

# *Tercer milenio: tiempo de utopía*

POR

LUIS ÁLVAREZ MUNÁRRIZ

Si quisiera escoger un símbolo propicio para asomarnos al nuevo milenio, optaría por éste: el ágil, repentino salto del poeta filósofo que se alza sobre la pesadez del mundo, demostrando que su gravedad contiene el secreto de la levedad, mientras que lo que muchos consideran la vitalidad de los tiempos, ruidosa, piafante y atronadora, pertenece al reino de la muerte, como un cementerio de automóviles herrumbrosos. (I. Calvino)

La historia de la humanidad nos muestra que siempre se han imaginado utopías. También enseña que renacen, se recrean y adquieren mayor vigor en momentos de insatisfacción colectiva, en tiempos de crisis. Aparece con meridiana claridad en la utopía prospectiva que en el año 1887 escribió E. Bellamy para explicar cómo en el año 2000 se habría resuelto la crisis del orden social que convulsionaba la época que le tocó vivir. Este año sería la fecha mágica en la que ya se habría entrado en el *millenium* y se habrían cumplido los vaticinios anunciados por el profeta: un nuevo mundo, nuevos cielos donde reina la justicia. El año 2000 era la fecha en la que “por primera vez en la historia la humanidad tuvo la tentación de enamorarse de sí misma. Asistimos a esta revelación, que no habían querido admitir ni los teólogos ni los filósofos modernos, a saber, que la naturaleza humana en sus cualidades esenciales es buena [...] La presión constante, a través de un sinfín de generaciones, que pesaba sobre las relaciones de la vida, no consiguió ahogar el fondo de nobleza que había en la especie; y removidas estas condiciones, tal como un árbol encorvado que se endereza, volvió de nuevo a su estado normal de rectitud natural”<sup>1</sup>.

Nos hallamos a las puertas del año 2000 y aquella situación utópica que imaginó este escritor en manera alguna posee visos de hacerse realidad. Es más, desde el momento en que se renegó de la idea de progreso y pasó a ser considerado un valor ilusorio y caduco de la modernidad, ya nadie cree que nos estemos acercando a una edad de oro para la humanidad. Estamos presenciando, por el contrario, la renuncia y el rechazo de una idea que sirvió de motor del pensamiento moderno: la visión del tiempo como un proceso unilineal, irreversible y progresivo orientado hacia un futuro cada vez mejor. Se mantienen, es cierto, las utopías, pero no como eutopías sino como cacotopías o distopías<sup>2</sup>. El reflejo de esta situación se puede ver en la creación de una nueva subdisciplina dentro de las ciencias sociales: análisis de la sociedad del riesgo, surgida por la reciente

consciencia de los peligros de la tecnociencia<sup>3</sup>. Además la visión optimista de la naturaleza humana se está sustituyendo por una visión pesimista: “Nos hemos lanzado audazmente hacia adelante, sin reconocer nunca la peligrosa ignorancia que ocupa un lugar fundamental en el empeño. Esta presunción arrogante puede ser una parte indeleble de la naturaleza humana. Los griegos la llamaban orgullo desmesurado”<sup>4</sup>. Pues bien, este orgullo desmesurado de la naturaleza humana es el que nos estaba impulsando a volar alegremente hacia el futuro y ahora empezamos a darnos cuenta de que estamos volando a ciegas. Esta problemática la ha condensado maravillosamente J. Saramago en su reciente *Ensayo sobre la ceguera*: “Creo que no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, Ciegos que ven, Ciegos que, viendo, no ven”. Aquí se halla la raíz de la “crisis” que atenaza nuestra época.

Prescindiendo de teorías más abstractas sobre el concepto de crisis, aquí la vamos a entender en sentido corriente: conciencia de que las cosas no van bien, que es global, y que no se tiene la seguridad de que en el futuro se puedan resolver. En efecto, la crisis no solamente es constatable sino que existe cierta unanimidad sobre los factores que la generan: injusticia social tanto a nivel comunitario como planetario, guerras y destrucción del medio. Además la crisis es global. Afecta al sistema mundial o “comunidad espacio-temporal imaginada” a la que pertenecen todos los hombres del planeta tierra aunque sea sin saberlo. Ciertamente que la civilización occidental posee un mayor grado de “reflexividad” sobre el alcance de esta crisis, pero también culturas menos desarrolladas están tomando conciencia de esta situación aunque muchas veces lo manifiesten en forma de rechazo de los valores de Occidente. De cualquier manera se empieza a reconocer que peligros globales exigen la “cooperación” internacional si se pretende superarlos. Sin embargo no existen indicios racionales de que se pueda remediar esta situación. De una parte conviene resaltar que al lado de la tendencia a la “unificación”, que hace posible la sociedad de la información, se constata la tendencia a una creciente “fragmentación” de las comunidades y que la relación entre los diversos estados-naciones se caracteriza más bien por la tensión y el conflicto que por la cooperación. Desde un análisis comparado de las identidades y colectividades culturales se constata que la tendencia de la civilización es hacia la creación de fronteras divisorias, las cuales están produciendo choques, tensiones y conflictos en la política global. De otra parte se reconoce abiertamente que solamente el uso adecuado de los conocimientos que proporciona el saber científico es garantía de éxito en la inmensa tarea de construir un mundo más humano. Sin embargo no existe acuerdo entre los científicos sobre cuáles son las vías más adecuadas, existe cierto recelo frente a las soluciones tecnocientíficas y sobre todo se echa en falta una voluntad real, sincera y tenaz para aplicar medidas que pudieran resolver la crisis.

Nos enfrentamos, por tanto, a un futuro lleno de incertidumbres, abierto. Futuro que en manera alguna podemos predecir, pero sí inventar<sup>5</sup>. Pues bien, en este contexto de incertidumbre, la utopía es la única manera de afrontar el futuro, la única propuesta que posee la suficiente fuerza axiológica como para no hacernos desistir del empeño en construir un futuro mejor para la humanidad. Con palabras de J. Tomeo en *El artefacto*: “El hombre necesita la esperanza. Sólo los monos pueden vivir en el presente, sin proyectar hacia el futuro sus mejores sueños”. Ésta es la razón por la que se invoca la recuperación de la “utopía” como único camino para poder superar las dificultades por las que atraviesa la humanidad. Desde una perspectiva antropológica trataré de reflexionar sobre el alcance y la significación de esta propuesta de futuro.

### LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Ha sido un proceder constante de los antropólogos modelizar la estructura y el funcionamiento de las sociedades que analizan a través de «tipos», generalmente polares, entre los cuales varían los sistemas reales: primitivas y civilizadas, mecánica y orgánicamente solidarias, simples y complejas, frías y calientes, rurales y urbanas, sagradas y seculares, etc. La construcción de estos tipos de sociedad se encuadra en una visión de la evolución cultural que tenía como criterio el grado de desarrollo técnico alcanzado por la civilización occidental. Debemos tener en cuenta que este criterio no solamente es puesto en tela de juicio como criterio teórico sino que es abiertamente rechazado por sociedades menos desarrolladas para las cuales el universalismo occidental es una forma sutil de imperialismo. Por ello voy a tomar otro “punto de vista” que, a mi modo de ver, es más neutro pero sobre todo es más fértil. Me voy a servir de la idea de “tiempo” visto como el conjunto de actitudes hacia el pasado, presente y futuro. Previamente tendremos que aquilatar tanto la noción de tiempo como las diferentes perspectivas desde las cuales se puede abordar este concepto.

Resulta difícil precisar y definir qué entendemos por tiempo: ¿es una entidad natural, un concepto *a priori*, una construcción cultural, una ficción útil? “Si nadie me lo pregunta lo sé, pero si trato de explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé” nos había dicho san Agustín. Pues bien, podemos empezar a salir de esta aporía afirmando que todas las personas poseemos una visión intuitiva, de carácter precientífico, de qué sea el tiempo: saber espontáneo del orden que establecemos en los sucesos, tanto internos como externos, dentro de un *continuum* que engloba tres momentos que denominamos respectivamente pasado, presente y futuro. Pues bien, en esta idea del sentido común se basa la reflexión científica para construir una visión más exacta y precisa del concepto de tiempo. Manteniendo como punto de referencia las dos variables esenciales de la visión intuitiva –el sujeto y la realidad material–, se toman diferentes perspectivas desde

las que se elabora un concepto más riguroso del tiempo y que en el terreno lingüístico se manifiesta en los diferentes adjetivos con los que se califica el sustantivo tiempo: físico, histórico, social, psíquico, cultural.

Así aparece la elaboración del tiempo *físico*, espacial, cuantitativo, cronométrico, medible, mecánico, frío. El punto de referencia es el universo material sometido al cambio y cuyo fluir uniforme constituye la única base para construir la idea del tiempo. Sin cambio no hay tiempo. Éste fue definido por Aristóteles como el número del movimiento según lo anterior y lo posterior; Newton, como una dimensión absoluta del universo que fluye de la misma forma sin relación con nada externo; Poincare, como lo que miden los relojes y cuya relatividad demostró Einstein, y más recientemente Prigogine lo entiende como la flecha creativa del universo y que para él constituye la cuestión central de la física. “Los sistemas dinámicos inestables conducen igualmente a una ampliación de la dinámica clásica y de la física cuántica, y a partir de allí a una formulación nueva de las leyes fundamentales de la física. Esta formulación rompe la simetría entre pasado y futuro afirmada por la física tradicional, mecánica cuántica y relatividad inclusive. [...] En esa perspectiva no podemos evitar plantear el problema de la significación fundamental del acontecimiento primordial que la física bautizó *big-bang*. ¿Qué significa el *big-bang*? ¿Nos libera de las raíces del tiempo? ¿El tiempo debutó con el *big-bang*? ¿O el tiempo preexistía a nuestro universo?”<sup>6</sup>.

Frente a esta manera de ordenar los sucesos del universo sitúa Spengler el tiempo del relato: “Toda la matemática o, dicho en términos populares, la aritmética y la geometría, contestan ambas al *cómo* y al *qué*, es decir, al problema del orden natural de las cosas. Pero frente a éste se plantea el problema del *cuándo*, el problema específicamente *histórico*, el problema del sino, del futuro, del pasado. Todo eso está implícito en la palabra *cronología*, que el hombre ingenuo entiende con claridad perfecta”<sup>7</sup>. Nos adentramos en el tiempo *histórico*, cronológico, del recuerdo, de datos y fechas, del progreso y del retroceso, discontinuo, irreversible. Se sustenta en la conciencia y memoria colectiva de la que se sirven los pueblos para narrar los acontecimientos más significativos que consideran patrimonio propio y que muchas veces se elevan a la categoría de leyendas. Refiere a un orden temporal en el que el pasado se proyecta sobre el presente para abrir perspectivas de futuro. Pasado que también es susceptible de ser articulado sistemáticamente por medio de diferentes escalas temporales: la crónica, el episodio, la narración, la larga duración, etc.

Frente a esta doble manera de articular los sucesos temporales, de corte espacio-temporal, se busca su fundamento último en los ritmos de la vida *social*. “De hecho –nos dirá E. Leach– creamos el *tiempo* al crear intervalos en la vida social. Antes de eso no hay tiempo que pueda ser medido”<sup>8</sup>. Es un tiempo repetitivo, de rituales y fiestas, sincrónico. Es un enfoque introducido por Durkheim y Mauss.

Aceptan que el tiempo, lo mismo que el espacio, son categorías esenciales del pensamiento humano, pero subrayan que tiene su origen en la vida social. Aunque existe una multiplicidad de tiempos en la vida de los individuos y los grupos, es la sociedad la que se encarga de unificar la pluralidad de estos tiempos. La razón la da Malinowsky: los miembros de todo grupo humano tienen necesidad de coordinar actividades múltiples, fijar compromisos cara al futuro, ubicar recuerdos en el pasado y es la sociedad la que les proporciona este sistema de orientación. Evans-Pritchard, en su trabajo de campo sobre los Nuer, nos muestra cómo este pueblo no posee un sistema abstracto que controle los acontecimientos. Sin embargo miden los acontecimientos, poseen un sistema de orientación temporal que se basa en dos aspectos complementarios: el ecológico y el del grupo de edad. De las obras literarias se sirve Bajtin para analizar la conexión esencial de las relaciones espaciales y temporales asimiladas artísticamente. En el arte y la literatura la vida social, en sus múltiples niveles, es vista como un texto generado a través de diferentes discursos que los miembros de una comunidad comparten dentro de un espacio y tiempo. La categoría central de este análisis es el “cronotopo”, entendido como la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto.

Pero la sociedad se compone de hombres, cada uno de ellos con su propio tiempo que modula de acuerdo con su propio temperamento, su inteligencia y las estructuras sociales que lo han conformado. Es el campo del tiempo *psíquico*, cualitativo, cálido, vital, experiencial, intencional, individual, síntesis de biología y biografía. Kant lo entendía como una forma *a priori* de la sensibilidad interna y Bergson lo definió como la duración interna que la conciencia percibe, genera un enriquecimiento gradual del yo y en manera alguna es homogéneo. “Se admitirá que la duración interna, percibida por la conciencia, se confunde con el encaje de los hechos de la conciencia los unos en los otros, con el enriquecimiento gradual del yo; pero el tiempo que el astrónomo introduce en sus fórmulas, el tiempo que nuestros relojes dividen en partes iguales, este tiempo, se dirá es otra cosa; es una magnitud mensurable, y por consiguiente, homogénea”<sup>9</sup>. Es cierto que en cualquier sujeto humano se puede constatar la presencia de pautas temporales cuasi-mecánicas: relojes circadianos que regulan el ciclo vigilia/sueño, ritmos de alimentación y reproducción, ciclos hormonales, etc. Pero también es cierto que pueden ser modulados, alterados e incluso transformados por las circunstancias personales. En suma, es el Yo el que selecciona y ordena los aspectos de la experiencia de una manera personal. De ahí que el paso del tiempo sea puramente subjetivo. La percepción y la estimación de la duración depende de la atención y la motivación personal. No es computable por el reloj y ello explica que el tiempo se alargue, se acorte y que incluso uno se pueda situar por encima del tiempo.

También podemos hablar del tiempo *cultural*, holístico, teleológico, cronosófico, simbólico. Todo acontecimiento ocurre dentro de una matriz espacio-temporal y en consecuencia está coloreado por nuestras creencias y valores. Desde la perspectiva temporal se pueden concretar en el peso que se da al presente, al pasado y al futuro en la configuración de la vida personal, los pueblos, la humanidad e incluso el universo. Remite al distinto significado que cada una de las orientaciones del tiempo tiene en la configuración de la vida individual y social. Aunque de origen social se solidifica en un conjunto de creencias y valores por medio del cual se orienta el “sentido” de la existencia humana dentro del medio físico y social. En adelante centraré mi atención en el tiempo cultural.

Existen diferentes razones por las cuales este “punto de vista” sobre el tiempo resulta fértil. En primer lugar porque el foco de la investigación se centra en los seres humanos. Puesto que la Antropología social (casi) ha olvidado el tema del hombre y la concepción sistémica proclama una sociedad sin hombres, convendría recordar que en las ciencias humanas y sociales el punto de partida y el punto de llegada siempre es el hombre. Pues bien, una dimensión constitutiva de la naturaleza humana socialmente aprendida pero tan real y efectiva como la dimensión genética es la conciencia del tiempo<sup>10</sup>. El hombre configura y articula su vida en sociedad en el continuo pasado, presente y futuro, a diferencia de los animales, que viven en un presente continuo. Por ello una manera de entender la mentalidad de los miembros de un grupo y los diferentes tipos de sistemas socioculturales que construyen es tomar como punto de referencia el tiempo, como señalara Mannheim: “No hay manera más clara de comprender la estructura interna de una conciencia que cuando se comprende su concepto del tiempo a la luz de sus esperanzas, de sus aspiraciones y de sus objetivos de sentido. Pues desde estos propósitos y de estas esperanzas articula no solamente su próximo futuro sino también el tiempo pasado”<sup>11</sup>. Añadiremos inmediatamente que este enfoque posee una tradición en Antropología. Podemos recordar que F. R. Kluckhohn ya se ocupó de estudiar las orientaciones temporales de los grupos de diversas sociedades desde este punto de vista. Sostiene que cada cultura da un énfasis característico al pasado, presente o futuro. “Es obvio que todas las sociedades, en todas las épocas, se enfrentan con los tres problemas del tiempo. Todas tienen una concepción del pasado, todas tienen un presente, y todas prestan alguna clase de atención a la dimensión futura del tiempo. Sin embargo, difieren en el énfasis que ponen sobre el pasado, el presente o el futuro en un periodo dado, y mucho puede investigarse dentro de una sociedad en relación con este énfasis”<sup>12</sup>. Desde este supuesto elaboró un cuestionario para poner a prueba –corroborar o refutar– las diversas orientaciones que se encuentran en cada grupo. A través del trabajo de campo pudo constatar que, aun cuando en las culturas analizadas se da cierto valor al pasado, al presente o al futuro, sin embargo el mayor valor que se daba a cada una de estas orientaciones sobre el

tiempo variaba considerablemente de grupo a grupo. En segundo lugar, permite introducir la categoría de tiempo en los análisis funcionales a los que no podemos renunciar en el trabajo de campo antropológico encaminado a comprender el orden social de una comunidad o grupo local. No hemos creado un Nuevo Paradigma en Sociología y Antropología social, aunque existan numerosos intentos, entre los que destacan las recientes pero también vanas pretensiones de la visión posmoderna. Sigue siendo válido que el rasgo más sobresaliente de la actual situación de la teoría sociológica es la ausencia patente de preocupaciones temporales, conciencia histórica, etc. De ahí la pertinencia de este punto de vista temporal. Y en tercer lugar, basados en estos trabajos de campo, nos podemos elevar a un nivel superior de reflexión para fijar categorías universales por medio de las cuales los miembros de diferentes grupos sociales intentan dotar de sentido a la existencia humana. Añadiremos inmediatamente que la cuestión del sentido es uno de los objetivos esenciales de la Antropología social: “La pregunta final, suprema de la antropología se refiere, sin duda alguna a ultimidades y se puede formular así: ¿cuál es el sentido y significado de la humana existencia? Es evidente que para esta grave, urgente y primordial pregunta la Antropología no ha encontrado respuesta que satisfaga a todos los pueblos de todos los continentes, filosofías, religiones y razas. Nos encontramos muy alejados de la meta. Pero hacia ella nos dirigimos cuando, a través de la descripción y explicación de muy variadas culturas, subculturas y diversos modos de vida, intentamos descubrir categorías universales de la experiencia humana”<sup>13</sup>. Pues bien, un modelo que nos puede servir para guiar la investigación antropológica es partir de tres variantes de un objetivo y una aspiración presentes en todas las épocas y culturas, como lo es la búsqueda de sentido: la Religión, el Milenarismo y la Utopía. Se trata de “tipos ideales” ya que muchas veces se entremezclan, funden e incluso se confunden.

Hay sociedades que viven en el pasado, sociedades en las cuales la religión identifica el tiempo con el “tiempo primordial”, el “illud tempus”, el “tiempo máximo”, “el tiempo eterno”, etc. En ellas el pasado, el tiempo mítico es el que da sentido al presente e incluso el futuro que anuncia viene programado desde el origen. “Todo está contenido en la edad primordial. Pero en la vida del hombre primitivo y del hombre antiguo, el crecimiento de la conciencia se hace manifiesto y real solamente a través de los ritos que repiten los eventos primordiales; la experiencia primordial es reproducida, representada nuevamente, y así gana duración y consistencia, así se torna ‘tiempo’ real. Lévy-Bruhl y otros han demostrado ampliamente cómo la edad primordial es la fundación de todos los hechos presentes, de la estructura social de la tribu, de la ley y del comportamiento del individuo”<sup>14</sup>. Ciertamente que el pensamiento moderno había proclamado la desaparición del “tiempo eterno” de la religión. Y se puede constatar que ha perdido parte de su autoridad tanto en la esfera privada como pública para funda-

mentar el conjunto de valores que se transforman en normas morales. Pero también es cierto que estamos asistiendo a su recuperación. Es una respuesta firme y segura ante las situaciones límite que tienen que afrontar los seres humanos: el hecho de la muerte, la tragedia y el sufrimiento. Hechos que no tienen respuesta con categorías mundanas y que obligan a reflexionar sobre el sentido de la existencia. En este contexto hay que situar la reciente apelación de H. Bloom a la Religión gnóstica como una de las vías más humanas para afrontar el nuevo milenio<sup>15</sup>. Esta propuesta es una muestra de la renovación de la religión por todo el mundo y que además trasciende y nada tiene que ver con las actividades de los fundamentalistas radicales. La religión comienza a resurgir en muchas sociedades, está calando en las vidas y el trabajo diarios de la gente y empieza a ser tenida en cuenta en los intereses y proyectos de muchos gobiernos. Este resurgimiento cultural muestra la universalidad de esta categoría, como nos recordaba recientemente A. Tapies: “Dicen Dios ha muerto, la pintura ha muerto. Me dan ganas de gritarles ‘pero qué dices’. El pasado lo mamamos igual que el presente. La cultura tiene dos caras: la de lo creativo, lo hipotético, y la que está avalada en la cultura de siempre”<sup>16</sup>.

Hay sociedades en las cuales sus miembros priorizan el presente. En el “milenarismo” el presente es el que da sentido a la vida y concita todas las fuerzas de los movimientos sociales, ya sean revolucionarios o reformistas, para hacer realidad el futuro incoado y prefigurado en el presente. El presente contiene tanto el pasado realizado como el futuro que ya ha comenzado. El término “milenarismo” proviene del *millenium* profetizado en la Biblia, aunque sus bases ideológicas se remontan al primer profeta milenarista, Zoroastro. Es en el cambio de siglo o milenio donde mayor relevancia y presencia posee, como puede apreciarse en un texto del año 995 de Abbón de Fleury: “Cuando era joven escuché un sermón sobre el fin del mundo predicado al pueblo en la catedral de París. En él se dijo que tan pronto se completaran los mil años vendría el anticristo y, después de poco tiempo, tendría lugar el juicio final. Me opuse a este sermón con toda fuerza que pude basándome en los evangelios, en el Apocalipsis y en el libro de Daniel”<sup>17</sup>. Aunque originado en la religión, se ha transformado en un concepto más amplio, sobre todo como movimiento social. Ha sido Cohn quien mejor ha descrito esta significación del milenarismo: “Los movimientos o sectas milenaristas siempre conciben la salvación como un hecho: a) colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles de la colectividad; b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo; c) inminente, en el sentido de que ha de llegar pronto y de un modo repentino; d) total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección; e) milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales”<sup>18</sup>. Existen diferentes tipos de milenarismos pero

ha sido el “mesiánico” el que más interés ha suscitado en Antropología<sup>19</sup>. Uno de los más representativos es el de la figura carismática y apocalíptica de O Conselheiro, que, basada en datos históricos, ha novelado M. Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*:

El hombre era alto y tan flaco que parecía siempre de perfil. Su piel era oscura, sus huesos prominentes y sus ojos ardían con fuego perpetuo. Calzaba sandalias de pastor y la túnica morada que le caía sobre el cuerpo recordaba el hábito de esos misioneros que, de cuando en cuando, visitaban los pueblos del sartón bautizando muchedumbres de niños y casando las parejas amancebadas. [...] Hablaba de cosas sencillas e importantes, sin mirar a nadie en especial de la gente que le rodeaba, o, más bien, mirando, con sus ojos incandescentes, a través del corro de viejos, mujeres, hombres y niños, algo o alguien que él podía ver. Cosas que se entendían porque eran oscuramente sabidas desde tiempos inmemoriales y que uno aprendía con la leche que mamaba. Cosas actuales, tangibles, cotidianas, inevitables, como el Fin del Mundo y el Juicio Final, que podía ocurrir tal vez antes de lo que tardase el poblado en poner derecha la capilla alicaída. [...] Alguna vez alguien –pero rara vez porque su seriedad, su voz cavernosa o su sabiduría les intimidaban– lo interrumpía para despejar una duda. ¿Terminaría el siglo? ¿Llegaría el mundo a 1900? Él contestaba sin mirar, con una seguridad tranquila y, a menudo, con enigmas. En 1900 se apagarían las luces y lloverían estrellas. Pero, antes, ocurrirían hechos extraordinarios.

El milenarismo sigue vigente en nuestros días, como nos recuerda el antropólogo A. Kuper: “Para los milenaristas cristianos la naturaleza del hombre es pecadora, el crimen lleva aparejada su penitencia, y todos los pecadores se consumirán en las hogueras del final de los tiempos. Los milenaristas laicos predicen una catástrofe colectiva que se abatirá sobre nosotros por un pecado colectivo. La civilización ha pecado contra la naturaleza, la cultura contra la biología”<sup>20</sup>. A medida que nos acercamos al tercer milenio podemos constatar el renacimiento de movimientos milenaristas, entre los cuales destaca por su vigor dentro de la cultura occidental el de “New Age”. Sin embargo el milenarismo de hoy está, sobre todo, vinculado a los grandes peligros y amenazas del presente y, de cualquier manera, nadie espera que venga un salvador a remediar esta crisis.

Hay sociedades que se orientan y viven para el futuro. “Nuestra sociedad, como los individuos que la componen, se orienta esencialmente hacia el futuro. [...] El futurocentrismo de los países desarrollados, por una parte impuesto por instancias técnicas y, por otra, por la ideología, lleva a intentos de prever lo que será la evolución de las principales variables económicas, demográficas o ecológicas, hechas con la mayor frecuencia por iniciativa de los gobiernos o las organizaciones internacionales”<sup>21</sup>. Se trata de sociedades en las que se prima la innovación en la búsqueda de mejores alternativas de futuro que enriquezcan y renueven el presente. En ellas se incita a todos los grupos humanos, así como a sus instituciones y organizaciones, a que sean creativos: capaces de desarrollar nuevos modos de vivir en comunidad y nuevos sentidos de futuro. En ellas el sentido del futuro ya no se confía a los “movimientos sociales”, que actúan localmente mien-

tras el tecnosistema actúa globalmente y legislando sobre el futuro. Para resolver la crisis se apela a la utopía. En la utopía es el “futuro” el que da sentido al pasado y al presente. Se puede discutir sobre la esencia, la función y el valor de la utopía, pero en manera alguna que se trata de una manera de pensar y actuar que se refiere siempre al futuro, ya próximo o ya lejano, a un futuro que puede y debe ser bastante diferente del presente. En la utopía, como muy bien ha señalado A. Camus, se sustituye a Dios por el futuro y, como la religión es eterna: “¿Qué podría ser más significativo en la historia de la civilización que el hecho de que desde que el hombre empezó a pensar y escribir, haya soñado siempre con un mundo mejor, especulando acerca de su posible naturaleza, y comunicando sus ansias a otros hombres con la esperanza de que el ideal pudiera, por lo menos en parte, convertirse en realidad?”<sup>22</sup>. Prescindiré de la religión y el milenarismo para centrarme en la utopía.

### EL CONCEPTO DE UTOPIA

Se puede definir la utopía como la esperanza en un futuro mejor, como una anticipación de ideas, creencias y valores que se pueden hacer realidad en el futuro. Esta aproximación nos muestra dos caracteres del término: la ambigüedad y la complejidad. La ambigüedad tiene su origen en los dos significados que posee en la vida corriente. De una parte, como imagen ideal de lo que podría ser un modelo perfecto de sociedad y además alcanzable. El pensar utópico se considera una dimensión esencial de la naturaleza humana a la que no puede renunciar, es motor de cambio social y, aunque sus objetivos no se alcanzan nunca totalmente, sin embargo genera nuevos valores que poco a poco van calando en los hombres. “Toda evaluación de la utopía debe empezar con su sentido positivo, y la primera característica positiva que hay que señalar es su verdad: la utopía es verdad. ¿Por qué es verdad? Porque expresa la esencia del hombre, el fin propio de su existencia. La utopía muestra lo que el hombre es esencialmente, y lo que debería tener como *telos* de su existencia. Toda utopía no es sino manifestación de lo que el hombre tiene como fin propio y lo que debe tener para realizarse como persona. Esta definición acentúa por igual lo social y lo personal, porque es imposible entender lo uno sin lo otro”<sup>23</sup>. De otra parte, como imagen ilusoria, como ideal político o social seductor, pero irrealizable porque no tiene en cuenta los hechos reales, la naturaleza del hombre y las condiciones de vida. Refiere a proyectos de transformación social que se consideran impracticables: a) por ser inviable: los factores subjetivos y objetivos de la situación social impiden su realización; b) por ser contradictoria: choca con leyes científicas conocidas y además comprobadas. Desde esta perspectiva se identifica con un juego teórico y especulativo desligado de la realidad y, por consiguiente, quimérico e imposible. La utopía se identifica con “ucronía”, termino introducido por Renouvier, para

hacer referencia “a la historia tal como habría podido ser y no ha sido nunca”. En segundo lugar, un estudio detenido de las diferentes utopías nos muestra la complejidad del fenómeno utópico debido a su variedad de manifestaciones y su entrelazamiento con fenómenos similares. En efecto, un rastreo histórico nos permite constatar la presencia de ideas e imágenes utópicas en las expresiones y actividades más diversas, incluso en grandes movimientos sociales, a pesar de que se consideren distintos de toda orientación utópica e incluso la rechacen abiertamente, como ocurre en el milenarismo marxista. Pues bien, para superar la ambigüedad y clarificar la complejidad es necesario precisar las diferentes perspectivas desde las que se ha conceptualizado la utopía:

- Como género literario: Es un procedimiento literario que consiste en representar un estado de cosas ficticio. “Proponemos que se hable de utopía cuando en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos) figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (la antiutopía moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no”<sup>24</sup>. De la misma manera que el científico se sirve de la imaginación creadora para ver la realidad de manera diferente y a veces inesperada y con ello consigue crear nuevas categorías o teorías, de esa misma manera la utopía en el poeta se convierte en una ficción útil que le permite construir nuevos mundos que sirven para criticar la realidad vigente y proponer nuevos ideales. Es el experimento mental de los poetas y los filósofos. Aspira a trascender el presente mediante un modelo ideal de futuro.
- Como modo de conocimiento: No es un producto de la inteligencia o de la razón formal e instrumental. Es la expresión de la imaginación social tanto individual como colectiva. Una tendencia fundamental de la conciencia humana que se caracteriza por la creatividad. “Sus contenidos se manifiestan primeramente en representaciones, y esencialmente representaciones de la fantasía; las cuales se diferencian de las representaciones recordadas en que éstas no hacen más que reproducir percepciones anteriores, deslizándose así más y más hacia las sombras del pasado. Y las representaciones de la fantasía no son tampoco representaciones compuestas simplemente a capricho por elementos dados –como ‘mar de piedra’ o ‘montaña de oro’– sino que son representaciones que prolongan anticipadamente lo dado en sus posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor. Por eso la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la

mera fantasmagoría porque sólo la primera implica un sé-que-todavía-no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no se manipula ni se pierde en el ámbito de lo vacío posible, sino que anticipa psíquicamente lo posible real”<sup>25</sup>. Por ser un producto de la imaginación, y para que pueda tener efectividad, se deberá distinguir nítidamente entre utopías abstractas y concretas. Las utopías no se hacen concretas más que si llevan consigo un consentimiento colectivo.

- Como mentalidad o actitud mental frente a la realidad social: Es propia de sociedades que viven en el futuro. “Como socialmente utópica, designamos aquella conciencia humana que no se pone en referencia con el ser pasado o presente de la sociedad, sino que asesta sus miras a una vida social futura todavía no existente. La utopías son proyectos anticipados de un estado futuro que se desea, el cual, comparado con el estado presente, supone una mayor dignidad humana, una más amplia libertad y un mayor valor de ser vivido”<sup>26</sup>. Este sueño de un “verdadero” y justo orden de la vida es independiente del problema de lo que tal sueño provoque o pueda provocar histórica y socialmente en cada caso. Estriba en la fuerza que tiene para dar al ser humano la valentía de construir un futuro idealizado en el que se trate lo imposible como posible. En esta línea nos recuerda Cassirer que “la gran misión de la utopía no consiste sino en hacer lugar a lo posible, como lo opuesto a la aquiescencia pasiva al estado actual de los asuntos humanos. Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar contantemente su universo humano”<sup>27</sup>.
- Como motor de cambio social: Se conciben como imágenes-guía o ideas-fuerza que orientan las esperanzas y movilizan las energías colectivas de cara a modificar la realidad presente. No puede existir utopía sin ruptura con la alteridad social. El carácter de ruptura con la cosmovisión y la correspondiente mentalidad “ideológica” vigente en una época lo subraya Mannheim: “Solamente aquella orientación ‘trascendente de la realidad’ será designada por nosotros utópica, la cual, concretándose en la práctica, tienda a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden existente. [...] Solamente valen como utopías todas las representaciones trascendentes a una situación (no sólo proyecciones volitivas), que en alguna forma operan una transformación del orden histórico-social existente”<sup>28</sup>. Desde esta perspectiva Baczkó define la utopía como “Una representación imaginada de una sociedad que se opone a aquella que existe a) por la organización diferente de la sociedad vista como un todo; b) por la alteridad de instituciones y relaciones que conforman la sociedad global; c) por los modos diferentes según los cuales es vivido lo cotidiano”<sup>29</sup>.

## UTOPIÁS PARA EL SIGLO XXI

Después de haber analizado el concepto de “utopía”, voy a exponer detenidamente cuáles son las utopías que se propugnan para el milenio que se nos avecina. Para alcanzar este objetivo me serviré de una doble perspectiva. De una parte tomaré como punto de referencia la civilización occidental. Aunque se ha proclamado la decadencia de la cultura occidental en la medida en que la “iniciativa” se desplaza hacia los países de Asia, sin embargo sigue siendo cierto que todavía existe un alto grado de correlación entre occidentalización y modernización. Occidente domina actualmente de forma abrumadora y seguirá siendo la potencia número uno desde el punto de vista del poder y la influencia hasta bien entrado el siglo XXI. De otra parte, abordaré los tres aspectos que se deben tener en cuenta en la Antropología social, es decir, la cultura, el individuo y la sociedad. Veamos cada uno de estos tres aspectos.

(a) En la civilización occidental empieza a aflorar un nuevo paradigma de pensamiento. Se trata de una visión dinámica y relacional de la Naturaleza y de la naturaleza humana, un enfoque del saber en el que se considera que la red compleja de relaciones de una cosa no solamente produce su modo de ser sino que además hace posible la emergencia de propiedades nuevas. Desde este enfoque se intenta superar las dificultades y paradojas del paradigma configurado por la visión elementarista en la que la estructura y las propiedades de una cosa se explican apelando a sus elementos últimos. Bien es verdad que esta actitud todavía no es popular y aceptada por científicos y filósofos, pero poco a poco va calando y se va consolidando en el saber de nuestros días. Se empieza a aceptar la existencia de propiedades emergentes, que tienen su origen en el funcionamiento no lineal de muchos sistemas; es el resultado de la interacción entre sus partes y no puede explicarse a partir de las propiedades de sus elementos componentes. Se empieza a reconocer la existencia de sistemas complejos que poseen propiedades que emergen de las interacciones entre sus elementos componentes. Es decir, esta orientación del saber está resultando fértil: genera nuevas preguntas, abre nuevas perspectivas para interpretar la realidad, también está creando nuevas sensibilidades frente a los problemas culturales que aparecen en nuestras sociedades y sobre todo pretende superar la vieja y anticuada dicotomía entre ciencias naturales y ciencias humanas. En este enfoque se hallan, como piensan muchos intelectuales, las semillas de lo que Snow denominó “tercera cultura”, en la que se promueve un nuevo sistema de creencias y valores. Sistema necesario para afrontar el cambio de época, en la que se está produciendo una manera diferente de ver el mundo. En este contexto la utopía que se promueve es el cambio de un pensamiento simple y lineal a un pensamiento complejo. Una actitud mental ante la realidad física y social que se caracteriza por tres aspectos fundamentales: globalidad, relacionabilidad y creatividad.

Este nuevo sistema de creencias constituye el fundamento sobre el que construir un nuevo sistema de valores en el que se pretende corregir la unilateralidad de los valores de Occidente con la introducción de valores presentes en otras culturas, como nos recuerda Lisón: “aunque no todo es igualmente válido y relativo, ningún pueblo, estado, nación o cultura tiene el monopolio exclusivo de la razón, del derecho, del valor y de la verdad; en relación a los grandes problemas humanos en todos encontramos respuestas ciertamente diferentes, pero razonables y enriquecedoras”<sup>30</sup>. En este contexto se enmarca la propuesta utópica de una ética global basada en valores universales: “La universalidad es el principio fundamental de una ética global. El *ethos* de los derechos humanos universales proclama que todos los seres humanos nacen iguales y gozan de estos derechos sin distinción de clase, sexo, raza, comunidad o generación. Esto significa que la preocupación principal de la humanidad debe ser satisfacer las necesidades básicas para una vida digna. La universalidad requiere que en nuestro afán de proteger a las generaciones futuras no desatendamos las imperiosas necesidades vitales de los pobres de hoy. El objetivo de lograr la sostenibilidad carecería de sentido si no se pudiera garantizar a las generaciones futuras más que la miseria y la indigencia”<sup>31</sup>. Pero al margen de esta aspiración teórica se recuerda a las sociedades avanzadas la necesidad de una convivencia solidaria y activa para con el resto de la naciones menos desarrolladas de la humanidad. Advertencia que se basa en un principio egoísta y de sentido común: “nosotros estaremos bien cuando ellos también estén bien”. Es el fundamento de una ética en la que la idea clave es la conducta orientada hacia el otro y que se concreta en los siguientes lemas: ¡Aprende a ver al otro en su calidad de ajeno! ¡Ayuda al otro a partir de sus propios condicionamientos! ¡Aprende a conocerte a ti mismo a partir del otro! Por ello se destaca que más importante que elaborar una tabla de valores es la urgencia de ponerlos en práctica. La asimetría cada vez más amplia y creciente entre bienestar-despilfarro, por un lado, y subdesarrollo-pobreza-subconsumo, por otro, puede ser la raíz de una crisis del sistema mundial. Pero, prescindiendo de los efectos de desestructuración que pueda generar esta situación, es mucho más urgente la necesidad de solucionar los problemas vitales de esos miles de millones de personas que la sufren. Pero esto únicamente es viable si la clausura operacional de las relaciones sociales, es decir, la relación intersubjetiva, está mediada por el amor. Es una utopía pero que se basa en una disposición básica de cualquier ser humano y que se encuentra en su misma estructura biológica, pero que el darwinismo no supo apreciar. El reto del futuro consiste en desarrollar esta potencialidad creadora del ser humano.

(b) También se propone un nuevo modelo de hombre, un nuevo proyecto de tipo humano que desarrolla su vida en un contexto social configurado por los avances de la tecnociencia, a cuyas dimensiones positivas no se quiere renunciar. Ciertamente que esta cultura científica podría desembocar en una tremenda caco-

topía, como dijimos anteriormente, pero éste es el contexto real desde el que se debe construir la propuesta utópica. “La persona humana, que había dejado de ser el trasunto de la divinidad, ahora también deja de ser el resultado de la evolución natural e ingresa en el orden de la producción industrial: es una fabricación. Esta concepción destruye la noción de persona y así amenaza en su centro mismo a los valores y creencias que han sido el fundamento de nuestra civilización y de nuestras instituciones sociales y políticas. [...] No pienso en un imposible regreso a las antiguas concepciones del alma; creo que, so pena de extinción, debemos encontrar una visión del hombre y de la mujer que nos devuelva la conciencia de la singularidad y la identidad de cada uno. Visión a un tiempo nueva y antigua, visión que vea, en términos de hoy, a cada ser humano como una criatura única, irrepetible y preciosa. Toca a la imaginación creadora de nuestros filósofos, artistas y científicos redescubrir no lo más lejano sino lo más íntimo y diario: el misterio que es cada uno de nosotros. Para reinventar el amor, como pedía el poeta, tenemos que inventar otra vez al hombre”<sup>32</sup>. Ello exige la recuperación del humanismo en el que se pueda reivindicar el carácter creador del ser humano. En la actualidad recibe dos interpretaciones, que como ya nos indicara Poirier tienen como punto de referencia la categoría antropológica de naturaleza/cultura<sup>33</sup>. Añadiremos inmediatamente que cualquier visión del ser humano que se sirve de estas categorías debe aceptar un efecto de realimentación entre naturaleza y cultura, es decir, la existencia de influencias recíprocas entre los factores culturales y biológicos a lo largo de la historia humana. “Debemos insistir en que una comprensión total de la condición humana exige la integración de lo biológico y lo social en la que a ninguno se le dé primacía o prioridad ontológica sobre el otro, sino en las que se les considere esferas dialécticamente relacionadas de forma dialéctica, una forma que distinga epistemológicamente entre niveles de explicación referidos al individuo y niveles relativos a lo social sin que se aplasten el uno al otro o se niegue la existencia de alguno de ellos”<sup>34</sup>. Sin embargo existen dos escuelas que difieren sobre la importancia o prioridad ontológica que se debe dar a cada uno de estos dos factores.

La orientación culturalista aboga por una “desnaturalización” del ser humano como paso previo a un humanismo de nuevo cuño y se simboliza en la categoría de *cyborg* propuesta por la feminista D. Haraway. Se puede definir como una criatura mitad hombre mitad máquina. Pero más importante que el contenido de este concepto es el contexto cultural en el que se gesta y el alcance y significación de esta propuesta. En efecto, surge en el contexto de la cultura occidental, configurada por una creciente tecnificación del “mundo de la vida” y propiciada por dos disciplinas que están teniendo una amplia repercusión en nuestra visión del ser humano. De una parte la ingeniería genética, en cuyo contexto se introdujo este término, y de otra la prospectiva cibernética, que con su noción de hombre simbiótico o cibionte trata de anticipar el futuro de la humanidad: “La pros-

pectiva debe anticipar las consecuencias de la próxima etapa de la evolución de la especie humana: la creación de una nueva forma de organización de la vida a escala planetaria, parcialmente descrita por el modelo de cibionte. Una transición crítica de consecuencias tan importantes como el paso de lo unicelular a lo pluricelular: la transición del individuo a una hiperred pluripersonal”<sup>35</sup>. Pero lo novedoso de esta propuesta estriba en su carácter revolucionario. Partiendo de presupuestos marxistas y posmodernistas hay que verlo en su vertiente irónica, en su capacidad de desestructuración de la mentalidad tecnocrática, como una ficción que promueve cambios revolucionarios tanto en el ámbito de la praxis cotidiana como en la teoría y metodología de las ciencias humanas y sociales. “En concreto, el modelo del *cyborg* se presenta como un concepto clave para comprender las actuales realidades humanas y sociales. Aparece como un pivote central sobre el que reconstruir la ontología humana: la modelización de la naturaleza actual del agente humano. Constituye un medio increíblemente potente para afrontar la realidad híbrida de nuestra naturaleza: cultura/comunicación y materialidad orgánica. [...] La gran diferencia es que el modelo del *cyborg* asume la ruptura histórica, teórica, epistemológica y política con los más característicos rasgos de la modernidad, en concreto, rechaza la alianza entre evolucionismo, funcionalismo y modelo económico de mercado que alimenta a aquellos modernismos”<sup>36</sup>.

La otra escuela apuesta por una “naturalización” del ser humano, por recuperar lo más específico del sujeto, que es su individualidad. “El futuro no es único, ni determinado, no está escrito en ninguna parte. En realidad existe un abanico de futuros posibles que evolucionan al hilo de los tiempos y dependerá de nuestro deseo y de nuestros niveles de esperanza y compromiso, el que alcancemos un futuro u otro. Por tanto, la salida a la crisis depende especialmente de nosotros”<sup>37</sup>. Se reconoce su carácter utópico pero también se recuerda aquella advertencia de Simmel de que el individualismo occidental, que tantos estragos ha generado en la cultura occidental, es una dimensión que todavía tiene validez si se recuperan sus dimensiones positivas. “Pero más bien quisiera creer que la idea de la personalidad absolutamente libre y la de la personalidad peculiar no son la última palabra del individualismo; antes bien, que el incalculable trabajo de la humanidad logrará levantar cada vez más formas, cada vez más variables, con las que se afirmará la personalidad y se demostrará el valor de su existencia”<sup>38</sup>. El núcleo de esta individualidad debe estar configurado por la creatividad, como ha propuesto recientemente Bataille, que lo concibe como un ser “capaz de crear un escenario de futuro de acuerdo con la realidad actual que vive, y en base a ello, define su vida y qué pasos debe dar para que ese futuro que imagina pueda ser realidad. Su capacidad fundamental es la intuición, la cual le permite ver escenarios distintos y luego tomar acciones con seguridad y basado en principios éticos hacia dichos escenarios; de esta manera la transformación de la sociedad viene dada por la visión que cada ciudadano tiene de la

misma, y no la que sólo una elite pueda tener, visión que ha de ser compartida para que sea armoniosa y equitativa”<sup>39</sup>.

(c) Por último las utopías para la construcción del orden social en el nuevo milenio. Desde todos los ámbitos se está proclamando la necesidad de una nueva sociedad. “La dignidad del hombre consiste en controlar su porvenir, en su derecho a escoger, Hoy, sin duda más que nunca en el curso de la historia, nos encontramos ante una bifurcación: por un lado la vía fácil del dominio de algunos sobre la multitud de los débiles –una sociedad fundamentalmente esclavista, eficaz, ordenada, pero en la que la casi totalidad de los hombres vivirá sin esperanza–; por otro, el camino escarpado, peligroso, de una búsqueda de igualdad entre todos los miembros de la especie, la construcción nunca lograda de una sociedad donde todos los hombres se sientan a gusto en la Tierra de los Hombres”<sup>40</sup>. Esta bifurcación ha recibido diferentes nombres: lógica del dinero o lógica de la vida, sociedad abierta basada en la utopía liberal o sociedad perdurable propuesta desde los modelos de mundo, sociedad de la desconfianza que parte de una concepción agresiva y pesimista de la naturaleza humana o sociedad de la confianza que parte de una visión optimista de la naturaleza humana, capitalismo con rostro humano o poscapitalismo, crecimiento económico para satisfacer las necesidades de todos los hombres del planeta tierra frente a desarrollo, que hace posible una sociedad sostenible, etc. En todas ellas se propugna la constitución de un orden social más justo pero los matices para realizarlo son esenciales en la configuración de estas nuevas utopías.

El máximo teórico de la primera orientación es Nozick, que trata de fundamentar tanto la legitimidad como la justicia del estado liberal con su teoría del “estado minimal”, que, sin ser una utopía, constituye el marco más adecuado para construir la utopía. Lo entiende como el cañamazo común desde el cual las diferentes comunidades imaginan y diseñan proyectos utópicos de sociedades justas, el mejor de los mundos posibles. “¿Para quién? El mejor de los mundos posibles para mí no será el mejor para usted. El mundo, de todos aquellos que yo puedo imaginar, en el que yo preferiría vivir, no sería precisamente el que usted escogería. La utopía, sin embargo, debe ser, en algún sentido restringido, la mejor para todos nosotros; el mejor mundo imaginable, para cada uno de nosotros”<sup>41</sup>. Propone una visión *lineal y progresiva* del desarrollo de la humanidad en que se irían experimentando y al mismo tiempo mejorando las tendencias vigentes en el presente. Un proceso lento, con avances y retrocesos, hasta llegar al mejor de los mundos posibles. Es la opción más apetecida por las sociedades avanzadas de nuestros días, ya que podrían compaginar su situación privilegiada con el progreso de los pueblos menos desarrollados. Por supuesto que en esta propuesta utópica el capitalismo será la forma de organización socioeconómica: no solamente existirá sino que también se mantendrá como forma de estructuración de

la sociedad. Se considera que en el siglo XXI se consolidarán sus tres pilares básicos: una consolidación del “mercado” como mecanismo que guiará la actividad económica, la estructuración de la sociedad en dos ámbitos distintos –uno reservado a las funciones gubernamentales y el otro para la actividad económica privada– y una conexión a nivel global del capital privado. Aunque disguste a muchas personas, aunque la historia nos enseña que ningún sistema político es eterno, sin embargo no se ve en el horizonte ninguna posibilidad de sustitución. De otra parte, al no existir competidores, no se puede predecir su desplome, colapso o derrumbamiento. El peligro está en el “estancamiento” y para evitarlo “tendrá que sufrir una profunda metamorfosis”<sup>42</sup>. Por ello se habla de un capitalismo renovado en lo que se refiere a la actividad empresarial debido a la presión que ejercen el desempleo y la mayor conciencia democrática. Se reconoce la imposibilidad de mantener el actual *status* de dominio tanto a nivel microsociedad como macrosociedad. Rockefeller habla de una nueva era construida por la destrucción creativa que debe acometer el empresario; Soros, de la constitución de unos nuevos valores; Galbraith, de una sociedad utópica con “empleos y posibilidades de progresar para todos. Crecimiento económico fidedigno que mantenga tal empleo. Enseñanza y, con la mayor amplitud posible, apoyo a la familia y disciplina para facilitar la futura participación y remuneración. Supresión de los desórdenes sociales en el plano nacional e internacional. Red de seguridad para quienes no pueden mantenerse o no se mantengan de hecho. Oportunidades para realizarse de acuerdo con la capacidad y la ambición. Prohibición de las formas de enriquecimiento financiero que se hacen a costa de los demás. Que la inflación no frustre los planes para el bienestar y el subsidio futuros. Una dimensión cooperativa y compasiva con el extranjero”<sup>43</sup>.

La otra alternativa utópica rechaza la anterior propuesta porque se basa en una concepción economicista de la sociedad en la que finalmente acaba diluido el ser humano. “La lógica financiera se cierra sobre sí misma. Lo político y social reducidos a lo económico, y este último al capital financiero, he aquí el doble reduccionismo que gobierna actualmente los temas planetarios<sup>44</sup>. De ahí que Gabiña en *Utopía en el siglo XXI* considera que debemos superar esta situación para iniciar una nueva etapa que se tome en serio las siguientes preguntas: “¿Hacia dónde caminamos?, ¿somos los seres humanos un factor más en la economía, a la que debemos servir, o la economía es un factor que debe servir a los seres humanos? Indudablemente, soy partidario acérrimo de que la economía esté al servicio del hombre, y cuando digo hombre, me refiero a todos los hombres del Planeta sin exclusión”<sup>45</sup>. Para alcanzar esta utopía se proponen tres recetas fundamentales:

- La humanidad debe conseguir una base terrestre segura para la vida. La propuesta utópica se orienta a transformar la idea de “crecimiento” ilimitado por la de “desarrollo” sostenible. El reto consiste en “cómo lograr una

sociedad materialmente suficiente, socialmente equitativa y ecológicamente perdurable, más satisfactoria en términos humanos que la sociedad de nuestros días obsesionada por el crecimiento”<sup>46</sup>. La reflexión sobre los efectos negativos de la etapa industrial nos está obligando a tener en cuenta una nueva manera de satisfacer las necesidades en la que se gestionen de una manera más racional los recursos que provienen del medio. Ante el peligro de destrucción de la vida sobre el planeta tierra es un objetivo prioritario el cálculo de las influencias perjudiciales o impacto que sobre el medio ambiente produce el hombre. Pero ello no implica que haya que prescindir de la ciencia y de la técnica, como proclaman los posmodernos, sino ponerlas al servicio de la sociedad para poder configurar un nuevo orden ecológico. Es decir, que para superarlos no podemos renunciar a la idea de progreso. Lo que sí se debe cambiar y en lo que debemos progresar es en el establecimiento del patrón de evaluación o criterios según los cuales determinamos lo que constituye progreso. Es fundamental darse cuenta de que progresamos en la fijación de lo que constituye progreso. Ha cambiado el patrón pero la idea se mantiene: el hombre para poder ser hombre necesita progresar. Ello implica una superación del viejo paradigma mecanicista en el que el hombre aparece como dueño y señor de la naturaleza entendida como grandiosa máquina que hay que dominar y transformar.

- Un gobierno mundial. Ha sido una de las grandes aspiraciones de Occidente y que recibió un fundamento teórico en el pensamiento ilustrado. “Para los estados, en sus mutuas relaciones, no hay, en razón alguna, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un estado de naciones –*civitas gentium*–, que aumentando sin cesar llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra”<sup>47</sup>. Este ideal se halla bastante desprestigiado en la actualidad tras los intentos ideológicos de proclamar el fin de la historia y la constitución de un orden mundial que, aunque no se proclame abiertamente, estaría dirigido por Occidente. La tendencia a la fragmentación y el rechazo del universalismo son movimientos que impiden la realización de este ideal. Ningún estado-nación en la actualidad es proclive a renunciar a su autonomía en aras de un futuro incierto. A pesar de estas dificultades se considera una aspiración válida a la que no se debe renunciar. La única receta que haría viable y fértil el camino hacia un gobierno mundial es la propuesta utópica de cambiar la cultura del egoísmo y la guerra por la cultura de la paz y la solidaridad.

- Que la “naturaleza humana” reciba la atención cultural y educativa necesaria. Ciertamente que no se acepta una visión estática de la naturaleza humana sino dinámica y relacional. Pero no se puede prescindir de esa dimensión o de unos referentes culturales –usando la terminología de T. San Román<sup>48</sup>– en los que las pautas agresivas sean sustituidas por pautas de cooperación y solidaridad. Ello implica que no se puede cambiar la situación actual si previamente no cambia la manera de pensar y comportarse de los individuos y si éstos no toman las riendas de su propio destino. “Tenemos abierta la posibilidad de investigar la potencial relevancia de una teoría que nos dice que, si pretendemos maximizar nuestra libertad personal, no debemos depositar nuestra confianza en los príncipes; debemos, por el contrario, hacernos cargo nosotros mismos de la arena pública. Se objetará que esta posición es la expresión de cierto antimodernismo nostálgico. No están dadas las posibilidades de asumir el control directo político en ningún estado-nación contemporáneo. [...] Pero la reconstrucción efectiva del modelo, adecuado para las condiciones actuales, sigue siendo, por supuesto, tarea nuestra”<sup>49</sup>. En esta tarea es clave no sólo el conocimiento de la naturaleza humana, ya que en ella se encuentra la base bastante desconocida de nuestros comportamientos, sino también una adecuada formación de los hombres y mujeres de nuestra sociedad. “¡Qué noble tarea de la educación la de suscitar en cada persona, según sus tradiciones y sus convicciones y con pleno respeto del pluralismo, esta elevación del pensamiento y el espíritu hasta lo universal y aun cierta superación de sí mismo! La supervivencia de la humanidad depende de ello”<sup>50</sup>. Esta propuesta utópica posibilitaría cambiar la sociedad de la información por la sociedad del conocimiento.

El carácter visionario de estas tres propuestas es reconocido abiertamente, aunque no por ello se debe renunciar a realizarlas en el futuro. No tenemos garantía de que se vaya a realizar, pero tiene la suficiente fuerza de atracción para servir de guía de tendencias que están emergiendo en nuestra sociedad. “Como tales sus propuestas no son más que el primer esbozo tentativo de un orden social cuya fisionomía se fragüe durante largo tiempo. Sus ambiciones utópicas apuntan sólo a establecer un tipo de posvida secular, no para nosotros como individuos sino como miembros de una amplia familia conocida como humanidad. Un concepto de esta naturaleza puede convertirse en el elemento sacro que creo también será necesario cultivar dentro de nosotros mismos si hemos de superar los horrores contemporáneos que dan testimonio, ante todo, de su ausencia”<sup>51</sup>.

NOTAS

- 1 BELLAMY, E., *Looking Backward 2000-1887*, Penguin Books, New York, 1982, 203.
- 2 Cfr. LÓPEZ KELLER, E., "Distopía: otro final de la utopía", *REIS*, 55 (1991), 14; MANUEL, F. E. y MANUEL, F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, vol. 3, Taurus, Madrid, 1984, 377.
- 3 BECK, U., "Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft*, 36 (1996), 120; BECK, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986; ALEXANDER, J. C. y SMITH, Ph., "Social Science and Salvation: Risk Society as Mythical Discourse", *Zeitschrift für Soziologie*, 4 (1996), 251-262.
- 4 COLBORN, Th.; PETERSON, J. y DUMANOSKI, D., *Nuestro futuro robado*, Ecosistema, Madrid, 1997, 326.
- 5 GABOR, D., *Inventing the Future*, Secker and Warburg, London, 1963.
- 6 PRIGOGINE, I., *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid, 1997, 191.
- 7 SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1952, 53.
- 8 LEACH, E. R., *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barcelona, 1971, 209; cfr. GOODY, J., "Tiempo: aspectos sociales", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 10, Aguilar, Madrid, 1979; "Dossier: tiempo, memoria y ritual", *Antropológica*, 8 (1994), 113-150; ARIÑO, A., "Tiempo, identidad y ritual", en BERIAIN, J. y LANCEROS, P. (comps.), *Identidades culturales*, Universidad de Deusto, 1996.
- 9 BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Oeuvres, P. U. F., París, 1959, 72; cfr. DAVIES, P., *Sobre el tiempo*, Crítica, Barcelona, 1996, 284-88.
- 10 Cfr. ELÍAS, N., *Sobre el tiempo*, F. C. E., México, 1989, 155; WHITROW, G. J., *El tiempo en la historia : la evaluación de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*, Crítica, Barcelona, 1990.
- 11 MANNHEIM, K., *Ideologie und Utopie*, G. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main, 1969, 183.
- 12 KLUCKHOHN, F. R., "Orientaciones dominantes y variantes de valor", en KLUCKHOHN, C.; MURRAY, J. y SCHNEIDER, J., *La Personalidad en la Naturaleza, la Sociedad y la Cultura*, Grijalbo, Buenos Aires, 1977, 363; cfr. KLUCKHOHN, F. R. y STRODBECK, F. L., *Variations in Value Orientation*, Row, Peterson and Company, Evanston-Illinois, 1961, 14; BOCK, Ph. K., *Introducción a la moderna antropología cultural*, F. C. E., México, 1977, 248.
- 13 LISÓN, C., *Invitación a la Antropología cultural de España*, Akal, Madrid, 1980, 198. Cfr. GUEERTZ, C., "Nociones del pensamiento primitivo", en MILLER, J. (comp.), *Molinos de la mente*, F. C. E., México, 1986, 259.

- 14 VAN DER LEEUW, G., "Tiempo primordial y tiempo final", en PORTMANN, A. *et alii*, *El hombre ante el tiempo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1970, 202-203; cfr. HUBERT, H., "Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia", en RAMOS TORRE, R. (edit.), *Tiempo y sociedad*, CIS, Madrid, 1994, 3.
- 15 BLOOM, H., *Presagios del milenio*, Anagrama, Barcelona, 1997, 217.
- 16 TÀPIES, A., Entrevista en ABC, 2-2-97; cfr. PRIESTLEY, J. B., *El hombre y el tiempo*, Aguilar, Madrid, 1961, 225; HUNTINGTON, S. M., *El choque de civilizaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1997, 115.
- 17 Tomado de MCGINN, B., *El anticristo*, Paidós, Barcelona, 1997, 341; cfr. FOCILLÓN, H., *El año mil*, Alianza, Madrid, 1966, 72; ERDOES, A. D., *1000. Living on the Brink of Apocalypse*, Harper and Row, Nueva York, 1989; DUBY, G., *An 1000, an 2000: sur les traces de nos peurs*, Textuel, París, 1995, 20.
- 18 COHN, N., *En pos del milenio*, Alianza, Madrid, 1981, 14-15.
- 19 PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *Historia y etnología de los movimientos sociales*, Siglo XXI, México, 1978; WORSLEY, P., *Al son de la trompeta final*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- 20 KUPER, A., *El primate elegido. Naturaleza humana y diversidad cultural*, Crítica, Barcelona, 1996, 227; MONCADA, A., *La zozobra del milenio*, Espasa, Madrid, 1995, 41 ss.
- 21 POMIAN, K., *El orden del tiempo*, Júcar, Madrid, 1990, 256; BOHLER, E., *El futuro, problema del hombre moderno*, Alianza, Madrid, 1967, 61.
- 22 NEGLEY, G. y PATRICK, J. M., *The Quest for Utopia: an Anthropology of Imaginary Societies*, Henry Schuman, Nueva York, 1952, 2.
- 23 TILLICH, P., "Crítica y justificación de la utopía" en MANUEL, F. E. (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, 351-52.
- 24 TROUSSON, R., *Historia de la literatura utópica*, Península, Barcelona, 1995, 54.
- 25 BLOCH, E., *Principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, 133.
- 26 MOLTSMANN, J., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 65.
- 27 CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, F. C. E., México, 1947, 98.
- 28 MANNHEIM, K., *op. cit.*, 169 y 179; cfr. LASK, M. J., *Utopía y revolución*, F. C. E., México, 1985, 26.
- 29 BACZKO, B., *Lumières de l'utopie*, Payot, París, 1978, 404-405.
- 30 LISÓN, C., *Las máscaras de la identidad*, Akal, Madrid, 1997, 103.

- 31 Informe de la comisión mundial de cultura y desarrollo, *Nuestra diversidad creativa*, Unesco/SM, Madrid, 1997, 12; cfr. "Informe de la comisión de gestión de los asuntos públicos mundiales", *Nuestra comunidad global*, Alianza, Madrid, 1996, 58-63.
- 32 PAZ, O., *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona, 1993, 165 y 172.
- 33 POIRIER, J., *Una historia de la Etnología*, F. C. E., México, 1965, 153.
- 34 LEWONTIN, R. C.; ROSE, S. y KAMIN, J., *Not in our genes. Biology, Ideology and Human Nature*, Penguin Books, Nueva York, 1984, 75.
- 35 ROSNAY, J. de, *L'homme symbiotique*, Seuil, París, 1995, 214.
- 36 GARCÍA SELGAS, F. J., "La teoría social en la posmodernidad: ciencia y feminismo", en PÉREZ-AGOTE, A. y SÁNCHEZ DE LA LYNCERA, I., *Complejidad y teoría social*, CIS, Madrid, 1996, 119.
- 37 GABIÑA, J., *El futuro revisitado*, Maracombo, Barcelona, 1995, 31.
- 38 SIMMEL, G., *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1986, 279
- 39 BATAILLE, C., "Reformas educativas, ¿para qué sociedad y para qué ciudadanos del siglo XXI?", en *Aprender para el futuro. Educación y desarrollo*, Fundación Santillana, 1996, 53.
- 40 JACQUARD, A., *Yo acuso a la economía triunfante*, Andrés Bello, Buenos Aires, 1996, 164-65.
- 41 NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, 298.
- 42 THURLOW, L. C., *El futuro del capitalismo*, Ariel, Barcelona, 1996, 325.
- 43 GALBRAITH, J. K., *Una sociedad mejor*, Crítica, Barcelona, 1996, 48-49.
- 44 PASSET, R., *Principios de bioeconomía*, Fundación Argentaria, Madrid, 1996, 310.
- 45 GABIÑA, J. S., *Utopía en el siglo XXI*, Prospektike Erakundea, Bilbao, 1996, 71.
- 46 MEADOWS, D. H. et alii, *Más allá de los límites del crecimiento*, Aguilar, Madrid, 1992, 21.
- 47 KANT, I., *La paz perpetua*, Calpe, Madrid, 1919, 36.
- 48 SAN ROMÁN, T., *Los muros de la separación*, Tecnos, Madrid, 1996, 52.
- 49 SKINNER, Q., "Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad", *La Política*, 1 (1996), 148-49.
- 50 DELORS, J., "La educación o la utopía necesaria", en *La Educación*, Unesco/Santillana, Madrid, 1996, 18.
- 51 HEILBRONER, R., *Visiones del futuro*, Paidós, Barcelona, 1996, 135.