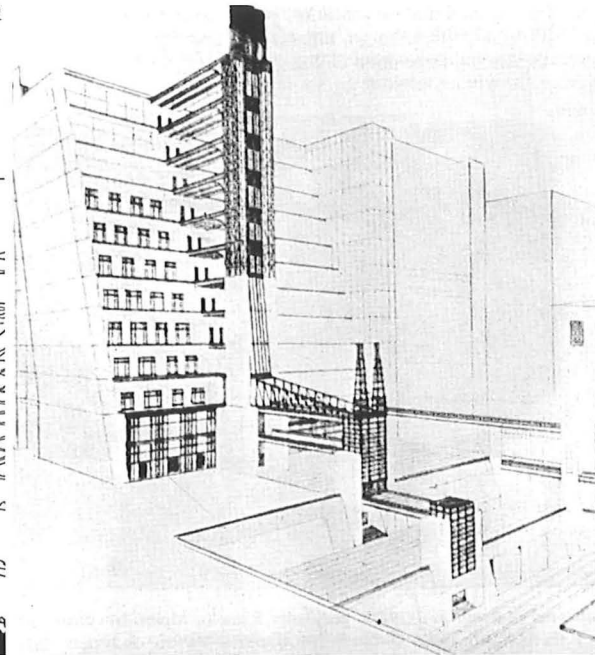
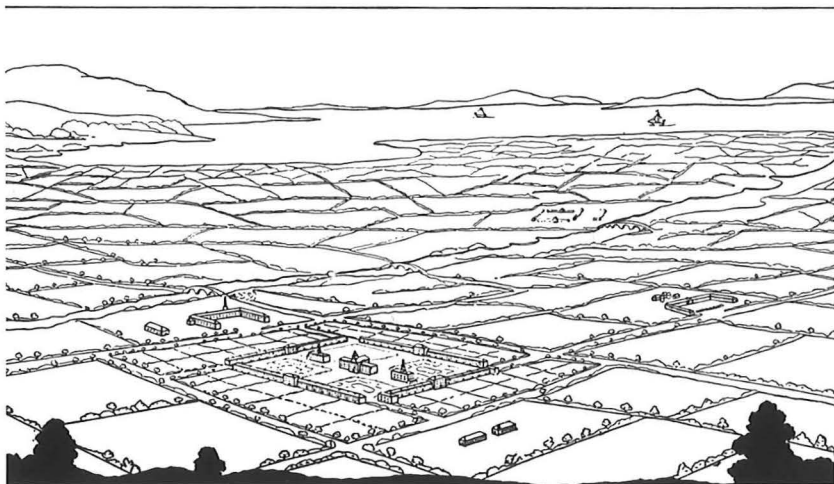


2



3/4/5

- 1/ Robert Owen:
Proyecto para una aldea cooperativa
(1816)
- 2/ Antonio Sant'Elia:
Città nuova (1914)
- 3/ Betty Rea:
Two Girls in a Wind (1956-1957)
- 4/ Victor Considerant:
Proyecto para una falange fuerista
(1848)
- 5/ Lyonel Feininger:
Catedral del Socialismo (1919)
- 6/ Chambellan:
Boceto de la Nueva ciudad de los
Sansimonianos (1827-1837)



6



Rostros de lo otro. La trayectoria de la conciencia utópica

Marcel Gauchet

Marcel Gauchet, historiador y filósofo, es jefe de redacción de la revista *Le Débat* y director de investigación en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París. Es autor de obras como *La pratique de l'esprit humain* (1980, con G. Swain), *Le Désenchantement du monde* (1985), *La Révolution des droits de l'Homme* (1989) y *La démocratie contre elle-même* (París, Gallimard, 2002). En castellano ha aparecido recientemente *La religión en la democracia. El camino del laicismo* (El Cobre, 2003). El presente artículo fue publicado en *Le Débat*, núm. 125, mayo-agosto 2003.

«Necesitamos una utopía», se martillea desde la extrema izquierda. «Nos sería muy necesaria una utopía», se admite en la izquierda gubernamental, que teme el estancamiento en la gestión. «Un poco de utopía no nos haría daño», se suspira en el centro, donde se preocupan por dar una dimensión espiritual a la política. «Cuidado con la utopía», se previene desde la derecha, donde se tiene miedo al retorno de las mitologías políticas después de su aplazamiento provisional. Es necesario, me temo, desengañar a todo el mundo. Es necesario echar un jarro de agua fría sobre las esperanzas de los primeros: es muy poco probable que se vea renacer jamás la esperanza utópica en su esplendor pasado, tanto en sus versiones duras como en sus versiones suaves. Pero eso no significa que haya que tranquilizar a los últimos. Al contrario, se les debe inquietar de cara a un peligro inmediato. Temen en el futuro un peligro que no saben detectar en el presente. Porque la utopía está actuando ya entre nosotros, bajo una forma anónima que no se le conocía, sin rostro y sin identidad. No se dice, es de hecho. Los utopistas tienen una utopía y la ignoran. Los enemigos de la utopía se enfrentan a ella y no se dan cuenta. Es el último avatar de una larga serie de metamorfosis a través de las cuales la conciencia utópica ha ido reabsorbiéndose poco a poco en la trama misma de la historia. En su origen indicaba una separación absoluta con respecto al aquí y el ahora, un lugar tan diferente que evocaba una geografía desconocida y una historia ignorada. Actualmente se sitúa en la distancia irrepresentable con uno mismo que es definitiva del aquí y el ahora.

El propósito de estas páginas es trazar de nuevo esta trayectoria. Quisieran esbozar una historia de la conciencia utópica, desde su aparición a principios del siglo XVI a su falsa desaparición al final del siglo XX, que es en realidad una ocultación en los pliegues de la acción histórica. No pretenden abarcar la totalidad de las expresiones de este copioso filón del imaginario moderno. Se proponen, más bien, sugerir una periodización razonada de la conciencia utópica subyacente a la producción de las utopías como tales. Parece viable distinguir cinco etapas en el interior de este imaginario de la sociedad diferente. Un imaginario que se proyecta en el espacio durante una prolongada fase clásica de la utopía que va de la *Utopía* de Tomás Moro, en 1516, a *Año 2440* de Louis-Sébastien Mercier en 1770. Con Mercier, la proyección en el tiempo sucede a la proyección en el espacio. El socialismo utópico del falansterio o de la Icaria aporta una dimensión suplementaria a esta alternativa de futuro: la convierte en materia de un proyecto práctico. Esta potencia transformadora es la que la idea de historia amplifica hacia 1900. La conciencia utópica queda subsumida en la conciencia revolucionaria; se confunde con la espera de la ruptura que promete el porvenir. En este inicio del siglo XXI, el porvenir revolucionario ha desaparecido de nuestro horizonte; el porvenir entero se nos ha vuelto inimaginable; sin embargo, la conciencia utópica no se ha desvanecido totalmente por eso; habita de manera invisible el presente.

I

La etapa inicial del recorrido es la más difícil de delimitar en pocas frases. Se da en ella lo esencial, a saber, la aparición de la *utopía* no sólo como palabra, sino como fenómeno específicamente moderno. Existía de antiguo, como bien se sabe, el mito de la Edad de Oro, y no es que antes del siglo XVI se desconociesen las sociedades imaginadas, de las cuales *La República* de Platón consti-



tuye el ejemplo más ilustre. Pero eso no es óbice para que la aparición del libro de Tomás Moro en 1516 (*De optimo Republicae Statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*) fuese una ruptura con los discursos anteriores. El opúsculo de Moro representa la invención de un género literario y filosófico y, a través de él, la aparición de una manera inédita de tratar la sociedad. La utopía no define en abstracto un orden ideal. Sitúa en el presente el funcionamiento concreto de una sociedad que existe realmente, aunque se sabe que es ficticia; una sociedad totalmente diferente de aquellas que nos son familiares, e incluso su polo opuesto. La utopía no evoca la felicidad de un estadio anterior a la sociedad, anterior a las coacciones del trabajo y de la propiedad. Describe una sociedad constituida como tal en la que el trabajo y la propiedad se entienden y se organizan de otro modo ①.

¿De dónde puede salir este discurso nuevo? ¿Qué explica su aparición? ¿Cuál es su significado?

Un cuarto de siglo después de 1492, es hijo de la expansión del mundo. A ejemplo de América, la isla de Utopía es presentada como una tierra «recientemente descubierta». El discurso utópico da cuenta de la nueva mirada de Europa sobre ella misma, posibilitada por el fin del confinamiento planetario. Existen otros mundos, otras costumbres y modos de ser o de hacer además de los nuestros. A partir de ahora nos tenemos que mirar desde otra parte. Pero si aprovecha esta posibilidad turbadora de una lectura de sí desde fuera, el relato utópico es sobretodo consecuencia de una reconsideración desde dentro. Proyecta a las lejanías del exotismo un interrogante interior de la Europa descubridora y conquistadora. Es una de las expresiones de la revolución mental que se inicia en este principio del siglo XVI y cuya manifestación más espectacular y cargada de consecuencias será la revolución de la relación con Dios. Unos meses después de la publicación de la *Isla de Utopía*, pero también del *Nuevo Testamento* de Erasmo, el amigo de Moro, Lutero fija sus noventa y cinco tesis el día de Todos los Santos de 1517. También Dios está en otra parte, más allá de sus sacerdotes, más allá de la Iglesia mediadora, más allá de la eucaristía que hace revivir la memoria de su hijo. Pero también la idea de la comunidad humana se revoluciona en el mismo momento. En este sentido, el otro gran contemporáneo de Tomás Moro es el florentino Nicolás Maquiavelo, que acaba de escribir *El Príncipe* y que prepara los *Discursos sobre la segunda década de Tito Livio*. El discurso sobre la política que nace con Maquiavelo es el simétrico inverso del discurso que aparece con Moro. Maquiavelo desvela la realidad del poder tal como es, lejos de cualquier idealización del príncipe. Moro imagina los rasgos de una comunidad política tal como podría ser, lejos de cualquier ciudad que exista de verdad. Uno enseña a mirar la verdad desnuda de la existencia política; el otro invita a concebir una sociedad ordenada de una manera completamente diferente. Lo real implacable y la evasión a lo posible entran en la conciencia europea a la vez. Pero tal vez hay tener en cuenta aquí un tercer elemento. A poca distancia, en 1519, aparece con *La Monarchie de France*, de Claude de Seyssel, otro discurso político que no es ni utópico ni puramente realista, sino razonable y legalista, «constitucional» *avant la lettre*, atento a los equilibrios y a los frenos del poder. No define un orden ideal, sino más sobriamente un orden respetuoso del derecho ②.

La fuente divina se ha secado. El poder terrestre ya no existe para reflejar la sabiduría del cielo. La ciudad del hombre debe encontrar en su propio seno la llave de su orden deseable. Esto exige conocer las necesidades que presiden su gobierno. Maquiavelo las enseña a los magistrados, a los príncipes y a los pueblos que no quieren estar ciegos ante las condiciones de su acción. Pero el gobierno de la ciudad no se agota en la administración de la fuerza. Se despliega según unas reglas; pasa por el derecho; exige la ciencia de lo legítimo y la medida de lo legal. En fin, la justa apreciación de las cosas tal como son, y tal como tienen que ser, en nombre del derecho, no impide soñar en lo que podrían ser. Al contrario, la ciencia de lo real y de lo practicable invita a soñar. Mueve a imaginar un mundo definido según leyes diferentes a las que se imponen al presente. La conquista del realismo abre el espacio de su opuesto. El discernimiento de lo razonable suscita el sueño de una completa conformidad con la razón. La determinación de lo mejor reclama la extrapolación hasta lo excelente.

① El análisis más penetrante de esta especificidad histórica de la utopía lo encontramos en Pierre-François Moreau, *Le Récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, París, PUF, 1982.

② Una comparación de los tres discursos en Jack H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssel*, Londres, Allen Lane, 1973.

La utopía es hija de esta vasta revisión de los horizontes del dominio humano. Tiene una relación estrecha con ese cambio decisivo en la manera de pensar la cosa pública que sitúa la voluntad de apego a lo real en materia política y la aspiración de legitimidad de los jurisperitos en el centro del gobierno de los asuntos colectivos. Respecto a estas dos líneas de pensamiento, la utopía encarna un tercer punto de vista. Contrapone el orden realmente existente a una alternativa que, por decirlo a la manera de la ficción, aclara sus mecanismos en el espejo de una alteridad imaginaria. Esta tercera óptica se mantendrá con una estabilidad notable durante más de dos siglos. La producción de utopías permanecerá sorprendentemente fiel, en su variedad de viajes imaginados y de hallazgos en materia de países «recientemente descubiertos», a los cánones fijados por la obra inaugural de Tomás Moro.

Sin embargo, las otras dos perspectivas de reflexión a las que está estructuralmente asociada conocerán desarrollos considerables. El logro de Maquiavelo, concebido en el laboratorio de los principados italianos, había anticipado la transformación de las grandes monarquías territoriales en estados soberanos. Esto se consuma en la primera mitad del siglo XVII, no sin que ayuden las fracturas religiosas del espacio europeo y las guerras intestinas de religión. Los tratados de Westfalia, en 1648, consagran las nuevas entidades. En este contexto, bajo el signo de la razón de Estado, se asistirá a la expansión de la exigencia del realismo político. Paralelamente, la reflexión sobre los fundamentos del derecho no cesa de adquirir importancia en el interior de estos estados soberanos y en función de los problemas planteados por las relaciones entre ellos. El *Derecho de la guerra y de la paz* de Grocio en 1625, el *Leviatán* de Hobbes en 1651 proponen una renovación decisiva de aquellos fundamentos. La base de los cuerpos políticos es reconsiderada a la luz de los contratos que les han hecho salir del estado de naturaleza. Con Locke, con Rousseau, el pensamiento de la libertad gana sus títulos de nobleza a través del derecho natural.

Durante este tiempo, el relato utópico permanece idéntico a sí mismo. Es hacia mediados del siglo XVIII cuando empieza a moverse a su vez con la irrupción de un nuevo elemento que altera las condiciones del imaginario social: el progreso. Hasta ese momento la utopía navegaba hacia tierras ignotas. Ahora la orientación de la temporalidad colectiva hacia el futuro, el descubrimiento del despliegue sedimentario de la experiencia humana en el devenir le abren nuevos territorios ③.

③ Este viraje está particularmente bien explicado en el libro de Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, París, Payot, 1978. Véase en particular el capítulo IV, «L'utopie et l'idée d'histoire-progrès».

II

El *Código de la naturaleza* de Morelly, en 1755, marca claramente la inflexión. Se trata de una respuesta justificativa a los críticos de *La Basiliada*, un viaje imaginario clásico aparecido poco antes, que describía un país dichoso sin Estado ni propiedad privada. La defensa de Morelly tiene de original que se sitúa en el terreno de los principios y de la historia, en una asociación doblemente reveladora. Defiende justo lo contrario de las visiones optimistas del progreso, en un espíritu cercano a los *Discursos* de Rousseau de los que era coetánea. La trayectoria de las sociedades humanas no refleja sino una degradación continua, frente a la que no hay otra esperanza que una renovación providencial con una «legislación conforme a las intenciones de la naturaleza». El propósito es revelador de la carrera hacia la especulación abierta por el tiempo. Desde el momento que se asume que la sociedad se forja al hilo del devenir, se hace posible concebir una trayectoria distinta. Un nuevo comienzo, la refundación sobre bases diferentes se torna concebible. Pero el factor más significativo está sin duda en los instrumentos intelectuales movilizados por esta extrapolación o variación imaginaria. Mientras la ficción utópica llegaba como contrapunto de la inteligencia de la realidad política o jurídica, sin paso razonado de uno a otro registro, aquí el punto de vista alternativo está diseñado a partir de los mismos instrumentos que permiten comprender la historia realmente acaecida. La figura de la sociedad feliz surge del desciframiento de las condiciones y del camino de la infelicidad. A decir verdad no todo está aún en Morelly, en quien las relaciones entre

④ Sobre Morelly, remitiremos a la magna obra de Nicolas Wagner, *Morelly, le méconnu des Lumières*, París, Klincksieck, 1978.

los diferentes momentos del camino histórico permanecen oscuros. El problema de la interpretación de su obra es precisamente captar la coherencia que une su propósito utópico, el recorrido histórico que narra y el derecho ideal que define como apoyo a sus afirmaciones ④. Aun así, se ve claramente en él hasta qué punto el factor tiempo va a modificar el espíritu de la utopía. Se adivina ya en este tránsito entre dos épocas: el estatuto mismo de la conciencia utópica se transforma en función del poder generador reconocido al futuro.

El tiempo de *La Basílica* de Morelly es el presente del relato de ficción. Con *Año 2440*, de Louis-Sébastien Mercier, subtítulo significativamente *Sueño si jamás lo fue*, la alteridad imaginaria se transporta al futuro, a siete siglos de distancia. Migración que nos hace entrar en una nueva edad de la imaginación social: la conciencia de la progresión del tiempo se ha apoderado de la invención utópica y ya no la abandonará. Las condiciones que definen la ciudad feliz no son ni más ni menos que las que encontramos en acción entre nosotros. Basta con prolongar su línea de evolución, con apreciar sus resultados, a poco que una decisión feliz —una «revolución», dice Mercier— libere las fuerzas del progreso allanando las resistencias del pasado. La sociedad diferente es ante todo aquella que nos promete el futuro. Se inscribe en la misma historia que la que nos lleva. Tenemos los medios para imaginarla a partir de los factores que dirigen el camino actual (y pasado) de las sociedades. ¿Por qué no habríamos de recurrir, por añadidura, a los medios para producirla?

III

El socialismo utópico consistirá justamente en sumar esta facultad de construcción a la facultad de anticipación liberada por el descubrimiento del progreso. No sólo es posible imaginar la ciudad futura en germen en los trabajos del presente; también es posible edificarla; también es concebible hacerla pasar de la eventualidad de pensamiento al registro de lo realizable. Una buena lectura de las fuerzas y de las aspiraciones que hacen avanzar a las comunidades humanas en el tiempo debe permitir efectuar el salto a una comunidad liberada de los males del presente. El falansterio de Fourier o la Icaria de Cabet son utopías de un género absolutamente nuevo en tanto que están hechas para lo real y tienen valor de programa.

Pero la idea de historia que subyace a estas utopías de nuevo tipo va mucho más lejos, en su acepción plenamente desarrollada, que la noción de progreso tal como se consolida en la segunda mitad del siglo XVIII, de Turgot a Condorcet. El progreso resulta de la acumulación de los esfuerzos de la razón para transformar las cosas y las leyes. Permite esperar, pero en términos de acción sólo llama a contribuir a su crecimiento. La historia, en cambio, introduce la perspectiva de un objetivo hacia el que orientarse dirigiendo las fuerzas susceptibles de conducir a él. Apunta a una toma de conciencia progresiva de su propio curso que permitiría concebir una humanidad de nuevo plenamente dueña de sí misma. En eso es todavía más propicia a la utopía que el progreso, pero lo es alentando el activismo, porque tiene como particularidad ofrecer los medios para realizar la utopía que diseña, mediante el desciframiento de los mecanismos que la dirigen.

La utopía socialista, en su momento primordial de cristalización, entre 1815 y 1848, representa un compromiso entre estas nuevas posibilidades abiertas por el elemento historia y las antiguas reglas de la representación de las ciudades imaginarias. Se presenta como la solución del enigma de la historia, reclamada por la larga marcha de la historia a través del tiempo. Se propone dar la forma última a las relaciones entre los hombres, ya sea a través de la armonía de las pasiones, como en Fourier, o del comunismo igualitario, como en Cabet. Pero sólo concibe la consecución de esta forma final en el marco de una ciudad ejemplar, cerrada en su perfección, segura de sus marcas y de sus reglas. Si tiene como objetivo la emancipación del género humano en su totalidad, no puede pensar en hacerla realidad más que a partir de la secesión de una institución modelo, que ganará el resto por contagio.

IV

Esta postura de situarse al margen para conquistar los espíritus mediante el ejemplo será objeto de las críticas del «socialismo científico» después de 1848. A la luz de una aproximación realista a la transformación social global, la separación utópica se ve irremediabilmente proyectada a la irrealdad. Pone la carreta delante de los bueyes, se preocupa por el fin sin preocuparse verdaderamente por las condiciones que permitirían llegar a él a escala del conjunto. A lo sumo se le puede atribuir haber iluminado el futuro, indicando los fines a los que la historia debería tender, pero sin haber sabido definir los medios para alcanzarlos.

Este muy general entierro de la utopía al que asistimos en la segunda mitad del siglo XIX no es sólo cosa de Marx y de Engels. El famoso opúsculo de este último, en 1880, se limita a explicitar el sentimiento de un cambio de época ampliamente compartido ⑤. No se trata de la lucha de una corriente de pensamiento contra otra. Se trata de la desaparición de un modo de pensar. El borrado de la expresión utópica corresponde a un ahondamiento de la conciencia histórica experimentado colectivamente y a la transformación concomitante de las perspectivas de la acción histórica. Para quien reflexione seriamente sobre lo que puede deparar el devenir no puede tratarse ya de precipitarse al final del proceso para codificar sus detalles. El problema es medirse con los obstáculos gigantes que nos separan de ese final. El proyecto de revolución social supone zambullirse en las profundidades de la gigantesca metamorfosis material y social que afecta al mundo entero. Eso exige pugnar con ella a brazo partido y movilizar una fuerza política que esté a su altura. La ruptura con el universo capitalista y burgués se hará en bloque o no se hará, pero en todo caso no será cosa de un puñado de utópicos que hayan descubierto el secreto de la felicidad colectiva en su isla. Como dijo de manera contundente Jaurès en 1911, «ya no hay Icarias» ⑥.

¿Quiere eso decir que la evicción del imaginario utópico, en la forma que le había dado Tomás Moro tres siglos y medio antes, significa la pura y simple desaparición de la conciencia utópica, disuelta por la conciencia histórica después de haberla anticipado? En absoluto, a mi entender. La conciencia utópica queda absorbida en el elemento del futuro y ha experimentado una mutación en el interior de éste. Forma parte de la idea de revolución, que adquiere entre finales del siglo XIX y principios del XX un carácter utópico. Se disfraza a los ojos de sus adeptos; vela aquello que es, metamorfoseándose en adivinación reglada del futuro inmediato. La llegada de la doctrina marxista a las masas, entre 1890 y 1910, va acompañada de una floración asombrosa de descripciones de lo que vendrá después del Gran Día. Nunca la imaginación utópica ha sido tan radiante como en el momento en que se creyó en posesión de los instrumentos de la ciencia ⑦. Los nombres más grandes del movimiento no tuvieron reparos en arriesgarse a retratar la sociedad colectivista anunciada. Claro está que en el espíritu de estos teóricos de la inminencia revolucionaria, no se trataba de ninguna manera de utopía, sino, al contrario, de extrapolación infalible sobre la base de las tendencias identificadas por el análisis materialista del presente. Incluso las obras de ficción que señalan esta invasión futurista, *Mirando hacia atrás* de Bellamy, en 1888, o *Noticias de ninguna parte* de Morris, en 1891, pretenden ser anticipaciones fundamentadas; quieren ajustarse al paso de lo real para iluminarlo ⑧. Dichoso y último instante en que la previsión sabia y la proyección imaginaria, la inteligencia del curso de las cosas y la representación de su resultado ideal, pudieron creer que coincidían.

La conjunción no estaba destinada a durar. Muy pronto aparecerán refractarios que podrán en duda estas profecías científicas. La labor de la conciencia histórica, que avanza a grandes pasos en este periodo, se aviene mal con la fijeza en la que se resuelve y en la que se apoya la conciencia utópica. La conciencia histórica tiende a conferir rasgos menos determinados al futuro, ahonda en lo desconocido, conduce a dramatizar más la ruptura destinada a desatar los combates de la historia. Nadie percibió y tradujo mejor esta renovación de la idea revolucionaria que Georges Sorel a partir de 1900. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, la nueva imagen del salto al futuro pone fin a

⑤ El texto de Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* se publicó primero en francés, en 1880, a iniciativa de Paul Lafargue, a partir del *Anti-Dühring*, aparecido en 1878. Vio la luz en alemán dos años más tarde, bajo el título *Die Entwicklung des Sozialismus: von der Utopie zur Wissenschaft*.

⑥ Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle* [1911]; cito según la edición más reciente: París, Imprimerie nationale Éditions, 1992, t. II, p. 485. «Ha pasado la hora -escribe también Jaurès- en que los utopistas consideraban el comunismo como una planta artificial que se podía hacer florecer a voluntad, en un clima elegido por un jefe de secta».

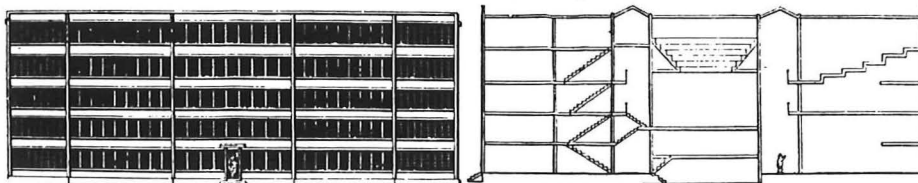
⑦ Esta paradoja de la «utopización» desencadenada por la «cientificación» del socialismo ha sido fuertemente subrayada por Marc Augerot, en *L'Utopie collectiviste. Le grand récit socialiste sous la II^e Internationale*, París, PUF, 1993.

⑧ Edward Bellamy, *Looking Backward, 2000-1888*, Boston, 1888; Williams Morris, *News From Nowhere*, Londres, 1891.

⊙ Las *Réflexions sur la violence* [1908] definen así este mito: «una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna». Cito a partir de la reedición reciente de Éditions du Seuil, París, 1990, p. 120.

Jeremy Bentham:

Proyecto para un establecimiento de Industria y Vivienda (1787)



las predicciones metódicas del sueño colectivista. Es la figura misma de la Revolución la que se hace cargo de toda la intensidad utópica. He ahí lo que Sorel trata de nombrar a través de lo que él mismo llama el «mito» de la huelga general ⊙. Lo que incluye en este término del mito, oponiéndolo expresamente al de utopía, no está nada claro, desde luego. Se adivina, sin embargo, lo que pretende designar: la figura de una subversión tan absoluta del orden capitalista existente que su más allá escapa a la representación. Nada de utopía, por tanto, en el sentido normal de la palabra. Pero la imagen movilizadora de ese salto sin retorno, de esa «transformación irrevocable», dice Sorel, depende típicamente, en cambio, de la conciencia utópica en un sentido amplio y rigurosamente elaborado. El futuro lleva en su seno una discontinuidad radical respecto a las condiciones del presente, que nos trasladará a una sociedad *distinta*, tan distinta que es inútil querer definir sus características o incluso aproximarnos a su contenido. Aquí está claramente la novedad. La utopía en su expresión clásica era, por el contrario, codificadora, concreta y voluntariamente pormenorizada. No hacía ascos a dibujar arquitecturas o a perfilar el uso del tiempo. Esta minuciosidad era el vehículo de la alteridad imaginaria a la que apuntaba. La alteridad permanece, que es su función fundamental, salvo que, proyectada hacia el futuro, incorporada al curso de la historia, tome un sesgo impensable. La otredad de

la sociedad a la que nos dirigimos es una transformación tal de los referentes que nos son familiares, que no tiene sentido querer imaginar sus límites. Todo lo que se puede concebir es

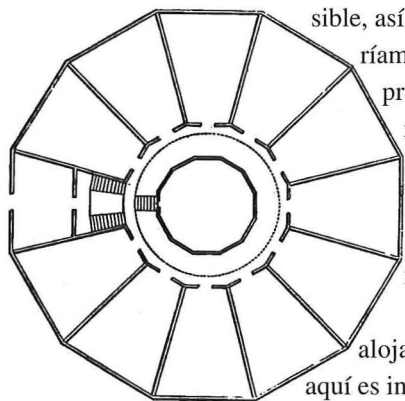
que estará en las antípodas de la sumisión reinante. La conciencia utópica es propiamente este poder de referir la sociedad existente a otra diferente a ella, y ha adoptado sucesivamente dos rostros muy distintos. Al principio se encarnó en un realismo imaginario, luego pasó a adoptar el aspecto de una espera revolucionaria de lo inimaginable (el relato de anticipación se encargaría de pintar el futuro imaginable, cuando la fe en la revolución pasó a ser invocación de un futuro imposible de representar. Nació así la ciencia ficción, con su poder de evocación de una realidad alternativa, al mismo tiempo que desaparecía la facultad de dar un contenido a la utopía).

V

Este contenido impensable utópico del futuro es el origen de la originalidad movilizadora de la idea de revolución en el siglo XX. Explica el difícil matrimonio que la revolución soñada estaba destinada a mantener con las revoluciones reales. Se esbozaba lo que acabaría por vaciar a la perspectiva revolucionaria de su sentido y de sus prestigios. Lo inimaginable de la posrevolución constituyó un primer paso en dirección a lo irrepresentable del futuro en general que se declaró a partir de la «crisis» de los años 70, y cuyo primer efecto fue liquidar la propia esperanza revolucionaria junto con —hay que calibrar bien lo que esto significa— el conjunto de las representaciones admitidas del futuro. Lo que podía subsistir de fe reaccionaria en una posible recuperación de la tradición no ha caducado en menor medida, y las más prosaicas expectativas asociadas al progreso tampoco han sobrevivido. No habrá vuelta atrás; la nostalgia retrógrada carece de objeto. Nada asegura que la dinámica del futuro nos conduce hacia lo mejor; la confianza progresista es necia. El futuro será otro, en efecto, pero no obstante no será ese contrario perfecto del presente que le conferiría el valor final de una solución al enigma humano. Porque lo impensable revolucionario del futuro, si se negaba a asignar un contenido preciso a la transformación que predecía, no dejaba de vivir de la certeza que ese contenido sería exactamente lo opuesto de la alienación actual. En esto era utópico, aunque desprovisto de contornos definidos. En este aspecto fue donde se echó a perder. La imprevisible diferencia del futuro ya no podrá ofrecer otra salida a los dilemas y a los males del presente sino la que éste comporta en relación al pasado. Si el futuro es de todo punto imprevisible, hay que pensar que justo por eso no aportará la respuesta a las preguntas que nos planteamos con respecto al destino colectivo.

⑩ Cf. Krzysztof Pomian, «La crise de l'avenir», *Le Débat*, núm. 7, 1980, incluido en *Sur l'histoire*, París, Gallimard, 1999.

Una vez más no hay que ver en esta «crisis del futuro» sino el efecto de un ahondamiento adicional de la conciencia histórica, asociado a una amplificación práctica de la orientación de la existencia colectiva hacia el cambio ⑩. Nuestras sociedades se han convertido aún más intensamente en sociedades de cambio. El entendimiento de su dinámica en el tiempo se ve trastornado por eso. Ya no pueden creer que se dirijan hacia un fin. La idea de historia es ahora incompatible con la perspectiva de una totalización reflexiva final, de la que era inseparable desde su aparición a principios del siglo XIX, una perspectiva en la que la figura de la Revolución había venido a intercalarse como acceso obligado, entre finales del siglo XIX y principios del XX, cuando el «marxismo» se difunde y se impone, más allá de Marx. De ahora en adelante, el acrecentamiento de conciencia del que es portador el avance en el tiempo histórico juega contra la idea de una conciencia-total terminal. Sin duda sabemos mejor, en perspectiva, la historia que hacemos. Pero eso significa que no habremos acabado nunca de aprender, y no que pronto accederemos a un saber total acerca de nosotros mismos. Imposible, así, creer que podemos volver a una identidad tradicional y sustancial que no deberíamos haber abandonado nunca. Imposible creer en la continuidad garantizada de un progreso. Pero es igualmente imposible creer en una ruptura consigo mismo que redundaría en la posesión de sí mismo, en un vuelco a lo otro de la historia que la haría desembocar en su feliz al tiempo que inimaginable fin. Estamos ante algo parecido a una maduración del elemento histórico y de las condiciones de su representación. De tal carácter es la ruptura que ha expulsado la lógica utópica del futuro donde había encontrado refugio.



¿Hemos acabado por ello con la conciencia utópica? Ni mucho menos. Desalojada de su feudo futurista, ha emigrado al presente. Aquí se esconde o, más bien, aquí es invisible, condenada como está a no poder adoptar ya rasgos positivamente determinados, ni siquiera la invocación de esa varita mágica de evasión respecto de uno mismo que prometía la revolución. Pero esta indefinición que le es propia en el presente no impide que gobierne en gran medida la percepción que tenemos de este presente. Su inspiración habita esta actualidad colectiva en la que no tiene ni lugar ni rostro asignables. En ciertos aspectos, sin ninguna utopía formada (o formable) en el sentido clásico de la palabra, nos encontramos en un momento intensamente utópico. La conciencia utópica ha vuelto a su pedestal de nacimiento. Ha vuelto al regazo del derecho natural de donde había salido, en la época de Tomás Moro, dando la imagen, antes incluso de que la idea de un derecho natural de los individuos se hubiera establecido firmemente, de lo que debería ser una libre y justa comunidad de individuos. No es cuestión de ofrecer imágenes, pero se trata también de que el derecho natural ha dejado de ser ficción teórica para convertirse en el pedestal jurídico práctico de nuestras sociedades. Un pedestal práctico que les plantea un gran problema, debido a la diferencia entre la realidad de su funcionamiento y los principios que invocan. Es exactamente en este intersticio donde la conciencia utópica está ahora instalada, y sólidamente instalada. Alimenta una denuncia infinita: el funcionamiento de nuestras sociedades debería ser distinto del que es. Mantiene paralelamente una negación sin límites, doblada de un sorprendente optimismo obligatorio: todo va muy bien, desde el momento que nuestras sociedades son lo que dicen que son, es decir, armoniosa coexistencia de individuos libres. ¿Cómo podría haber problemas en la administración de una norma hecha para resolver todos los problemas? Así oscilamos entre el escándalo y la apología; así vamos permanentemente de la autosatisfacción a la frustración. La aspiración a un alejamiento absoluto de la realidad existente no ha desaparecido en modo alguno; está, simplemente, encajada en lo que justifica esta realidad a nuestros ojos y nos la vuelve insuperable.

La conciencia utópica está más que nunca en nosotros, a través de esta oscilación sin tregua. La historia emprendida hace cinco siglos continúa.

■ Traducción de Maria Josep Escrivà