

REALIDAD Y DESEO: LA UTOPIA Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Reality and Desire: Utopia and the Meaning of History

Luis CANTARERO ABAD¹
Universidad de Zaragoza

Resumen

El presente ensayo se estructura en tres partes. En la primera se realiza una argumentación encaminada a justificar que el estudio de la utopía constituye una apropiada reflexión sobre el sentido del pasado; es decir, sobre filosofía de la historia. Después, para aclarar el concepto de utopía, nombro a Tomás Moro que es quien lo introdujo. Cito las características que tiene dicho concepto anticipando que una de ellas es el problema de su proyección a la realidad. Hago una breve descripción de la obra de Moro con el propósito de señalar finalmente que el mismo filósofo ya planteó este problema de la transferencia del deseo a la realidad. El segundo apartado contiene un breve repaso cronológico de los principales utópicos occidentales, desde los filósofos y escritores de los siglos XVI y XVII, hasta el día de hoy y de sus grandes aportaciones: plantear preguntas, reflexiones, inquietudes, generar sentimientos, etc. Se destaca el valor de sus trabajos para entender el sentido del presente que narran. El tercero y último apartado retoma el asunto de la transferencia del deseo utópico a la realidad para alertar, como hicieron los críticos utópicos del siglo XX, acerca del mismo. Como se desprende de la lectura de este último apartado comparto, con estos grandes críticos, el deseo ilusorio de una sociedad no utópica.

Palabras clave: utopía, realidad, deseo, filosofía de la historia.

1. Área de Psicología Social, Departamento de Psicología y Sociología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: lucan@unizar.es
Fecha de recepción del artículo: 19 de octubre de 2006. Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2006. Versión final: febrero de 2007.

Abstract

This paper consists of three sections. In the first one, I argue that the study of utopia is a valid reflection on the meaning of the past; that is, on the philosophy of history. After explaining the concept of utopia I make reference to Thomas Moore, the person who introduced it. I list the main characteristics of utopia arguing that one of them is the difficulty in projecting it into reality. Lastly, I make a short description of Moore's work, showing that the philosopher himself had already considered the problem posed by transferring wish into reality. In the second section, I write a short chronological survey of the main Western utopians: philosophers and writers from the 16th and 17th century up to the present. I expose the ideas that synthesize their works and draw attention to their most remarkable contributions: posing questions, reflections, concerns, generating feelings, and so on. Besides, I stress again the high value of their works when it comes to understanding the meaning of the present they narrate. In the third and last section, I resume the topic of transference of utopian wish into reality in order to warn about it, as the utopian critics of the 20th century did. As can be inferred in this last section, I share with these notable critics the illusory wish for a non-utopian society.

Key words: utopia, reality, desire, philosophy of history.

1. INTRODUCCIÓN: EL SENTIDO DE LA HISTORIA, TOMÁS MORO Y EL CONCEPTO DE UTOPIA

El estudio de la utopía constituye una apropiada reflexión sobre el sentido del pasado². A través de la investigación del pensamiento utópico entramos por la puerta grande en el terreno de la filosofía especulativa de la historia³ que pretende descubrir el sentido y la finalidad de todo el pro-

2. El trabajo que presento es fruto del estudio y las reflexiones realizadas en la asignatura *Filosofía de la Historia*, magistralmente impartida por el Prof. Ignacio Izuzquiza en la Universidad de Zaragoza.

3. La filosofía especulativa de la historia se origina en Alemania de la mano de Kant, Herder y Hegel fundamentalmente. Uno de los antecedentes de esta filosofía es Agustín de Hipona (354-430). En *La ciudad de Dios* (22 libros) desarrolla una teología de la Historia, «dos ciudades, generadas respectivamente por el amor del hombre a sí mismo (la *civitas terrena*) y por el amor hacia Dios (la *civitas Dei*), se disputan el dominio de la tierra y ambas aspiran a la paz. La ciudad terrena aspira a una paz que coincide con el bienestar temporal, mientras que la ciudad celestial aspira a una paz eterna que se obtiene después de la muerte gracias a la plena posesión de Dios en la visión beatífica. En el desarrollo de la historia los contornos de las ciudades no son, sin embargo, perfectamente netos: la Iglesia no coincide con la ciudad de Dios, ya que en el interior de ella conviven buenos y malos, del mismo modo

ceso histórico en un intento por «revelar una trama subyacente de la historia» que fuera más allá de la enumeración de unos acontecimientos muchas veces incoherentes. Se trataría de narrar los hechos buscando su «verdadero» sentido y su «especial» racionalidad. Walsh (1968) concluye diciendo que «si puede afirmarse que el filósofo tiene un interés específico por el curso de la historia, ha de ser por la totalidad de ese curso, es decir, por el sentido de todo el proceso histórico» (p. 26).

Para Izuzquiza, la filosofía de la historia es reflexiones de segundo grado sobre la historia: reflexiones sobre el trabajo del historiador y preguntas que no se hace este profesional como por ejemplo, las relativas al problema de la historicidad, al sentido de la historia y a la memoria. La primera de estas tres preguntas interpela a la construcción de la esencia del ser humano y a la asunción de la propia historicidad; la segunda, al problema del sentido filosófico, al significado del pasado al que los historiadores raras veces atienden (o también al del presente como muestra la obra Izuzquiza, 2003); la tercera, aboga por ejercer el sentido de la memoria de manera creativa que no consiste en acumulación de datos sino en preguntarse por los hechos.

Realizando este análisis se pueden inferir aspiraciones, ambiciones, pretensiones y esperanzas de las gentes de otras épocas. También es posible preguntarse sobre cuáles son los significados del pasado, es decir, abordar el problema del sentido al que a veces los historiadores no prestan atención. Diversos autores —novelistas, filósofos, etc.— han proyectado en sus obras anhelos acerca de lugares ideales (presentes en sus imaginaciones) y variadas consideraciones sobre lo que podría ser una sociedad bien organizada; sociedad que para cada uno de estos pensadores viene definida por proposiciones dispares.

Así pues, durante el humanismo, Tomás Moro inicia la reflexión sobre utopía. Con él nace este concepto que deriva del griego *ou no* y *tópos*, lugar (cf. Enciclopedia de la Filosofía). Significa pues, «no lugar»⁴, «lugar

en que en la ciudad terrena no se identifica con ninguna entidad política determinada. La separación neta entre las dos ciudades tiene lugar en la vida ultraterrena y será sancionada definitivamente tras el juicio final» (*Enciclopedia de la Filosofía*, p. 14-15).

4. Una de las aportaciones teóricas del antropólogo francés Marc Augé es el concepto de no lugar. A diferencia de los utópicos, Augé define el no lugar como un sitio real carente de significados (sobre todo lugares de tránsito de personas como aeropuertos, metros, etc.). Aconsejo la lectura de dos de sus libros (editados los dos, en castellano, en 1998) para entender de qué habla. Desgraciadamente nos daremos cuenta de que en las ciudades donde vivimos estamos rodeados de estos espacios sin personalidad.

que no existe», «en ningún lugar». Puede entenderse en su acepción espacial pero también temporal: «todavía no».

En el concepto de utopía hay otro elemento significativo: la relación entre posibilidad y realidad. La utopía por definición es inaplicable. Consiste en ideales que no se pueden traducir a la realidad. Son deseos que no tienen su correlato en el terreno de lo concreto, improbables de materializar, ya que deja de ser utopía si se pretende traducir a la realidad. En definitiva, nunca puede proyectarse, ya que cuando se hace pierde el sentido. Generalmente hay quienes escriben utopías y quienes intentan materializarlas. Son protagonistas distintos (sobre ello volveremos al final de este ensayo).

La utopía es, por lo tanto, un tratado de perfección que nunca culmina. Para anunciar estos tratados hay que tener un gran conocimiento del presente y una excelente capacidad de crear distancias: ver realidades desde ángulos distintos. Es decir, hay que disponer de discernimiento, que no es erudición vacía sino reflexión microscópica, y de la capacidad de cultivar la perspectiva alejándose de dogmatismos. Virtudes que se expresan en Moro y en otros muchos autores posteriores.

Como hemos adelantado, Tomás Moro (Londres, 1478-1535)⁵ es considerado como el primer utópico. En su obra (1516)⁶, escrita en latín, describe un estado ideal perfecto, la isla de Utopía, donde rigen principios de igualdad jurídica y económica para los ciudadanos. Para entender el texto, sea este o cualquier otro, hay que comprender quién es su autor y el contexto en el que vive (su presente). En el caso de Moro podríamos destacar su brillante carrera política, durante el reinado de Enrique VIII, y su espíritu humanista. Subrayamos también su amistad con Erasmo de Rotterdam a uno de cuyos discípulos, Pedro Egidio, dedica su obra; obra sobre la que, haciendo filosofía de la historia, nos preguntamos por cuál sea su sentido.

5. He decidido escribir las fechas de nacimiento y muerte de los autores utópicos que cito, así como la fecha de sus obras, no para proporcionar un dato erudito sino porque sirven para situarnos en el contexto general de la época en que escribieron estos autores y permiten realizar un discurso escrito cronológicamente coherente.

6. *Utopía*, al igual que el resto de las obras que citaré en este trabajo, tiene tantas lecturas y es tal su densidad de significado que haría falta más de un ensayo para plantear todas las cuestiones que sugiere y las preguntas que nacen de su lectura. Semejante propósito excede los propósitos de estas páginas. Tampoco quiero enumerar datos ya sabidos por todos y que se encuentran en cualquier enciclopedia. Por eso, tan sólo me limito a hacer algunos pequeños comentarios sobre cada obra, acerca de su autor y su contexto presente, con el propósito de realizar un breve estado de la cuestión del pensamiento utópico occidental y en relación con la filosofía de la historia.

De entre las lecciones, los interrogantes y las reflexiones que nos proporcionan sus lecturas —la crítica de la propiedad privada, el concepto de isla y su relación con la identidad, el nacimiento de lo urbano y el significado de la ciudad, la noción de semejanza, el sentido del trabajo y del ocio, el concepto de la guerra, etc.— nos quedamos con una de las metáforas de la vida humana que más puede inquietar y que se expresa a través de uno de los protagonistas: Rafael Hitlodeo. Es un imaginario navegante portugués, un personaje misterioso abierto a innumerables posibilidades de interpretación e identificación. En él se apoya Moro para describir las penosas condiciones de vida de la Inglaterra de su tiempo (libro primero) y las circunstancias apropiadas de su república perfecta en la isla de Utopía (libro segundo). Lo más destacable es su definición navegante —interesado por los viajes—, sabio —conoce la lengua latina y la griega, inclinado a la Filosofía, ansioso por conocer nuevas tierras—, y desapegado —dejó a sus hermanos el patrimonio—. Es este hombre, con estas «virtudes», quien describe Utopía, la mejor organización de un Estado. Al terminar de hacerlo, Moro da un ejemplo de respeto hacia Rafael y plantea el problema de la relación entre el deseo y la realidad (problema ya mencionado con anterioridad y al que volvemos en el último apartado de este trabajo):

[...] como me di cuenta que la narración lo había fatigado y no estaba yo muy seguro de si le gustaría ser contradicho, ya que el propio Rafael había, en el curso de su relato, censurado a esos que temen no parecer lo bastante discretos si no encuentran algo que criticar en las invenciones ajenas, le tomé de la mano y, alabando su discurso y las leyes utópicas, le conduje al interior a cenar, no sin advertirle que en otra ocasión y después de meditar discutiría con él más por extenso. ¡Ojalá se presente ocasión de hacerlo! Entre tanto, debo confesar que así como no me es posible asentir a todo lo dicho por un hombre ilustrado sobre toda ponderación y conceder profundo del alma humana, tampoco negaré la existencia en la república Utópica de *muchas cosas que más deseo que espero ver implantadas en nuestras ciudades*⁷. (E. Imaz, 2001: 138)

2. OTROS UTÓPICOS, SIMILARES INQUIETUDES

Otros filósofos y escritores de los siglos XVI y XVII crearon utopías. De entre ellos, Francis Bacon (Londres, 1561-1626), abogado, político y filósofo, continúa con la búsqueda de un lugar perfecto imaginario y expone que éste será aquel donde la ciencia sea capaz de crear una sociedad, *La*

7. La cursiva es mía.

Nueva Atlántida, donde los inventos científicos sean alentados; «su utopía de un mundo en progreso constante dominado por la ciencia al servicio del hombre y por la conquista tecnológica del mundo natural» (cf. Enciclopedia de la Filosofía). Dado su énfasis en el progreso científico con el tiempo se convierte en profeta de la ciencia, con sus aplicaciones técnicas e industriales, lo que provoca afinidades y alabanzas (por ejemplo, por parte de los positivistas) o críticas severas (como las que provienen de la Escuela de Frankfurt).

Por la misma época, el filósofo italiano Tommaso Campanella (Stilo, Reggio Calabria, 1568-1639) caracteriza su ciudad imaginaria en la idea de comunidad, que todo sea común, abogando, como Moro, por la desaparición de la propiedad privada. Como con otros muchos autores, las interpretaciones de su obra son abundantes. Ahora bien, si algo resulta curioso es su tratamiento de la alimentación. Sus referencias a esta actividad son tan pródigas que uno de los mayores especialistas contemporáneos en cultura alimentaria humana, Vito Teti, de la Universidad de Calabria, lo cita copiosamente. Por ejemplo, en *Il peperoncino* (1997: 60, 78) dice:

«Le opere del filosofo di Stilo sono caratterizzate da riferimenti a piante alimentari e medicinali, cibi, essenze, profumi. Campanella si pone costantemente problemi di ordine alimentare, dietetico, medico. *La Città del Sole* (1602) è un'opera rivelatrice anche di concezioni alimentari e medicine di un filosofo che è attento ai sogni e ai desideri di popolazioni che vivevano in uno stato d'indigenza e di precarietà (...) Campanella, con la sua filosofia, la sua utopia, le sue osservazioni, appare una figura centrale, testimone e interprete del passaggio dal mondo antico a quello moderno, anche dal pepe al peperoncino. Nei suoi scritti troviamo il riflesso di viaggi reali, immaginari, utopici e di scambi di uomini, animali, piante, cose, cultura che avvengono tra Vecchio e Nuovo Mondo».

Continuando cronológicamente con los utópicos llega el turno de citar al pedagogo checo Comenio, nombre latinizado de Jan Amos Komensky (Nivnice, Moravia, 1592–Amsterdam 1670). En su *Didáctica Magna* (1657) realiza un intento importante de sistematización de la pedagogía. Sus trabajos sobre la educación se sustentan en la utopía de que la misma puede ejercer una influencia notablemente beneficiosa en el hombre y en la sociedad. La formación del hombre se completa cuando sea capaz de alcanzar el grado mayor de humanidad (pansofía).

Algo más tarde, en la transición entre los siglos XVII y XVIII cabe citar dos utópicos: El comerciante inglés Daniel Defoe (1660-1731) y el novelista irlandés Jonathan Swift (1667-1745). A través de sus ficciones llevan a cabo reflexiones filosóficas sobre su presente donde expresan crí-

ticas, opiniones y deseos sobre cómo debiera ser. Son los tiempos de la revolución gloriosa en Inglaterra; tiempos durante los cuales se origina la política contemporánea (se cuestiona la monarquía absoluta para dar paso a la constitucional, nace la figura del Primer Ministro y surgen los dos grandes partidos políticos —Tory y Wigh—, se reconoce el papel del Parlamento, etc.). Es la época de los grandes filósofos británicos —Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753), Hume (1711-1776)— de la gran colonización de los Estados Unidos, de la India, etc., y donde se están poniendo los cimientos del capitalismo industrial. El dinero adquiere relevancia entendiéndolo de variadas maneras: mantenerlo quieto o invertirlo y tenerlo en movimiento.

Es durante estos momentos en que Defoe escribe *Robinson Crusoe* (1719) y Swift, *Los viajes de Gulliver* (1726). Las dos obras surgen en una época nueva. Por su carácter es un período histórico que motiva la búsqueda del sentido. Ambas ficciones proyectan la utopía de sus autores a través de las cuales podemos inferir su personalidad y su concepción del mundo.

El inglés Defoe es «vivo», con gran sentido de la oportunidad, optimista, progresista (Wigh) y negociante. Se suma al ideal general del colonialismo. Cree en las relaciones sociales interesadas, es decir, en virtud de los beneficios que le puedan reportar (así entiende también la política). Fruto de su ímpetu comercial arriesga su capital pasando por momentos de abundancia y ruina. Añora el poder, el dinero y la influencia. *Robinson Crusoe* es una proyección de sí mismo. Ejemplifica todos los rasgos de carácter y los anhelos personales de su autor. La metáfora del naufragio se puede leer como la ruina económica y toda la historia es la isla como la de la colonización inglesa: comienza de cero hasta llegar a construir un enclave de civilización británica ejemplificado en la concepción del territorio y en el adoctrinamiento de *Friday*. La lectura plantea interrogantes ¿Quién gana los inteligentes o los vivos? ¿Es posible comenzar de cero? ¿Qué es la civilización y un ser civilizado? Por ello podemos preguntarnos qué conceptos e ideas hay detrás de lo que plantea Defoe e indagar sobre el sentido de su presente.

El irlandés Swift es el contrapunto de Defoe. Swift es lúcido, conservador (Tory), pesimista, no aprecia Gran Bretaña (es un país industrial, rico; mientras que Irlanda es agrícola por entonces y presenta una fuerte emigración), odia el colonialismo, mira el progreso con distancia, se mofa del poder y de los que hacen cualquier cosa por conseguirlo. No puede soportar la modernidad porque sí, ni tampoco el enriquecerse especulando. Todo ello lo expresa en sus trabajos satíricos no en vano es considera-

do el gran irónico de la historia del pensamiento. La lectura de *Los viajes de Gulliver* proporciona preguntas sobre lo que hay detrás de esta narración y expresa de una manera brillante la importancia de la mirada en perspectiva. Gulliver, viajante, necesita conocer otros escenarios, imagina mundos distintos al de todos los días. En Lilibut le apresan sus diminutos habitantes caracterizados por la bondad absoluta; Brobdingnag, por el contrario, está habitado por gigantes con virtudes también gigantescas; en la Isla de Laputa habitan sabios ridículos a través de los cuales se lleva a cabo una estupenda metáfora de lo que es la «corte» y sus «complots»; finalmente, en el país de los houyhnhnms el hombre (yahoo) vive sometido al poder del caballo.

Todos estos lugares utópicos originan preguntas inquietantes y también configuran la opinión pública de los lectores. Preguntas inquietantes y dudas turbadoras que surgen también con la lectura de los textos de Sade. Durante los tiempos de la revolución francesa, Donatien-Alphonse-François de Sade (1740-1814) escribe sus utopías sobre el sexo y el mal. Crea lugares donde se maximiza el placer sexual y reivindica el mal; un placer corporal sin límites, sin afectos, sin el objetivo de la reproducción, placer que es prioritario incluso sobre los derechos de propiedad. En las obras de Sade, para entender lo que es el gozo sexual es necesario comprender el concepto de dominio, la fruición que surge del despotismo y la denigración.

Leyendo *Justine* uno se pregunta cómo puede ser posible que actuando virtuosamente sólo recibas injusticias mientras que comportándote despiadadamente salgas impune de los castigos y vivas cómodamente. Todo ello además te hace sentir compasión por la protagonista y odio por quienes la vejan sin piedad. El libro ofrece ilustrativos debates filosóficos entre *Justine* y sus agresores; unos y otros expresan las razones de sus comportamientos. En esta dialéctica destaca la fuerza de convicción de ciertos libertinos hasta el punto de que el lector corre el «peligro» de identificarse con sus razonamientos. El resultado final de la obra es desgraciado: cuando parece que *Justine* ha encontrado la felicidad una fatalidad le impide su disfrute. Hasta su muerte, y a pesar de sus sufrimientos, mantuvo firme sus creencias; también hasta el final y a pesar del daño infringido no vimos sentir ni una pizca de lástima a los disolutos malhechores.

Después de Sade hay que citar, en este recorrido sobre el pensamiento utópico, a uno de los críticos más radicales sobre el capitalismo: Charles Fourier (Besançon 1772-París 1837). Con él entramos de lleno en la edad de oro de la utopía moderna: la primera mitad del siglo XIX. Es una época

interesante en política durante la cual surge el concepto de democracia como ideal y como un modo de organización criticable. Se impone la industrialización y hay otros avances materiales —aparece el tren, por ejemplo— y mentales —surge una nueva forma de vida apoyada en valores de tipo urbano-industriales—. Algunos pensadores como Saint-Simon y el mencionado Fourier recapacitan sobre el desarrollo y las consecuencias de la industrialización para llevar a cabo una crítica de esta primera sociedad industrial.

Saint-Simon (París 1760-1825), filósofo e historiador francés, también deseó otro tipo de sociedad donde predominara la igualdad y la paz. Por ello, y porque se interesó por los más pobres, suele ser considerado el primero de los grandes utópicos socialistas. En su modelo ideal de organización social habría que emplear de un modo creativo los avances científicos. El progreso sólo se entiende con la idea de orden por eso el papel de los ingenieros ha de ser primordial para alcanzarlo. Saint-Simon, en colaboración con el historiador A. Thierry, se dirigió «a los intelectuales y a los gobiernos para que emprendiesen una reorganización de la sociedad orientada en el sentido de situar en la dirección de todos los sectores las ciencias y las artes fundidas en un sistema unitario del saber. La idea de una época «positiva» y científica, gobernada por científicos e *Industriels* (...) en lugar de las clases ociosas de los nobles y militares» (Enciclopedia de la Filosofía: 874).

Es la época en que otros dos filósofos Karl Marx (Tréveris 1818-Londres 1883) y Mijaíl Alexándrovich Bakunin (Priamuchino, Tver, 1814-Berna 1876) realizan sus trabajos en torno al movimiento obrero. Ambos son certeros analistas del presente capitalista de su tiempo lo que les permite hablar de otras sociedades ideales. Los dos ejemplifican las utopías obreras señalando la necesidad de organizar una fuerza obrera y criticar sus condiciones de vida.

En este contexto social e intelectual de los grandes socialistas utópicos es donde Fourier también critica la transformación que ha producido la industrialización y sus funestas consecuencias como la miseria. Reprocha asimismo a los moralistas y a algunos filósofos su ansia por decirnos lo que debe ser y por querer regenerar al ser humano. En su «no lugar» ideal reivindica un puesto de honor para las pasiones humanas que tradicionalmente han sido reprimidas. Para Fourier no es posible una nueva realidad sin las pasiones. Su utopía es el deseo de una sociedad donde los seres humanos sean realmente entusiasmados, requisito del vínculo social, y donde desaparezca cualquier forma de propiedad. El hombre nuevo ten-

drá que descubrir su universo pasional. Fourier inventa pequeñas comunidades, los *fanasterios*, donde se permiten desarrollar estas pasiones. En definitiva, si su obra es utópica es porque desea una sociedad apasionada.

Si Fourier levantara la cabeza vería que nuestra época es, como las anteriores, un tiempo de represión brutal de las pasiones; un tiempo que aboga por la moderación, el comedimiento, la compostura, etc., muchas veces justificado en términos de protección de nuestra propia salud. En todo ello tal vez tenga algo que ver la preponderancia de la cultura norteamericana anglosajona que como en el Festín de Babette⁸ considera pecado lo que es placentero. La legislación sobre el tabaco, las recomendaciones acerca de la práctica deportiva moderada, las presiones sobre la delgadez, la demonización de la bebida, la contención de la sexualidad, la McDonalización del juego infantil⁹, la sobre valoración del trabajo productivo, etc., no son sino la expresión de este poder calvinista que nos gobierna que desea a toda costa mantener su estatus ideológico. El estado de hastío y pesadumbre en el que nos encontramos los seres humanos contemporáneos es fruto del cumplimiento de los anteriores dogmas; es el resultado de nuestro orden social.

Y así es como llegamos casi hasta nuestro presente. Antes de abordarlo hay que detenerse en las críticas utópicas de la primera mitad del siglo XX. Durante este tiempo hay dos autores británicos populares que escribieron sendas novelas inquietantes muy adecuadas para el sentido histórico de su momento: Aldous Huxley (1894-1963) y George Orwell (1903-

8. Creo que *El Festín de Babette* (1987) expresa, entre otras cosas, el conflicto entre normas, valores y creencias religiosas. Por un lado, Martina y Filipa, dos hermanas danesas llamadas así en honor a Martín Lutero y el teólogo luterano Philip Melancton, y, por otro, la chef francesa Babette representan dos maneras diferentes de concebir el mundo: el de la Europa septentrional reformada (Dinamarca) y el de la meridional católica (Francia). La manera fundamental en la que esta confrontación se pone de manifiesto es a través de la alimentación. En el Festín de Babette la afirmación «hemos perdido the sense of taste» es una manifestación de la represión de una pasión, el gusto alimentario, propio de una identidad cultural religiosa que denota un rechazo voluntario del placer y del pecado y un distanciamiento de lo que Babette representa para esta comunidad (un análisis de esta película se puede encontrar en V. Luzón y L. Cantarero, 1999).

9. Aconsejo la lectura del libro de Ritzer, 1999, para entender lo que es la McDonalización de la sociedad. En este libro expone de una manera brillante cómo el sistema de funcionamiento del MacDonald's se ha proyectado sobre otras instituciones sociales hasta tal punto que hoy en día es imposible entender la sociedad sin comprender los principios fundamentales que rigen estos restaurantes de comida rápida. Es importante entender cómo funciona el orden social uniformizado para comprender el comportamiento social general y sus funestas consecuencias.

1950). Ambos critican de una manera irónica la materialización de los deseos utópicos.

Huxley empapado de una fina educación y una buena situación económica critica la sociedad decadente de su tiempo. En *Un mundo feliz* expresa su visión de una sociedad futura dominada por la tecnología en la que «los ciudadanos de Utopía, confortablemente sojuzgados por la droga «soma», han renunciado a la libertad a cambio de una existencia sin problemas» (El PAÍS, viernes 31 de octubre de 2003). Esta novela futurista se sitúa en el año 632 después de Ford. La naciente sociedad es el resultado de una guerra que ha acabado con traiciones, religiones y donde los seres humanos se reproducen *in vitro*. Biólogos y genetistas crean el nuevo orden social; un orden mecanizado, absolutamente homogéneo, estructurado en castas bien instauradas. Huxley advierte del peligro de los que crean semejante estabilidad social que por medios científicos desean la revolución final.

En la misma línea de cuestionamiento de los propósitos de las revoluciones humanas, Orwell, en *Rebelión en la Granja*, pone en entredicho la posibilidad de una sociedad sin poder. Básicamente el libro es una crítica del comunismo de Stalin y del poder en general. De los innumerables comentarios que se podrían hacer sobre el libro, de sus copiosas interpretaciones, de las abundantes preguntas que plantea y de entre los contradictorias sentimientos que genera me quedo con prestar atención a uno de sus protagonistas —Squealer— y dedicarle unas pocas líneas. Este personaje es tan actual que no hay nada más que felicitar a Orwell por haber sabido describir tan acertadamente a uno de los pilares que ampara a una persona que desee ostentar el poder. Squealer es el máximo exponente del cinismo que miente y engaña sin pestañear. Su poder y su verdadero peligro consiste en que su capacidad de persuasión es ilimitada: es capaz de generar una opinión pública favorable hacia los intereses de quien sirve manipulando, mintiendo, ocultando información, difamando y denigrando al Otro. Su actualidad es tal que encontramos estos personajes allá donde de lo que se trate sea mantener o alcanzar el poder ya sea en las altas esferas de la política, la economía o la ideología o en las «sencillas» relaciones vecinales (pasando por los departamentos universitarios, por supuesto). Aunque solo fuera para poder desenmascarar a los Squealers contemporáneos merecería la pena leer este libro.

Finalmente, en el siglo XXI, todavía se siente la necesidad de expresar deseos y aspiraciones de un nuevo modo de organizarnos donde podamos cuestionar algunas de las consecuencias negativas del mundo postcapitalista, por ejemplo, el universo de asepsia que nos engulle y que pertenece a la

cultura norteamericana y su modelo de vida representado por el parque temático. Ya dijimos anteriormente que uno de los rasgos de nuestro presente es la preponderancia de los valores estadounidenses (anglosajones) y el auge de su estilo de vida. Son tantas las preguntas que surgen del análisis contemporáneo de nuestro mundo que no hay duda de que actualmente también es posible hablar de utopías; hablar de la importancia que sigue teniendo encarar nuestro presente desde una perspectiva filosófica que ponga en entredicho las pretensiones de la cultura imperial moderna y aliente preguntas, debates y reflexiones sobre nuestro modo de vida.

3. CONCLUSIÓN: DEL DESEO A LA REALIDAD O LA UTOPIA COMO TIRANÍA

«Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante: Comment éviter leur réalisation définitive...? *Les utopies son réalisables*. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée reveront aux moyens *d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique, moins «parfaite» et plus libre*»¹⁰.

(Nicolas Berdiaeff, en Aldous Huxley, 1987: 6)

Todos los autores mencionados en los dos apartados anteriores se han planteado preguntas sobre los tiempos en los que les tocó vivir. Las lecturas de sus obras invitan a la reflexión y también producen inquietud y sentimientos variados tanto negativos —rabia, odio—, como positivos —cordialidad, simpatía—. Probablemente el éxito de todas estas obras radique en que son una inspiración para el razonamiento, expresan problemas e inquietudes de una época determinada y por lo tanto constituyen documentos históricos y filosóficos de gran interés al mismo tiempo que permiten toda suerte de identificaciones que nos hacen sentir todo esos sentimientos de amor-odio.

De entre todo este *maremagnum* de inquietudes y problemas que se pueden abordar en relación al pensamiento utópico hay uno que es común a todos ellos: al principio de este ensayo hemos planteado el problema de la materialización de las utopías. Hemos dicho que por definición son inaplicables y no se pueden traducir a la realidad. Cuando se realizan,

10. La cursiva es mía.

pierden su sentido y se convierten en tiranía despótica puesta en juego no por el utópico que la escribió sino por quien pretende materializarla (que como dijimos son protagonistas distintos). Creo que esta es la razón de las críticas del siglo XX de Huxley y Orwell y es aquí donde toma sentido la cita que he reproducido al inicio de este apartado. Es pues necesario estar atento contra los que quieren imponer su utopía aunque sea solamente porque es suya y no nuestra. Supondría un gran agobio tener que vivir en semejantes sociedades perfectas pensadas y puestas en marcha por un individuo o grupo de ellos. Pensemos por un momento en cómo nos sentiríamos si se generalizara hasta tal punto la sociedad presente de los parques temáticos —felicis, asépticos, limpios, inodoros, ordenados, monotemáticos, previsibles— de los uniformes escolares, de los viajes «todo incluido» y de los adosados con jardín. Menos mal que a pesar de la preponderancia de todo esto todavía encontramos otros lugares donde huir de ello. Esto no quiere decir que no haya que estar alerta para poder frenar este tumor que se expande sin que aparezca un remedio eficaz.

Coincido pues en que nuestro propósito debe ser el de hacer frente a las utopías. Lo que planteo, como se dice en la cita que abre este apartado, es la reflexión de cómo evitar que se realicen. Estaremos de acuerdo con muchas ideas utópicas mencionadas por los pensadores citados en este ensayo pero tal vez debamos reconocer su importancia como deseo y abogar por su permanencia como tal: así seguirán siendo «no lugares». De hecho, ya quien primero planteó la idea de utopía, Moro, supo también ver el peligro que entrañaba su transferencia sobre la realidad: «tampoco negaré la existencia en la república Utópica de muchas cosas que más deseo que espero ver implantadas en nuestras ciudades».

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, M., 1998a (1992), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- AUGÉ, M., 1998b (1977), *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona, Gedisa.
- COLLINGWOOD, R. G., 2004 (1946), *Idea de la historia. Edición revisada que incluye las conferencias de 1926-1928* (edición, prefacio e introducción de Jan Van der Dussen), México, Fondo de cultura económica.
- Enciclopedia de la Filosofía*. Milán. Garzanti, 1992.
- HUXLEY, A., 1987, *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza&Janés.
- IMAZ, E., 2001, *Moro/Campanella/Bacon. Utopías del Renacimiento*, México. Fondo de Cultura Económica.

- IZUZQUIZA, I., 1994 (1986), *Guía para el estudio de la filosofía. Referencias y métodos*, Barcelona, Anthropos.
- IZUZQUIZA, I., 2003, *Filosofía del presente. Una teoría de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza.
- LUZÓN, V., y L. CANTARERO, 1999, «Eating the Cultural Dish: Confrontation and Resolution in Babettes» Feast and Eat, Drink, Man, Woman», en Chantal Cornut-Gentille D'Arcy, ed., *Culture & Power. Cultural Confrontations*, Zaragoza, Dpto. Filología Inglesa de la Universidad de Zaragoza, pp. 215-228.
- MARQUÉS DE SADE, 2004, *Justina o los infortunios de la virtud*, Madrid, Cátedra (edición de Isabel Brouard).
- RITZER, G., 1999, *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Barcelona, Ariel.
- ORWELL, G., 1988, *Rebelión en la granja*, Barcelona, Destino.
- TETI, V., 1997, *Il peperoncino. Un americano nel mediterraneo*, Vibo Valentia, Monteleone.
- WALSH, W. H., 1968 (1951), *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI.