquea* respectivamente propusieron modelos político-sociales ideales y considerados por ellos como perfectos.

El gran poder que posee el pensamiento utópico se hace evidente en la doble faceta que caracteriza a la razón utópica: una positiva, relacionada con su dimensión normativa, y otra negativa, ligada a su carácter descriptivo. Por un lado, la *positividad normativa* nos inserta dentro de un marco puramente ideal en el que se hace presente una determinada forma de organización de la vida y de la sociedad, que se presenta a la base de determinados principios antropológicos y políticos como perfecta y hacia la que se desearía progresar (debería ser). A partir de ahí, surge la segunda de las dimensiones de la razón utópica: la *descriptividad negativa*. Descriptivamente, las utopías nos señalan a la luz crítica del marco ideal normativo-positivo creado, los ámbitos de ausencia existentes en el plano real de esa realidad que es deseable que fuese. Las utopías nos muestran así las deficiencias de nuestras sociedades y formas de vida, a la vez que nos ofrecen imaginarios que traen consigo una alternativa perfecta de las mismas. La faceta descriptiva mantiene así los ideales utópicos conectados a la realidad efectiva –en tanto se aplican a la vez que surgen de ella–, mientras que la dimensión normativa dota a esos mismos idea-

les de una inminente propiedad *regulativa*; las utopías son relatos críticos con la sociedad de la época, que buscan poner de manifiesto la distancia existente entre la sociedad real y la sociedad deseada.

Ambas facetas se encuentran claramente identificadas dentro de la obra *Utopía* de Tomás Moro. Siendo el caso que la interpretación de la razón utópica ofrecida encaja perfectamente con el orden histórico-cronológico en el que esta fue concebida. Ello es así en la medida en que primeramente fue escrito el libro segundo, en el cual se ofrece una descripción de las condiciones socio-políticas y vitales que rigen la vida en la república de Utopía y, seguidamente, fue escrita la crítica a la sociedad europea del siglo XVI en general y a la inglesa en particular en la que a Moro le tocó vivir –tema del primer libro– La crítica se concibe así una vez se ha creado un marco ideal deseable, a la luz del cual se observan las deficiencias y males que aquejan la realidad y se hace evidente la necesidad de progresar hacia mecanismos y formas de vida mejores.

Si bien la faceta descriptivo-crítica que poseen las utopías es bienvenida en la gran mayoría de los casos, existen numerosos puntos críticos en lo que se refiere a la dimensión ideal-normativa. Es precisamente esta última dimensión en la que se suelen centrar los críticos de las utopías a la hora de valorar la razón utópica. Para estos, el pensamiento utópico se tornaría irracional en cuanto trata de convertir en reales todos y cada uno de los objetivos que en la utopía en cuestión se marcan, algo para lo cual se haría necesario sacrificar una gran cantidad de derechos o comodidades más o menos básicas, entrando así en contradicción. Y si bien es el caso que toda utopía puede considerarse irracional en aquellos casos, la manera razonable de interpretarlas es como ideales regulativos de la acción y no como fines en sí mismos para cuya consecución es legítimo utilizar cualquier tipo de medio. Heller y Feller (1985, p. 143) definen la racionalidad e irracionalidad utópica precisamente del siguiente modo:

Una utopía es racional precisamente en la medida en que, en tanto idea reguladora, sirve para guiar una acción presente en consonancia con las metas establecidas y su dinámica real. En cambio, una utopía es irracional si es una mera fachada apologética de una acción que apunta a objetivos totalmente diferentes, a menudo contradictorios.

Es por ello por lo que cabe entender las utopías como proyectos ideales que orientan la praxis aún cuando se sepa de antemano la imposibilidad de su consecución plena. Esta función como *ideales regulativos* nos muestra la dimensión cuasi-educativa de las utopías: pretenden ayudar al individuo a guiar su praxis hacia proyectos de vida que por su carácter intrínsecamente optimistas se presuponen mejores para la convivencia, la igualdad y la justicia, aún cuando ciertamente no se explicita de modo en concreto las acciones a seguir para acercarnos a ese ideal. En este sentido, podría incluso decirse que en la tarea filosófica se encuentra inmersa la razón utópica, en tanto razón creadora de marcos normativos y en tanto actividad crítica de la realidad efectiva.

3. Utopías razonables del presente. Ciencia, tecnología y democracia

Una vez entendida la función regulativa de la praxis que poseen las utopías, cabe analizar una de las utopías concretas que han marcado buena parte de los estudios de la Filosofía de la Ciencia contemporánea en general y la trayectoria de los estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) en particular, a saber, aquella que se refiere a la integración del conocimiento científico-tecnológico dentro de esta nuestra *sociedad del conocimiento y de la información*, especialmente en lo que se refiere a los procesos públicos de tomas de decisiones dentro del marco de las controversias científico-tecnológicas.

De nuevo, acudir a los clásicos puede servirnos como primera aproximación al debate. Así, primeramente analizaremos el conocimiento y la academia dentro de la república de Utopía que Moro imaginó para, posteriormente, dilucidar las dimensiones de la utopía actual bajo la que se pretende integrar ciencia, tecnología y sociedad.

El conocimiento y la academia en la Utopía de Tomás Moro

Aún cuando Tomás Moro no dedique exclusivamente parte de la obra a describir minuciosamente cada uno de los detalles sobre el rol que el conocimiento y el ámbito académico posee en la república de Utopía –cosa que sí realiza con otros ámbitos como por ejemplo el referido a los viajes y las religiones–, pueden extraerse a partir de algunos fragmentos de la obra algunas características generales que resultarán de gran interés como punto de partida para la reflexión acerca del papel deseado que el conocimiento en general y el saber científico en particular puedan tener en las sociedades actuales.

Ya en el capítulo IV del libro segundo, titulado “De los oficios”, además de exponer algunas notas generales sobre la vida de los utopianos como su sistema de producción básico y las actividades cotidianas que estos llevan a cabo, Moro señala la apertura social que se da dentro de la isla en el ámbito del conocimiento y de los oficios, así como el carácter ocioso con el que se percibe la búsqueda del cultivo de la inteligencia por parte de algunos ciudadanos:

En los intervalos de comer, cenar y dormir, cada uno dedica el tiempo sobrante a su gusto, pero no lo desperdicia en la ociosidad ni en la voluptuosidad, sino en alguna dedicación distinta de su oficio elegida según su voluntad. Gran parte de ellos dedican los ratos de ocio al cultivo de las letras. No obstante, aunque acude gran número de hombres y mujeres a escuchar esas lecciones, los que no quieren asistir y prefieren dedicar el tiempo a su propio oficio, cosa que sucede a muchos, pues no todos tienen capacidad para entender ciertas enseñanzas, no se les obliga, e incluso son ensalzados porque también le son provechosos al Estado. (pág. 93)

El primer principio normativo implícito que en estas líneas se condensan es el que hace referencia a la *accesibilidad universal* del conocimiento, el cual se presupone *abierto a todo individuo* independientemente de su sexo o condición social. El segundo principio normativo tiene que ver con el derecho al acceso a la información y la división social del trabajo y del conocimiento acorde a los intereses individuales de cada

ciudadano, siendo el caso que ningún ciudadano puede ser obligado a ejercer un oficio concreto o a asistir a determinada lección. La elección del oficio es por tanto libre en todo ámbito, siendo posible de hecho cambiarlo y escoger entre ellos el que más satisfaga vitalmente a cada ciudadano. Esta libertad de elección y el principio de accesibilidad al conocimiento tienen sentido dentro de un marco político que busca en la isla de Utopía la felicidad de sus ciudadanos:

Las instituciones de la república se inclinan con prioridad a libertar a todos los ciudadanos del esfuerzo de los trabajos corporales, en cuanto lo consientan las necesidades de la comunidad, dando un impulso a la libertad y al cultivo de la inteligencia, en lo cual creen que se fundamenta la felicidad. (pág. 98)

La vida intelectual es así integrada dentro de la vida digna de los utopianos. No obstante, la base de la economía en Utopía es el trabajo manual (y en concreto la agricultura), algo que obligó a Moro a incluir dentro de la división del trabajo de la república una limitación en el número de profesiones dedicadas al ámbito intelectual, desprovistas de la obligación de ejercer otros trabajos, y a señalar la existencia de prácticas esclavistas, fenómeno que resulta en cierto modo contradictorio con las tesis de igualdad y justicia que vertebran la obra (Avineri, 1962). Otro aspecto que cabe destacar es la separación existente entre estatus social y profesión, siendo todos y cada uno de los ciudadanos considerados de igual valía para el funcionamiento feliz de la isla de Utopía.

Ciencia y democracia en las sociedades actuales

El problema de la limitación del número de profesionales dedicados a tareas intelectuales que Tomás Moro postuló dentro del funcionamiento de la isla con la finalidad de hacer el sistema económico que sustenta la isla coherente, resulta un hecho relevante a la hora de pensar la relación entre ciencia y democracia al menos desde una de sus posibles dimensiones. La división del trabajo, reflejo a su vez de una división cognitiva, se da actualmente del mismo modo en nuestras sociedades actuales. La proporción de ciudadanos que se dedican a tareas intelectuales o que implican la labor de la investigación científica es significativamente menor en relación a la del resto de ocupaciones. Esta limitación, que en principio podría observarse como algo natural dentro de cualquier economía, pone en especial peligro la participación ciudadana en la toma de decisiones en controversias científico-tecnológicas. Pero antes de continuar con esta problemática veamos en qué medida la ciencia y la tecnología cabe que sean integradas en nuestras sociedades actuales.

El interés por la relación existente entre la actividad científico-tecnológica y las sociedades en las que esta se desenvuelve ha comenzado a ser objeto de preocupación y estudio académico una vez ya entrados en el siglo XX. En el área de la Filosofía de la Ciencia, esta preocupación empieza a vislumbrarse especialmente tras la publicación en 1962 de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn (1922-1996), donde se pone de manifiesto que en la configuración de la actividad y el conocimiento

científico entran en juego factores de corte histórico-sociológico. Los estudios filosóficos que tenían por objeto la ciencia, sufren en esta época así una apertura de enfoque: de estar prácticamente centrados anteriormente de forma exclusiva en el *contexto de justificación* de las teorías y el conocimiento científico, pasan a estarlo a partir de ahí también en el *contexto de descubrimiento* y de *desarrollo* del mismo.

La emergencia de los llamados *estudios CTS* es una consecuencia clara de esta toma de conciencia del papel que los factores sociales, económicos, políticos e históricos cobran en la configuración de la ciencia. Pero la relación no es unidireccional, sino más bien bidireccional: a la vez que los factores sociales influyen en el desarrollo científico-tecnológico, este tiene un gran impacto en la dinámica de las sociedades, siendo actualmente de hecho la industria tecnológica un pilar económico fundamental dentro de los Estados. Descubierta esta dialéctica entre ciencia, tecnología y sociedad, diversos autores han puesto recientemente el acento en la interrelación existente entre ciencia y democracia (Kitcher, 2003; 2011; Tourney, 2006; Brown, 2009).

La relación entre ciencia y democracia abarca dos dimensiones: una que podríamos llamar interna y otra que llamaremos externa.

a) Desde el punto de vista interno, cabe analizar si el sistema de ciencia y tecnología en su desarrollo cumple algunos de los principios democráticos básicos o, sin embargo, se guía por otro tipo de principios. Una primera aproximación nos revela que la ciencia es una actividad social: los científicos actúan y avanzan en el conocimiento teniendo en cuenta lo que han dicho en el pasado y lo que están diciendo en el presente sus pares. La interacción social es indispensable tanto para entrar dentro de la comunidad científica –se necesita un grado de preparación mínimo que es brindado mediante procesos de endoculturación progresiva y cuyo eje central son los centros universitarios–, como para permanecer y/o ser reconocido dentro de ella (la publicación de artículos que pasan rigurosos mecanismos de evaluación por pares y los procesos de selección de personal investigador son una forma entre otras muchas de reconocer la validez científica de un trabajo o de una carrera académica). El sistema científico parece relacionarse de este modo con los sistemas democráticos en tanto es un sistema social que se encuentra abierto *a priori* a cualquier persona que quiera participar en él y *a posteriori* a todo aquel sea capaz de justificar su propuesta siguiendo los métodos científicos pautados dentro de cada ámbito de investigación. En este sentido, la condición de ciudadano de la república de la ciencia viene dado una vez se haya alcanzado un grado de conocimiento suficiente –al menos metodológico– como para avalar que las aportaciones concretas que se pretenden realizar siguen “el juego de la ciencia”. A partir de ahí, todos escuchan y debaten sobre los resultados de la investigación aportados, conformando así y modificando entre todos el campo común del conocimiento científico.

Este débil paralelismo con las sociedades democráticas, en donde la voz de cada ciudadano es también escuchada, en cierto modo se ve nublado por la existencia de diversas casuísticas que distorsionan la pureza del funcionamiento democrático de la

ciencia. Entre estos elementos, encontramos por ejemplo la existencia de jerarquías muy marcadas dentro de las instituciones científicas, jerarquía en principio epistémica –y por tanto no peligrosa en sí para la democracia– pero que puede derivar en jerarquía en las relaciones de poder. Asimismo, la transparencia y apertura pública que supuestamente debe darse en las prácticas democráticas en ocasiones en la práctica científica no se da gracias a la existencia de patentes científico-tecnológicas y de revistas científicas poco accesibles para muchos ciudadanos e incluso científicos, algo que redundaría negativamente en la propia investigación científica (Antelman, 2004). Por otro lado, algunos estudios ponen de manifiesto que aún hoy sigue siendo tarea pendiente superar los contextos jerárquicos por cuestiones de sexo o condición social (Fox, 2006).

Es por ello por lo que las utopías razonables bajo las que se piensa en un desarrollo de la ciencia democrático desde el punto de vista interno ponen el acento principalmente no tanto en una ciencia totalmente abierta en cuya elaboración puedan participar ciudadanos legos en el método científico y sus teorías, sino más bien en una ciencia guiada por instituciones menos jerárquicas y más horizontales, en las que el conocimiento sea totalmente accesible y público, y en la que la evaluación de los méritos cumpla los requisitos de equidad, transparencia y justicia social.

b) Desde el punto de vista externo, la interrelación entre ciencia y tecnología se torna problemática y compleja en tanto entran dentro de la misma múltiples niveles bajo los que cabría pensarla. Por un lado, la ciencia nos aporta una serie de conocimientos que forman parte de la tradición cultural en la que nos encontramos inmersos; por otro, el gran potencial instrumental que el conocimiento científico y tecnológico tiene en nuestras sociedades y economías las posicionan como un recurso valioso que merece la pena mantener y perpetuar. El plano cultural e instrumental que afectan a la ciencia se entremezclan así en el seno de nuestras sociedades, siendo necesario mantener mecanismos de difusión adecuados en lo que respecta a los conocimientos básicos necesarios para comprender algunos de los hechos presentes en el mundo natural y social, así como instituciones formativas que permitan seguir progresando en el desarrollo científico tecnológico.

La polémica se da a la hora de averiguar cuáles han de ser los mecanismos a seguir a la hora de llevar a cabo estos procesos de difusión y culturización del conocimiento científico que nos lleve al progreso. Desde los años 30 han sido varios los autores que han tratado de promover una mejor enseñanza de la ciencia y la tecnología que nos permitan avanzar hacia estadios mejores. Estos estudios señalan la necesidad de mostrar el carácter intrínsecamente humanístico de la actividad científica y tecnológica, promoviendo la reflexión sociológica, histórica y filosófica sobre la misma, algo que ayudaría sin duda a su vez al fomento del diseño, implementación y perpetuación de tecnologías más sostenibles, entrañables (Quintanilla, 2002) y seguras para el usuario y al mejor entendimiento de la práctica científica, lejos de positivismos cerrados o posmodernismos donde

toda opinión vale lo mismo. Henry Ernest Sigerist (1891-1957) lo expresaba a finales de los años 30 del siguiente modo:

Si queremos educar a un ciudadano capaz de pensar en términos de la ciencia así como un científico preparado para participar en la acción social, tenemos que cambiar nuestros métodos de enseñanza. Uno de ellos, y en mi opinión es la forma más prometedora, es acercarse a las ciencias no sólo técnicamente, sino histórica, filosófica y sociológicamente. (Sigerist, 1938, pág. 299)

A su vez, la necesidad de mantener una ciudadanía alfabetizada en contenidos científico-técnicos viene dado por otro imperativo de nuestras sociedades: la participación pública en controversias científico-tecnológicas. Es un hecho que nuestras sociedades se sustentan sobre cierta división social y cognitiva del trabajo. Esta división, en conjunción con el creciente protagonismo de la ciencia y la tecnología en la esfera pública y la complejidad del conocimiento que la soporta dificultan que el ciudadano medio pueda participar de manera informada en decisiones políticas en las que se requiera de conocimientos científicos especialmente profundos. Mientras que otorgar a los expertos el poder de la decisión debilitaría los principios democráticos, dejarlas en manos de una ciudadanía poco informada podría llevarnos a situaciones peligrosas para la salud y el medio ambiente o incluso a la paralización tecnológica. Por ello, muchas de las propuestas utópicas que surgieron desde el ámbito CTS buscaron enseguida el promover la alfabetización científica, con la finalidad de abrir las políticas científico-tecnológicas a la opinión pública y crear las condiciones de posibilidad para ejercer sobre ellas la democracia. Pero la participación ciudadana en controversias científico-tecnológicas requiere no sólo de conocimientos científicos básicos, sino también y más bien de cierta voluntad política y de un ethos ético-cívico participativo que la impulse a la vida y el ejercicio responsable de sus derechos y obligaciones en comunidad.

Conclusiones

El ser humano posee una condición innata a la hora de imaginar posibles mundos posibles repletos de armonía y felicidad. La razón utópica, capaz de ofrecer estos mundos alternativos a la luz de los cuales se observan las imperfecciones de nuestra realidad, halla su mayor virtud en la proporción de metas ideales que son vistas en el horizonte de la acción humana como ideales regulativos hacia los que seguir caminando.

Al igual que Tomás Moro, muchos han sido los autores que, en esta búsqueda de soñar la más perfecta de las condiciones humanas, nos han brindado sus utopías. Dentro del campo de la Filosofía de la Ciencia, uno de los mayores anhelos que es el que se refiere a la plena integración de la ciencia y la actividad tecnológica dentro de las sociedades actuales. Esta utopía, que se presenta como razonable encuentra dentro de sí diversas dimensiones que han de ser tenidas en cuenta. La primera es la que hace referencia al funcionamiento interno de la ciencia siguiendo los principios básicos de la

democracia, como puede ser la igualdad de oportunidades, la transparencia y la defensa de los ámbitos públicos. La segunda se refiere a la integración de la ciencia y la tecnología dentro de las sociedades democráticas, ya sea tanto en su aspecto cultural (alfabetización científico-tecnológica adecuada y crítica) como político (toma de decisiones en controversias científico-tecnológicas y orientación de la ciencia y la tecnología hacia fines sostenibles y éticos).

Estas utopías, aun cuando sean meros marcos referenciales, nos brindan la posibilidad de identificar la meta hacia la que deseamos caminar. A partir de ellas y solo de ellas es posible proponer mecanismos concretos de acción a través de los cuales mejorar la realidad fáctica. La ciencia y la tecnología, por su incidencia e importancia dentro de nuestras sociedades actuales y la que tendrá en las sociedades futuras, deben también someterse al escrutinio crítico y a la razón utópica. Una ciencia y una tecnología mejor son imaginables, mientras que mejorar las que tenemos, siempre es posible.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, J. F. (1956). "Tomás Moro y el utopismo político". *Revista de estudios políticos*, (86), 61-108.
- Amado, C. D., y Mozo, C. M. (2014). "Reflexiones sobre el mercader inglés y la economía de Inglaterra en el Renacimiento a la luz de la Utopía de Thomas More". En M. E. García-bermejo, P. Sánchez García, C. Mones granado, E. Pérez Iglesias y J. A. Jurado Torrequesana (eds.), *Multidisciplinary Studies in Language and Literature: English, American and Canadian*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 173-182.
- Antelman, K. (2004). "Do open-access articles have a greater research impact?". *College & research libraries*, 65 (5), 372-382.
- Avilés, M. Á. R. (2002). "La utopía de Derecho". *Anuario de filosofía del derecho*, (19), 431-460.
- Avineri, S. (1962). "War and Slavery in More's Utopia". *International Review of Social History*, 7(02), 260-290.
- Brown, M. B. (2009). *Science in democracy: Expertise, institutions, and representation*. Cambridge: MIT Press.
- Fox, M. F. (2006). "Gender, hierarchy, and science". En J. Saltzman Chafetz (ed.), *Handbook of the Sociology of Gender*. New York: Springer, 441-457.
- García, J. M. R. (2000). "The politics of discourse in Thomas More's Utopia". *Cuadernos de investigación filológica*, (26), 81-87.
- Heller, A. y Feher, F. (1985). *Anatomía de la izquierda occidental*. Barcelona: Península.
- Kessler, S. (2002). "Religious freedom in Thomas More's Utopia". *The Review of politics*, 64(02), 207-230.

- Kitcher, P. (2003). *Science, truth, and democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2011). *Science in a democratic society*. New York: Prometheus Books.
- Manuel F. y Manuel, F. (1979). *Utopian Thought in the Western World*. Oxford: Blackwell.
- Moro, Tomás (1985). *Utopía*. Madrid: Sarpe.
- Mumford, L. (1922). *The Story of the Utopias*. New York: New York, Boni and Liveright.
- Quintanilla, M. A. (2002). "La democracia tecnológica". *Arbor*, 173(683-684), 637-651.
- Servier, J. (1991). *Historie de l'utopie*. París: Gallimard.
- Sigerist, H. E. (1938). "Science and Democracy". *Science & Society*, 2(3), 291-299.
- Toumey, C. (2006). "Science and democracy". *Nature Nanotechnology*, 1(1), 6-7.

MARIO RAMOS VERA.
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
COMILLAS ICAI-ICADE.

Utopía moreana y chestertoniana: la paradógica cuestión de la propiedad privada

La utopía, como término profundamente polisémico y multidimensional, profundiza en la cuestión social de la propiedad por su condición de elemento generador de conflictos y desigualdades. En este sentido, la *Utopía* del canciller y santo católico Moro indagará en el argumento de la injusta distribución de la tierra y los bienes materiales como origen de los males e inequidades sociales. Paradójicamente, Gilbert Keith Chesterton, uno de los admiradores más célebres de Moro, vertebraría una utopía medievalizante y nostálgica caracterizada por defender la extensión del señorío de uso de dicha propiedad antes que plantear su abolición. Esta oferta utópica, el distributismo –cercaño tanto a la Doctrina Social de la Iglesia como a los anhelos de un Edén pasado y nostálgico de carácter medievalizante– descansaría sobre el reparto equitativo de la propiedad y los medios de producción junto con la instauración conservadora de las sociedades intermedias. Este intento de restitución de la libertad por medio del adecuado reparto de la propiedad contraviene la propuesta quasi-comunista de las utopías previas. En esta comunicación intentaremos acreditar que la propiedad privada resulta un elemento esencial para analizar la utopía chestertoniana, sustentada en el fundamento metafísico y trascendente de su antropología y filosofía política.

Palabras clave: utopía, distopía, conservadurismo, propiedad privada, colectivismo, clase dirigente, naturaleza humana.

Las reflexiones sobre el orden de la perfección y el ideal de una sociedad ajena al conflicto y el sufrimiento, plasmadas en el género utópico, se han caracterizado por articular respuestas imaginativas y posibles a cuestiones antropológicas, éticas y políticas. Intuitivamente las utopías han diseñado esquemas y prototipos de perfección tras llevar a su máxima expresión

instituciones como la familia, el gobierno representativo o, especialmente, la propiedad privada. De ahí que podamos afirmar que el derecho a poseer, utilizar, enajenar, consumir o destruir una cosa se ha erigido como objeto privilegiado de atención por parte del pensamiento utópico. La propiedad, debemos recordar, queda sujeta a condiciones y admite diversos grados en su ejercicio. Por esta razón podemos clasificarla en: (a) propiedad común o colectiva, (b) propiedad de pequeñas comunidades, (c) propiedad de unidades privadas como la familia; y (d) la propiedad individual privada.¹ Esta gradación ha permitido que las diversas formulaciones y propuestas utópicas, aparecidas desde la transición al helenismo, hayan abordado la posibilidad de modificar estas condiciones de su ejercicio.² Para ello, el mecanismo utópico situaría en el no-lugar las consecuencias de la siguiente reflexión: si acotar la tierra o circunscribir al individuo lo que antes era de todos produce una profunda injusticia, en sentido contrario colectivizar los bienes y los medios de producción generaría estructuras de convivencia dichosa y dignas de emulación. Nuestro propósito consistirá en contraponer el no lugar posiblemente más célebre, la *Utopía* de Moro, de la que celebramos su quinto centenario y que dio nombre a este género de reflexión literaria, política y social, con otro sueño utópico radicalmente distinto. Nos referimos al distributismo como propuesta de ordenación socioeconómica basada en la extensión de la propiedad privada y de los medios de producción como garantía de la libertad. Una propuesta singularmente representada por el literato Gilbert Keith Chesterton (1874-1936).

Comenzaremos con las observaciones que sobre la propiedad realiza el santo católico Tomás Moro (1478-1535). Así, el libro I de su obra *Utopía* esboza una crítica de los males de su tiempo con la excusa del viaje realizado por el marino Rafael Hythlodaeo. En su base, nos dice este personaje, descansaría el carácter privado de la propiedad. Ante el trasunto literario del abogado y embajador Moro –todavía no habría alcanzado los grados de vicetesorero, presidente de los Comunes o Canciller–, Hythlodaeo aseverará que el aumento de la pobreza sería consecuencia directa de la exclusión de las tierras de labranza, lo que proletarizaría a los campesinos o los conduciría a la delincuencia. Sus palabras son categóricas: “¡Tan firmemente estoy persuadido de que si no se suprime de raíz la propiedad no se pueden distribuir los bienes según un criterio ecuaníme y justo o disponer provechosamente los asuntos de los mortales! Sino que si subsiste, subsistirá para la parte mayor y mejor con mucho de los hombres la ansiosa e ineluctable pesadumbre de la indigencia y de los infortunios”.³ Palabras que quizá alcancen su calificación más evidente como origen de los males sociales en las siguientes palabras: “De sanarlos, empero, y de restituirlos a su buena complexión no hay absolutamente ninguna esperanza mientras cada uno posea lo suyo como propio”.⁴ Su visita a la isla de Utopía permite reflejar prístinamente en un espejo literario un régimen ajeno a estos padecimientos.

En este sentido, Moro describe en el libro II de *Utopía* la ciudad, así como las relaciones entre los utopienses. En su exposición del trazado urbanístico, Hythlodaeo da cuenta de la ausencia de la propiedad privada: “franquean la entrada a quienquiera, a tal punto nada hay nunca privado”.⁵ Tampoco existe el dinero.⁶ El oro es simple bagatela

ornamental sin valor excesivo. Utopía deviene en elogio de la propiedad colectiva. Nos encontramos en una sociedad liberada del yugo de la acumulación de bienes y de la servidumbre de la propiedad privada. Así lo reconoce Hythlodæo en sus últimas líneas del libro II: “Aquí, por el contrario, donde todo es de todos, ninguno duda que a nadie le ha de faltar nada privado (con tal que se atiende a que los graneros públicos estén llenos). Pues ni es cicatera la distribución de los bienes ni nadie hay allí indigente o mendigo; no teniendo ninguno nada, son todos, sin embargo, ricos”.⁷ La propiedad privada queda acreditada en esta obra utópica como origen de toda desigualdad.

En contraposición con este análisis utópico, consideramos relevante destacar la propuesta utópica de otro eximio católico, Gilbert Keith Chesterton. Nos llama la atención el carácter radicalmente diferente de la solución frente al colectivismo moreano. En esta propuesta, la propiedad privada, o más bien su generalización, sería una posible solución al problema de la desigualdad. Señalaremos que el pensamiento político de este autor, célebre por sus ensayos apologeticos del cristianismo o sus relatos imaginativos y detectivescos, ha sido convencionalmente adscrito al conservadurismo. Si atendemos a esta tesis, la propiedad privada forma parte del vocabulario con el que un conservador se relaciona con su entorno. Así, para el conservador la propiedad privada es fuente de lealtades, adhesiones a la comunidad y derecho prepolítico capaz de generar responsabilidades antes que absolutización de un derecho moral o elemento de adquisición competitiva.⁸ Chesterton, como uno de los fundadores junto a Hilaire Belloc del distributismo –una tercera vía entre el colectivismo socialista y el capitalismo individualista– sostendría esta acepción de la propiedad privada. De ahí pasaría a postular la justa extensión de la pequeña propiedad privada así como la necesidad de difundir las sociedades intermedias. Su propuesta resultaba nítida: frente a la degradación antropológica del individualismo atomizador y competitivo liberal era preciso extender la propiedad y recuperar el gremialismo.⁹ Sólo así quedaba garantizada la libertad individual y se ponía freno a la concentración del poder estatal.

Esta impugnación chestertoniana del capitalismo aparece en su obra *La utopía capitalista y otros ensayos* –elocuentemente titulada *Utopia of Usurers and Other Essays* en su edición original–, publicada en 1917, en diversos artículos del periódico *G. K. & Weekly* y en su novela *El regreso de Don Quijote*. En la primera obra defendería el derecho natural a la propiedad privada frente a sus posibles abusos: “la propiedad privada, como tal, no es lo mismo que propiedad limitada a unos pocos”.¹⁰ Vindicación que presentará por medio del protagonista de la novela *El regreso de Don Quijote*: “la ley antigua reconocía igualmente otros derechos: el de la propiedad privada... la ética y la jurisprudencia medievales consagraban el principio de la propiedad privada, de manera más elaborada que la mayoría de los sistemas modernos”.¹¹ En su defensa de la propiedad privada, Chesterton adaptó las orientaciones de la Encíclica *Rerum novarum* del Papa León XIII sobre la situación de los obreros (1891), que condenaba la supresión de los gremios y el afán de lucro –la usura– como causas de la miseria de las clases trabajadoras

al tiempo que censuraba la solución socialista. El derecho a la propiedad privada contaba con tres argumentos favorables: “El derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley, sino por la naturaleza”,¹² el derecho a apropiarse del fruto de su trabajo y los lazos de lealtad que suscita. Su uso injusto, como señalaba Chesterton, no puede justificar nunca su desaparición. Por tanto, tampoco existe contradicción entre su existencia y el destino universal de los bienes.¹³

El distributismo de Chesterton vertebrará utópicamente la extensión de la propiedad privada. Para ello presentaría ante nosotros la Feliz Inglaterra, donde todos poseen la tierra en la que viven y trabajan. Simultáneamente, el distributismo defendía la organización cooperativa de los trabajadores y el fortalecimiento de las instituciones intermedias. Los gremios medievales son el ejemplo más vívido de esta propuesta. En este sentido, una economía respetuosa con la dimensión antropológica precisa de comunidades orgánicas, solidarias y autosuficientes. Esta defensa de las instituciones intermedias, como hemos visto, mantiene una afinidad sustancial con la Doctrina Social de la Iglesia. Distributismo y catolicismo político, a la vista de lo expuesto en la doctrina *Rerum novarum*, quedan así indudablemente unidas.¹⁴ A mayor abundamiento, el distributismo partía de una concepción realista del hombre –apela a su libertad aunque los hombres sean imperfectos y les acompañe el pesar– y, por tanto, no anhelaba un futuro irrealizable. Al mirar a un pasado que se proyectaba hacia lo eterno, no soñaban un futuro libre de la carga del sufrimiento ni proponían un anhelo nostálgico.¹⁵ Destacamos, en este sentido, el carácter novedoso de esta utopía que pretende restituir la libertad usurpada por el nuevo orden industrial por medio de la propiedad. Como defiende Vega Rodríguez, “lo que los distributistas defienden es justamente lo contrario de lo que han propuesto todas las utopías para alcanzar la concordia social, incluso desde Moro”.¹⁶ Su objetivo resultaba más modesto, únicamente ejemplificaba un cuadro sociopolítico dulcificado económicamente y digno de emulación.

La defensa de esta utopía de la propiedad privada la encontramos en la novela *El regreso de Don Quijote*. Como aseverará en sus páginas el líder sindicalista Braintree: “–para nosotros, las minas deben pasar a ser propiedad de los mineros... A mí no me parece –dijo– que alguien haya advertido hasta ahora que sea una utopía propia de salvajes que la flauta pertenezca al flautista”.¹⁷ El propio iniciador de la charada que vertebrará el argumento de esta obra, el bibliotecario Michael Herne, en su discurso final sobre la Edad Dorada y la necesidad de devolver los títulos de propiedad a sus legítimos dueños “se convierte en el abanderado del distributismo”.¹⁸ Así, evitar la aparición de la plutocracia, en línea con lo expuesto en la encíclica *Rerum novarum*, motivará el desarrollo de esta novedosa utopía de pequeños propietarios, medios de producción compartidos por sus trabajadores y gremios comunales. Creemos que existen fundamentos suficientes para clasificar este modelo económico como una utopía igualitaria, nostálgica del pasado, democrática, pesimista respecto a la naturaleza humana –pues surge para evitar la

tendencia natural a competir por recursos escasos– y encaminada a satisfacer necesidades materiales.

De este modo, si atendemos a las categorías de la utopía que nos proporcionan Manuel y Manuel, nos encontraríamos ante una utopía suave, estática, espiritual, plebeya, de realización e individualista.¹⁹ En el caso de aplicar los criterios de Krishan Kumar encontraríamos una curiosa paradoja: Chesterton hará suyos el criterio del estatismo, propio del mundo antiguo, junto con otros propios del utopismo moderno como el igualitarismo y la garantía de la prosperidad material.²⁰ También destacamos su carácter de utopía agraria y ascética.²¹ Finalmente, si seguimos las categorías de Tower Sargent, el distributismo chestertoniano sería verdadera eutopía, el buen lugar, el mundo posible y deseable frente a aquel en el que habitamos.²² En suma, el distributismo representa una aproximación novedosa al pensamiento utópico. En su propuesta de sentido resonará una intuición: el equitativo reparto de la propiedad y la recuperación del sindicalismo ajeno a la lucha de clases permitirían superar los reduccionismos antropológicos de la lógica competitiva del capitalismo y del colectivismo comunista. Este relato conservador de gremialismo medievalizante era susceptible de emulación y no implicaba ninguna ruptura con el hilo transhistórico del principio de tradición ni con la antropología herida por el pecado original.

En síntesis, hemos querido acreditar el carácter destacado de la propiedad en las propuestas utópicas. Destacamos que se trata de uno de los elementos sobre los que ha pivotado la reflexión acerca de la desigualdad. En nuestro planteamiento hemos recurrido a una confrontación de dos modelos de un orden social deseable. El primero, la célebre *Utopía* moreana, aborda esta cuestión por medio de la apología de la propiedad colectiva y la supresión de la privada. La segunda propuesta, contenida en el distributismo chestertoniano, asevera que la extensión de la propiedad privada –y de las instituciones intermedias– no sólo evita las desigualdades sino que se constituye en garantía de la libertad individual. Con independencia del posible grado de realización de ambas propuestas, su influencia fue evidente. Canonizado y declarado patrón de los políticos el canciller Moro e intérprete cualificado de la Doctrina Social de la Iglesia el literato Chesterton, sus respuestas también alcanzaban un punto de acuerdo. A saber, que el progreso no supone un marchamo evidente para paliar la desigualdad. Al contrario, la retirada de la lógica competitiva y la necesidad de recuperar el primigenio vínculo con la tierra suponían la mejor receta frente a la desigualdad. En su centro, siempre aparece la propiedad, ya sea colectiva o privada, para tratar de trazar el retrato de esa sociedad que no es la nuestra pero que actuaría como factoría de la felicidad.

Notas

¹ Scruton, Roger, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 1982 (3ª ed. 2007), págs. 562-564.

- ² Barceló, Pedro y David Hernández de la Fuente, *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*, Editorial Trotta, Madrid, 2014, págs. 269-271; Molina Álvarez de Cienfuegos, Ignacio, *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 128; Mumford, Lewis, *The Story of Utopias*, págs. 301 y 302.
- ³ Moro, Santo Tomás, *Utopía*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987 (4ª ed. 2006), pág. 43.
- ⁴ Moro, Santo Tomás, *Utopía...*, pág. 44.
- ⁵ Moro, Santo Tomás, *Utopía...*, pág. 54.
- ⁶ Moro, Santo Tomás, *Utopía...*, pág. 73.
- ⁷ Moro, Santo Tomás, *Utopía...*, pág. 128.
- ⁸ Hoffman, John y Paul Graham, *Introduction to Political Concepts*, Pearson Education Limited, Harlow, 2006, pág. 189; Scruton, Roger, *Conservative Texts. An Anthology*, MacMillan, Hampshire, 1991, pág. 23.
- ⁹ Sada Castaño, Daniel, *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005, págs. 250 y 251.
- ¹⁰ Chesterton, Gilbert Keith, *La utopía capitalista y otros ensayos*, Biblioteca Palabra, Madrid, 2013, pág. 63; en su edición original, *Utopia of Usurers and Other Essays*, Collected Works, vol. V, Ignatius Press, San Francisco, 1987, pág. 435.
- ¹¹ Chesterton, Gilbert Keith, *El regreso de don Quijote*, Valdemar, Madrid, 2004 (2ª ed. 2005), págs. 348 y 349; en su edición original, *The Return of Don Quixote*, Collected Works, vol. VIII, Ignatius Press, San Francisco, 1999, págs. 227 y 228.
- ¹² *Rerum novarum*, nº 33.
- ¹³ *Rerum novarum*, nº 6.
- ¹⁴ Pearce, Joseph, G. K. Chesterton. *Sabiduría e inocencia*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1998 (3ª ed. 2011), edición Kindle, pos. 7154-7156.
- ¹⁵ Sada Castaño, Daniel, *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005, págs. 202, 257 y 258.
- ¹⁶ Vega Rodríguez, Pilar, “Chesterton y Maeztu ante la utopía quijotesca”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, nº 38, marzo-abril 2008, ISSN: 1139-3637, consultado el 29 de abril de 2016, disponible en: <<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero38/chesmaez.html>>.
- ¹⁷ Chesterton, Gilbert Keith, *El regreso de don Quijote...* págs. 30 y 31; en su edición original, *The Return of Don Quixote...* págs. 50 y 60.
- ¹⁸ Vega Rodríguez, Pilar, “El regreso de don Quijote de Chesterton. Tradición y utopía”, *Anales Cervantinos*, vol. XXXVII, 2005, pág. 245.

- ¹⁹ Manuel, Frank E. y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1979, pág. 12.
- ²⁰ Kumar, Krishan, *Utopia & Anti-utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford, 1991, pág. 32.
- ²¹ Kates, George, *Utopia and Its enemies*, Schocken, Nueva York, 1972, pág. 5.
- ²² Tower Sargent, Lyman, "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies*, vol. 5, n° 1, 1994, págs. 11 y 12.

JUAN ANTONIO DELGADO
DE LA ROSA.
DOCTOR EN FILOSOFÍA Y
MÁSTER EN PENSAMIENTO
ESPAÑOL E IBEROAMERICANO
POR LA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE MADRID.
PROFESOR DE FILOSOFÍA EN
GSD GUADARRAMA.

Ciclo “Lecciones de Filosofía” 2016

Del 23 de mayo al 1 de junio se ha celebrado, en el *Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias* de Madrid, el XIX ciclo “Lecciones de Filosofía” que organiza la *Sociedad española de profesores de Filosofía* (Sepfi) en colaboración con el *Colegio Profesional de Filósofos*. Como en años anteriores estas “Lecciones” han tenido como hilo conductor el acercamiento histórico a la filosofía y para ello ha contado con la intervención de cualificados profesores que conocían perfectamente todo este “entramado”, tanto en su dimensión académica como en la más práctica del trabajo en las aulas. Esto ha favorecido el diálogo entre alumnos y profesores durante las cinco sesiones del ciclo. En la primera de ellas, el profesor Jesús Pichel diseccionó en **Platón, la utopía del orden** el sistema del pensador griego, repartiendo un rico y polifacético esquema del mismo entre los presentes; En la segunda sesión el profesor Javier Méndez (director de la Revista *Paideía*) compartió con el auditorio su reflexión en torno a **la pasión moral en D. Hume**; La tercera sesión corrió a cargo de la profesora Esther García y estuvo dedicada a Kant en una esclarecedora y extraordinaria visión de su pensamiento a partir de la pregunta **¿Por qué todo el mundo cita a Kant?**, que sin duda ayudó a entender más al filósofo alemán. En la cuarta sesión la profesora Esperanza Rodríguez, desde los propios textos del filósofo, nos supo introducir bellamente en el innovador radicalismo que representa **F. Nietzsche o la filosofía a martillazos**. La quinta y última sesión fue impulsada y dinamizada por el profesor Michele Botto quien disertó sobre la **Antropología de Marx: el desencanto como comienzo de la lucha**; fue ésta una lección muy original en la que el ponente supo actualizar con eficacia el materialismo histórico estableciendo interesantes relaciones de la teoría crítica de Marx a la sociedad capitalista con la sociedad actual. Todas las lecciones fueron escuchadas vibrantemente por el alumnado que se ha ido congregando en torno a estas jornadas, tanto por los jóvenes como por los mayores. Podemos decir que en estos días se ha reunido una “comunidad filosófica” que quiere seguir manteniendo viva la filosofía dentro de las aulas, en las calles, en la vida. En una palabra, que quiere que el sistema no mate algo tan bello, que supone un bien común, como es el pensamiento filosófico. Por ello, hay que dar las gracias a los organizadores que, además, ya están preparando, sin prisa pero sin pausa, el siguiente ciclo, que será el número XX.

No quisiera terminar estas palabras sin agradecer la participación de los alumnos que han presentado sus textos al concurso de redacción filosófica que sobre el tema *¿Qué influencia puede tener el pensamiento utópico en la vida individual y colectiva del ser humano* ha convocado la Sepfi en el marco de estas XIX lecciones de filosofía. En él podía participar tanto el alumnado de Bachillerato como el de la Universidad de Mayores del CDL. El primer premio, *Utopías: el material con el que se forjan las ideas*, trabajo presentado por *Jorge González Molinero*, alumno de bachillerato del Colegio Internacional “Altair”, de Madrid, ofrece una magnífica disertación sobre la influencia del pensamiento utópico en la vida individual y colectiva del ser humano, teniendo en cuenta también que el pensamiento utópico no es únicamente propio del progresismo o de la izquierda en general, pues es, al final, una característica común de todas las ideologías. El segundo premio corresponde al texto *La utopía como motor de la esperanza y de la crítica en el ser humano*, trabajo presentado por *Rafael Núñez Aranda*, alumno de bachillerato del Colegio Internacional “Altair”, de Madrid. El autor nos sitúa perfectamente frente a la cuestión de que una utopía no tiene por qué ser algo imposible de realizar, ni algo que carezca de utilidad alguna. Desde estas coordenadas va deshilando brillantemente la respuesta, concluyendo taxativamente que el pensamiento utópico es fundamental en nuestra vida y debemos aprovecharlo. El tercer premio pertenece al escrito *Fe en las utopías.*, trabajo presentado por *Leopoldo Pardo Blanco*, alumno de bachillerato del Colegio Internacional “Altair”, Madrid. Es un texto riguroso que desde el comienzo sitúa por dónde quiere el autor que pensemos: las utopías son de algún modo, en su opinión, la formulación literaria o filosófica de aquellos ideales de perfección que tiene nuestra sociedad en cuanto a su funcionamiento se refiere. En una palabra, considera que entran en el proceso evolutivo de la misma en todos los planos existenciales (culturales, sociales, políticos, económicos, psicológicos...), concluyendo que lo que puede estar algo claro es que las utopías pueden ser un soporte para cada individuo y un referente para unirnos por un bien común que es la mejora de nuestra sociedad. Desde esta reflexión cabe preguntarse ¿Por qué optamos por evolución o involución? ¿Regeneracionismo?

Finalmente, en la sección de Universidad de Mayores del CDL, el primer premio ha sido para *Genaro*, trabajo presentado por *Juan Luis Lillo Cebrián*, alumno de la Universidad de Mayores del “Colegio de Doctores y Licenciados” de Madrid. Con un formato singular, a través de un diálogo entre personas del mundo rural (¡que genialidad que haya escogido a pastores!), los personajes llegan a confesar que esto del pensamiento utópico tiene “miga”. Miga que van amasando con gracia junto a autores españoles como Unamuno, Ortega.

Los premiados ven ahora una vez más reconocido el valor de sus trabajos mediante esta publicación de los mismos en el presente número de la revista *Paideia*. Pero, entre todos, obtendremos un premio mayor, que es seguir creciendo en el irrenunciable horizonte de la esperanza y la utopía a lo que sin duda contribuye el poder seguir contando

con espacios como estas jornadas que nos posibiliten el seguir creciendo –individual y colectivamente– en dignidad de la mano del pensamiento filosófico.

¿Qué influencia puede tener el pensamiento utópico en la vida individual y colectiva del ser humano?

A) SECCIÓN DE BACHILLERATO

Primer premio: *Utopías: el material con el que se forjan las ideas*. Trabajo presentado por **Jorge González Molinero**, alumno de bachillerato del Colegio Internacional “Al-tair”, de Madrid.

Desde que en el año 1516 Thomas More publicara su obra “Utopía” muchos han sido los que han tratado de seguir su ejemplo y diseñar sus propias utopías, mundos ideales y, por definición, inalcanzables, que no son sino abstracciones ante una realidad que, sencillamente, se niega a ser la que se quiere que sea. Pero si una utopía es un mundo ideal, ¿por qué hay tantas concepciones sobre qué es realmente utópico? Manuel Sanlés Olivares, presidente de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía, en una clase sobre este mismo tema dijo: “lo que para ti es una utopía puede ser la distopía de tu vecino”. Podemos, por lo tanto, concluir que las visiones sobre qué constituye una utopía son tan variadas y personales como las ideologías, estando ambas vinculadas, ya que las ideologías constituyen nuestra óptica a través de la cual comprendemos y analizamos la sociedad (en algunos casos hasta la realidad misma), y una utopía no es sino una figuración de la sociedad ideal.

Una vez establecido qué es una utopía y a qué se debe el elevado número de las mismas, me siento más capacitado para afrontar el tema principal de esta disertación, la influencia del pensamiento utópico en la vida individual y colectiva del ser humano.

A pesar de que haya gente, -los autodenominados “realistas-”, que defiendan que el pensamiento utópico no debería tener ninguna influencia en nuestros pensamientos o acciones, argumentando que es como perseguir la proverbial olla de oro al final del arco iris, es, sin embargo, indudable que la historia demuestra que son los idealistas los que inician los grandes cambios sociales pues, como dijo el político estadounidense Bernard Sanders, “Si peleas por una barra de pan entera puede que consigas media, pero si peleas por media barra de pan, conseguirás migajas”. Los realistas optan por el cambio lento y gradual, luchan por aquello que ven “factible”, no creen en las grandes revoluciones ni en los grandes cambios sociales. Los pensadores utópicos, en contraste, ponen toda la carne en el asador, luchan por sus ideales y, sí, es verdad, a menudo pierden, pues no existe fuerza más persistente en la sociedad humana que la de la fricción, pero cuando

ganan, ganan a lo grande. Ejemplos de grandes logros idealistas son la Revolución Francesa, que derrocó a una de las monarquías más formidables de la historia; el New Deal de Roosevelt, el programa social más exitoso de la historia del mundo desarrollado, no sólo por sus logros sino por su escala; la resistencia británica a la invasión Nazi, el último suspiro de gloria de un imperio moribundo o la Transición Española, la pacífica caída del último régimen autoritario de Europa occidental.

Pero debemos recordar que la utopía puede ser la distopía de otro, pues también eran idealistas y en cierto modo utópicos los autoritarios Adolf Hitler, Benito Mussolini o Iósif Stalin, y, en cierta manera, los neoliberales Margaret Thatcher y Ronald Reagan, demostrando que el pensamiento utópico no es únicamente propio del progresismo o de la izquierda en general, pues este es, al final, una característica común de todas las ideologías, ya que, ¿qué es una ideología sino los ideales y características que conforman nuestras propias utopías personales?

Esto nos lleva de vuelta a nuestra pregunta original, ¿qué influencia puede tener el pensamiento utópico en la vida individual y colectiva del ser humano? Después de haber vinculado ideología y pensamiento utópico, la respuesta, al menos en lo referente a la vida colectiva, parece obvia, pues, al ser la base de ésta la política y al estar la política definida por ideologías que a su vez lo están por utopías, todo parecería indicar que nuestra vida colectiva como seres humanos está definida por las utopías a las que aspiramos llegar y, paradójicamente, nunca alcanzaremos. Respecto a la vida individual, bueno, hace mucho tiempo que ya Aristóteles nos definió como “zoon politikón”, y supongo que eso lo dice todo.

Segundo premio: *La utopía como motor de la esperanza y de la crítica en el ser humano.* Trabajo presentado por **Rafael Núñez Aranda**, alumno de bachillerato del Colegio Internacional “Altair”, de Madrid.

Para intentar contestar a esta pregunta, primero tenemos que saber qué es una utopía. Según la primera acepción de la RAE, una utopía es un *Plan, proyecto, doctrina o sistema deseables que parecen de muy difícil realización.*

Entonces, ¿puede ser influyente en la sociedad pensar en algo que es muy difícil de realizar y que parece que no tiene utilidad alguna? La respuesta es que sí, el pensamiento utópico ha tenido y tiene una influencia primordial en la sociedad, tanto desde un punto de vista colectivo (nación, pueblo, sociedades perfectas...) como individual.

Hoy en día la palabra “utopía” es usada en frecuentemente como un adjetivo negativo en muchísimos ámbitos. Por ejemplo, en la política cuando se dice “este partido es utópico”, “el programa de esta formación es utópico”, o “este político sólo dice cosas utópicas”. Pero no sólo en la política sino también en otros ámbitos de la sociedad como la economía, e incluso el deporte, se usan estas afirmaciones.

Después de ver la situación actual en la que se encuentra el pensamiento utópico, podría parecer que la utopía es algo carente de sentido y sin ninguna utilidad; parece por ello que se encuentra en sus horas más bajas, y probablemente sea por haberse instalado en la conciencia colectiva una forma de pensar que impida manifestarse a todo aquello que se salga del planteamiento social actual. Es esta forma de pensar que niega todo argumento que proponga algo distinto y difícil de realizar lo que me ha hecho reflexionar y hacerme las siguientes preguntas: entonces, ¿en qué ha consistido al fin y al cabo la historia de la humanidad? ¿Acaso no ha habido nadie que hace 200 años propusiese un modelo de sociedad que hoy en día sería obvio, pero que en aquella época era una utopía? ¿Acaso no era una utopía que en 1714, en una Francia absolutista alguien como Montesquieu hablase de la separación de poderes? Hoy en día nadie puede dudar de que exista la separación de poderes en los estados democráticos, ni pensar que esto no haya servido para nada; así que la idea de que una utopía es algo imposible de realizar y que por ello carece de utilidad es falso.

Una vez descubierto que una utopía NO tiene por qué ser algo imposible de realizar, ni algo que carezca de utilidad alguna, nos toca preguntarnos, ¿qué influencia ha tenido este pensamiento en la sociedad? Tanto a nivel social como individual, la primera influencia es muy sencilla: la utopía como motor de la crítica en el ser humano. Si este mundo, sociedad, país...es perfecto, si es el mejor de los mundos posibles como defendían algunos filósofos como Gottfried Leibniz, o la misma religión, no podría existir una utopía, ni tampoco la crítica ya que ¿cómo vas a poder cuestionar algo que es perfecto? Por tanto, el pensamiento utópico nos permite detectar las imperfecciones de nuestra sociedad e imaginarnos un modelo sin esas imperfecciones. Podríamos decir que la mayoría de los movimientos de protesta que han existido en la historia han estado basados en ideas o modelos que en aquella época eran utópicos. Antes señalábamos como uno de esos ejemplos a Montesquieu y la revolución francesa, cuando en una sociedad con muchos problemas se levantaron contra unos ideales establecidos (crítica) y a favor de otros muy distintos que posiblemente nadie creía que pudiesen llegar a implantarse (utopía).

¿Qué otra influencia tiene la utopía en la sociedad? En este caso, desde un enfoque de influencia individual. Los seres humanos somos seres racionales y sensibles; esas dos características nos permiten razonar y sentir, por eso podemos decir que el ser humano es un ser utópico por naturaleza: vivimos en una sociedad imperfecta y en muchos casos desesperanzadora y por eso tenemos que imaginarnos mundos ideales donde no estén todas esas imperfecciones de la sociedad; esta característica es única en el ser humano, por eso decimos que somos seres utópicos. El fin y al cabo podemos preguntarnos ¿cuántas utopías existen en la humanidad? ¿Hay alguna mejor que otra? En definitiva existen tantas utopías como personas en el mundo, cada uno tiene su propia utopía, su pequeño mundo ideal y perfecto que le da esperanza frente a cualquier adversidad que se puede encontrar. Así los cristianos se imaginan un mundo ideal y perfecto cuando ya hayan

muerto y esto les permite enfrentarse a uno de los mayores problemas del ser humano, que es la muerte, dándoles ESPERANZA. Por eso, como he señalado al principio, esta es una influencia individual, la utopía nos sirve así a cada uno de manera distinta para poder hacer frente a los mayores problemas que nos encontramos.

En conclusión, una vez visto lo que es una utopía y las influencias que este pensamiento ha tenido, podemos preguntarnos si, al fin y al cabo, ¿tiene la utopía una aplicación práctica en la sociedad? Antes hemos dicho que hay tantas utopías como personas, que no hay una utopía universal, por lo que es imposible hacer una aplicación práctica de todas ellas. Pero podemos ver qué características comunes tienen la mayoría de esas utopías, y resulta que la mayoría se imaginan un mundo en paz perpetua donde no hay problemas de convivencia... por eso debemos ver esos puntos en común para intentar aplicarlos. Podemos pensar que son situaciones perfectas y, al fin y al cabo, imposibles, pero ¿importa algo que sean situaciones imposibles? Debemos tener esos puntos que hemos señalado antes como unos objetivos de la sociedad, como un infinito al que debemos aspirar, lleguemos o no a alcanzarlo; y si trabajamos todos para intentar lograrlo, aunque no lo consigamos, ¿no estaremos mejor que antes?

El pensamiento utópico es fundamental en nuestra vida y debemos aprovecharlo sin pensar en él desde un punto de vista negativo. Al comienzo de la disertación hablamos de la Ilustración, ¿acaso no se han cumplido todas las ideas de Rousseau, Montesquieu o Voltaire? La respuesta es que no y que probablemente tal vez no se cumplan todas nunca. Entonces, ¿ha servido para algo todas esas ideas ilustradas? ¿Vivimos mejor que hace 200 años? La respuesta es que sí.

Tercer premio: *Fe en las utopías*. Trabajo presentado por **Leopoldo Pardo Blanco**, alumno de bachillerato del Colegio Internacional "Altair", Madrid.

Las utopías son de algún modo la formulación literaria o filosófica de aquellos ideales de perfección, en cuanto al funcionamiento de nuestra sociedad se refiere, impulsados por el afán humano de conseguir siempre un mejor modo de vida, y que se basa, en gran parte, en la reflexión y la aplicación de la imaginación sobre los problemas que vemos día a día en la gestión del mundo.

Una característica fundamental de la vida es su evolución, avanzar está en la naturaleza de los seres vivos y por ello por lo que los humanos siempre tenemos unos objetivos que cumplir para así cambiar o, en la mayoría de los casos, modificar nuestra persona para mejor. Pero, ¿qué objetivos nos imponemos? Aquí intervienen los ideales que tengamos en nuestra proximidad, que recibamos de aquellos factores que nos influyen y que modelan nuestra persona. Dependiendo de la cultura en la que vivamos, de nuestra clase social, de nuestra familia y de muchísimos elementos más, tendremos diferentes metas. No hay un código que establezca a lo que debemos aspirar, pues, como es normal, la esencia de la libertad es poder ser lo que se quiera ser; sin embargo, esto puede generar un conflicto en la sociedad creando poblaciones con ideales tan dispares que generen

pensamientos totalmente opuestos de los que no es posible rescatar ni un fino hilo de consenso. Por esta regla de tres la libertad debe estar regulada por un respeto llamémosle moral, que debe apelar a la tolerancia entre los extremos de una sociedad. Para esto las utopías nos pueden ayudar influyéndonos a sentir una fuerza de unión mediante un objetivo común en la sociedad que sirva de consenso para todos. Este objetivo luchará por un mejor gobierno y una mejor organización que beneficiará a toda la población.

Esto no ocurre en la sociedad actual porque una utopía debe buscar el bien global de todos. Este carácter desvincula de su influencia a todas a aquellas teorías que defiendan los individualismos y se fundamenten en el egoísmo como elemento constitutivo de la naturaleza humana. Sin embargo, como es palpable, este pensamiento es compartido por aquellas personas que gozan de más privilegios que los demás, tanto económicamente como por la cantidad de poder que tienen o por su calidad de vida. El error de estos círculos es no darse cuenta, o no querer hacerlo, de que sus privilegios dependen de otras personas iguales a ellos.

Este factor imposibilita que una utopía influya a nivel colectivo, pues ¿cómo van a influir los ideales utópicos en la sociedad si quienes tienen el poder no tienen una concepción global de las consecuencias del poder que ejercen? Por una parte esto plantea un problema en cuanto a la imposición en un territorio de medidas organizativas más equitativas, pues, como hemos dicho, favorecerán a una minoría que será todavía más beneficiada. De algún modo esta parte es la última pieza del puzzle por la que no se puede empezar, pero que es necesaria para que todo funcione; es decir, una sociedad y su gobierno no cambian de ideales porque sí, sino porque los individuos que eligen estos gobiernos han cambiado su forma de pensar.

En el plano individual, las utopías pueden modificar en gran medida nuestra forma de actuar, haciendo que no actuemos en detrimento de nuestra sociedad sino por la mejora de ésta. Este simple cambio de razonar teniendo en cuenta las utopías puede ser muy significativo; por un lado, en nuestra vida personal, aprenderemos a ser más solidarios y empáticos; después, a nivel profesional, nos ayudará a focalizar el trabajo sobre acciones que benefician a nuestra sociedad; y, por último, a la hora de votar el gobierno de nuestro Estado, es decir de ejercer nuestro poder como ciudadanos, nos ayudará a demandar una serie de ideales y de políticas a los partidos que beneficiarán el funcionamiento de nuestro país. La disyuntiva de todo esto reside en que la conciencia utópica de la población es alta, pero falla la actuación, tanto a la hora de elegir a sus representantes como a la de analizar las situaciones del día a día. La solución de esta disyuntiva es primordial, pues, ¿qué sentido tiene que existan unos objetivos que todo el mundo sabe que están ahí si luego no se van a cumplir, incluso sabiendo que estos objetivos son favorables para todos? Si estos conceptos estuviesen establecidos desde que somos pequeños no habría problema pues se respetarían unos preceptos necesarios para la evolución de la convivencia. Aquí entra el factor de en qué ideales eres educado y de si alguna vez te han hablado de cómo mejorar verdaderamente la sociedad y de qué es una utopía.

Otro tema a tratar dentro de nuestro ámbito colectivo, que últimamente influye mucho en nuestra sociedad, es la economía. La persecución de la bonanza económica, como criterio, está generando una pujante distopía en la que priman los individualismos, la desigualdad y la despreocupación. Y, aunque parezca un cliché, este sistema neoliberal tan extremo en el que nos encontramos no ayuda precisamente a seguir un ideal utópico, pues es imposible avanzar en él, dada la influencia que un factor tan crucial como la economía tiene en el retroceso de los valores de la sociedad. Si las utopías tuviesen influencia sobre esta parte económica no habría el abuso de poder que estamos viendo con un objetivo carente de sentido como es el ser unos pocos cada vez más inmensamente ricos al tiempo que millones de personas se hacen más pobres. La erradicación de este sistema llevaría consigo una menor desigualdad, más justicia, más oportunidades y la garantía de los derechos que todos merecemos.

Lo que parece estar claro es que las utopías pueden ser un soporte para cada individuo y un referente para unirse por un bien común que es la mejora de nuestra sociedad. Y que empezando por cada individuo se van cambiando las concepciones de las cosas, evolucionamos y podemos llegar lejos. Hay que destronar aquellas concepciones individualistas que nos hacen ser injustos con nuestros iguales; hay que abogar por la empatía y el respeto. Habrá que utilizar esos referente utópicos que todos tenemos en nuestra conciencia pero que, sin embargo, no aplicamos. Es hora de una regeneración de nuestra sociedad, de darnos cuenta de que estamos siguiendo un camino erróneo; es hora de recapacitar y, sobre todo, es hora de tener fe en las utopías.

Frank Gehry

B) SECCIÓN DE “UNIVERSIDAD DE MAYORES DEL CDL”

Primer premio: *Genaro*, trabajo presentado por **Juan Luis Lillo Cebrián**, alumno de la Universidad de Mayores del “Colegio de Doctores y Licenciados”, de Madrid.

- Genaro, ¿tú tienes pensamientos utópicos?
- ¡Hombre Román, no te los voy a contar aquí ahora!
- No, si no he dicho eróticos, te he dicho *utópicos*.
- ¡Ah, bueno, eso es otra cosa! Aunque pueden tener relación, ahora que lo pienso...
- ¡Coño, Genaro, que te lo preguntaba en serio!
- Pues en serio, en serio, te diría que no me lo he planteado.
- Pues te diré que el pensamiento utópico es fundamental.
- Explicate, que no lo cojo.
- Mira, es como tener un ideal, una meta, algo que te gustaría conseguir, aunque sea muy

difícil.

–¿Y qué?

–Pues que, el ponerte como objetivo algo que desearías que se realizara te estimula para trabajar por ello, y eso te da vida. Tu vida así tiene un sentido.

–Ya lo cojo; me parece interesante, no me había fijado, pero creo que tienes razón. De hecho, sí tengo pensamientos utópicos como tú los llamas. Me hubiera gustado ser veterinario.

–Ya ves, ¿y por qué no te pones a ello?

–Porque creo que sería muy difícil ponerme ahora a estudiar y todo eso...

–Pero hay acceso a la Universidad para mayores y se puede hacer poco a poco.

–Me estás picando, jodío

–Pues, ¡adelante! Yo te apoyo

–¿Sabes que esto del pensamiento utópico tiene miga?

–¿Y crees, Genaro, que nos iría mejor si tuviéramos pensamientos utópicos como colectivo, como sociedad?

–Sin duda. Si la alcaldesa nos propusiera algo que mejorara la convivencia, y como ciudadanos lo asumiéramos, aunque fuese algo muy difícil de conseguir, seguro que todos los vecinos lo apoyaríamos; y la simple idea de colaborar todos por una misma ilusión nos uniría más y la convivencia sería mejor.

–Pues ya ves la importancia del pensamiento utópico. Sin ideales y sin proponerse alcanzar objetivos, aunque parezcan imposibles, no se avanza y no progresamos. Mira la idea de Europa; es todo un reto: con avances y retrocesos pero caminamos, aunque hoy parezca que no va bien. ¿Y qué me dices de cuando los americanos propusieron abolir la esclavitud? Parecía una utopía inalcanzable, y se consiguió. La idea utópica nos hace seguir. Pero, para no desfallecer y seguir hacia el objetivo, hay que ir pasito a pasito como te he dicho, poniéndote metas intermedias. Unamuno lo expresó casi como un trabalenguas: “cuando logres lo que quieras, porque solo quieras lo que puedas lograr, entonces serás verdaderamente libre”. Mira, imagínate que la asignatura de Filosofía fuese la más importante del bachillerato y que la estudiaran todos. Seguro que los chavales saldrían con una mente más despierta y más crítica que la nuestra. Incluso podrían llegar a ser políticos. ¿Te lo imaginas?

–¡Vaya una utopía, Román! Pero podríamos escribir una carta al Ministerio y pedir firmas. Me gusta la idea.

–Aunque hay algunas que me parece que más vale no plantearlas porque más que utópicas serían milagros.

–Dime una

–Pues, por ejemplo, que el Sporting gane la liga, y ya me gustaría.

- Eso sería un pensamiento “milágrico” o algo así por venir de Dios.
- ¿Pero existe?
- ¿Quién, Dios? Pues, no sé.
- Mira, eso sí podía ser un pensamiento utópico.
- Deja, deja, que nos estamos liando.
- Bueno, Genaro, por hoy ya no filosofamos más.
- Tienes razón, aunque esto de pensar en estas cosas me ha gustado. Se me ha pasado la tarde volando. Es lo que tiene esto de la filosofía, que te haces preguntas y es como las cerezas, que se enredan y una te lleva a otra.
- Vamos a recoger el ganado que está oscureciendo, y luego la Pascuala se nos mosquea porque dice que llegamos tarde a cenar y las gachas se le enfrían.
- Oye Román,...lo del pensamiento erótico, si te parece, lo hablamos otro día.

Genaro

MODELO DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

PARA ENTREGAR EL SOCIO Y SUScriptor EN SU BANCO O CAJA

D.(a): _____

Ruego a Vds. que, hasta nuevo aviso, adeuden en mi Cuenta Corriente o Libreta de Ahorros número: _____
sucursal número _____ de _____
todos los recibos correspondientes a la suscripción o renovación a la revista PAIDEÍA.

Lugar:

Fecha:

Firma

✂.....

PARA ENVIAR A LA SEDE DE LA Sepfi.
(Plaza de Argüelles, 7 • 28008 Madrid • info@auladoc.com)

Bankia ES88 2038 1760 8960 0060 0427

- Deseo suscribirme a PAIDEÍA por el período de un año (tres números) y renovación automática hasta nuevo aviso.
- Deseo recibir el número _____

Ruego a Vds. que, hasta nuevo aviso, adeuden en mi Cuenta Corriente o Libreta de Ahorros número _____
del Banco _____ o Caja _____
Sucursal número _____, de _____
todos los recibos correspondientes a la suscripción o renovación a la revista PAIDEÍA.

Nombre y apellidos: _____

Domicilio: _____

Población: _____ C. P. _____

Provincia: _____

E-mail y Teléfono: _____

✂

COLABORACIONES EN PAIDEÍA

Nuevas normas de publicación

Paideía acepta trabajos no solicitados –artículos, entrevistas, experiencias didácticas, comunicaciones, reseñas de libros y revistas, etc.– sobre cualquier tema de filosofía, siempre que sean inéditos. Su publicación podrá demorarse en función del material disponible, por lo que pedimos que se remitan con tiempo.

La extensión de los trabajos no excederá de 20 páginas para los artículos, entrevistas y aulas abiertas (sin contar los gráficos e ilustraciones). Para las comunicaciones no excederá de 6 páginas, y para las reseñas de libros de 2 a 4 páginas. Los trabajos deberán ir acompañados de un resumen o *abstract* de unas 100 palabras en inglés y en español. Además deberán incluir palabras clave y *key words* adjuntando el título del trabajo en inglés. También se aceptan ilustraciones siempre que el fichero tenga una buena resolución.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y una dirección de contacto postal y electrónica.

Los originales deberán remitirse por correo electrónico mediante fichero adjunto a las direcciones siguientes:

Artículos, entrevistas, aulas abiertas y comunicaciones:

Javier Méndez: javier.mendez@yahoo.es

Libros: Julián Arroyo: julianarroyo@yahoo.es

A través de la página web: www.sepfi.es

Sistema de citas: Deberá utilizarse el sistema de citas bibliográficas según APA (6ª EDICIÓN) con las referencias bibliográficas (apellido y año) incorporadas entre paréntesis dentro del texto o en pie de página que remitirán a una bibliografía al final del trabajo ordenadas alfabéticamente. Para más detalle:

Libros: Marina, J. A. (1992). *Elogio y refutación del ingenio*. Barcelona: Anagrama.

Capítulos de libro: Muguerza, J. (2007). ¿Convicciones y/o responsabilidades? Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI. En R. Aramayo, R. y Guerra, M. J. (eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid: Plaza y Valdés.

Artículo de revista: Martínez, J. A. (2003, Abril-Junio). Misión de la educación, según Ortega. *Paideia, Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 64, 275-283.

Moya, E. (2002). Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty). *Revista de Filosofía*, 27 (2), 305-336. *En caso de que tenga una versión electrónica, se añade:* Consultado en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0202220305A>

Documentos electrónicos: sitios, páginas web, etc.: EDUTEKA. Tecnologías de la Información y la Comunicación para la Educación Básica y Media. Consultado (30/09/2009) en: <http://www.eduteka.org>.

Libros electrónicos kindle, e-pub, etc.: Ortega y Gasset, J. (2010). *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (Versión Kindle). Adquirido en Amazon.es

Evaluación: Los encargados de las Secciones, comunicarán la recepción de los trabajos, pero es el Consejo de Redacción el encargado de su análisis, valoración y selección, mediante el sistema de información por evaluadores externos, ajenos al C. de R. Esto se hace en las reuniones trimestrales de programación.

Cuando se programen números monográficos, serán anunciados previamente, dando, en este caso, prioridad al material remitido sobre el tema propuesto.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO: Juan José Tamayo, Francisco José Martínez Mesa, Luis María Cifuentes Pérez, Juan Antonio Delgado de la Rosa, Felipe Aguado Hernández, Francisco Javier López Frías, Xavier Gimeno Monfort, Sergio Urueña López y Mario Ramos Vera.

TAMBIÉN HAN COLABORADO: Julián Arroyo Pomedá, Luis Roca Jusmet, Francisco Javier Méndez Pérez y Patricia Gema Pérez Matamoros.



SEPFI

Sociedad Española de
Profesores de Filosofía