

HISTORIA Y UTOPIA

POR

JORGE USCATESCU.

Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid.

Durante generaciones, las ideologías políticas y culturales han exaltado lo que una tradición idealista había venido en llamar el sentido de la historia. Poseer el sentido de la historia, marchar en el sentido de la historia, manejar históricamente la dialéctica de los medios y los fines, operante en términos de modernidad, en el sentido de la historia, era como un signo de actualidad, de presencia, de vigencia de una ideología dominante.

Todo lo que permanecía fuera de esta dimensión, pertenecía a los dominios de la Utopía. Ni siquiera las agudas disquisiciones sobre determinadas semejanzas, entre Ideología y Utopía, no sólo no anulaban esta perspectiva, sino, al contrario, constituían el preludio especulativo de una situación que inexorablemente se iba a producir. Una situación en que lo que se había llamado el sentido de la historia sufriría un proceso de esclerosis dentro del cual grandes sistemas, construcciones artificiales y esquemas de carácter gigantesco destruirían un vivo sentimiento del devenir, del movimiento, de la dinámica histórica. Esta nueva situación tiene detrás un proceso y una experiencia intelectual, que Löwith analiza en sus más importantes etapas en su conocida obra "De Hegel a Nietzsche", pero que va más lejos en el sentido de que se prolonga más cerca de nuestra propia realidad. Fue, en efecto, la exaltación de la historia y del sentido histórico lo que Nietzsche denunció. Mientras para su contemporáneo, Marx, la historia se convertía en Ideología, para Nietzsche la historia se cambiaba en cultura. El sentido de la historia llevaba inexorablemente del idealismo al pragmatis-

mo y el autor de "Zarathustra" podía exclamar: "Aquí ya no hay primavera".

Pero la destrucción de la historia que Nietzsche propugnaba era una falsa destrucción. Al sentido idealista de la historia que accedía al mismo tiempo a una especie de sentido triunfalista de la cultura, Nietzsche pretendía sustituir el triunfo de la voluntad libertadora y mensajera de la alegría, triunfo del derecho de los señores de la tierra de crear valores, la superioridad de las fuerzas activas y vitales. En realidad, su propia doctrina pretendía colocarse en el sentido de la historia y participaba del destino de la explosión conjunta de las energías históricas y culturales de nuestro siglo. Lo que habían sido siempre manifestaciones específicas de la historia vivida, Estado, Sociedad, Cultura, habían alcanzado mientras tanto proporciones gigantescas, hasta el punto que la Historia parece abocada inexorablemente a la Utopía.

La imaginación utópica había sido siempre un recurso peculiar de la mente del hombre. Durante siglos y milenios el hombre había buscado en la Utopía una forma de evasión o la expresión de un deseo de crear formas ideales de convivencia humana. Las Utopías clásicas, Platón, Morus, Campanella, Bacon, Fourier, Wells, responden a esta característica del pensamiento utópico como expresión de la imaginación creadora. Pero el hombre ha llegado a una situación que le era absolutamente desconocida. Al momento en que la Historia misma, con todas sus manifestaciones reales, se trasvasa en las dimensiones de la Utopía. Las consecuencias de este proceso inédito son de vasto alcance. Su primera manifestación en el presente siglo la ilustra la posibilidad de que una construcción social y revolucionaria puramente utópica, como fue el comunismo de Lenin, se convirtiera en gigantesca operación en el plano de la realidad sobre una superficie del planeta que va ahora desde el Vístula hasta el Mar Amarillo.

No queda fuera de este contexto, ni mucho menos, el destino de la cultura en cuanto expresión del sentido histórico. Tres aspectos serían suficientes para ilustrarnos, como experiencia que nos es radicalmente propia y cercana, de la evidencia de este proceso. Nos referimos a la interpretación de los hechos de la cultura y la crea-

tividad que nos brindan los progresos en el campo de la lingüística, el psicoanálisis y el sociologismo científico. Si a todo ello agregamos las perspectivas que en materia del destino cultural y existencial del hombre nos ofrecen los dominios exorbitantes de la biología, la cibernética, quizá logremos ofrecer una perspectiva lo más completa de la situación en esta compleja, fascinante y en más de un sentido angustiosa materia. Vertida la propia pulsación del devenir en las dimensiones de la Utopía, la propia condición del ser del hombre como ser histórico acaso responda a aquella exigencia formulada por Heidegger, cuando deseaba pensar la historia no desde el punto de vista de lo acontecido sino a partir de su procedencia esencial; a saber, a partir del destino del ser.

* * *

Una cuestión preliminar se plantea. ¿Cuál es el carácter mismo de la historicidad del hombre, en un momento en que, según todos los corolarios lógicos, la Historia se manifiesta en término de Utopía? Los progresos tecnológicos, la inmersión del hombre y su contexto social en la filosofía de la cibernética, hace que se enfrenten, en un terreno de encuentro entre Historia y Utopía, elementos sistemáticos de la vida y la organización social, estáticos por su propia contextura, con elementos profundamente conflictivos, dinámicos por su propia esencia. Sólo un encuentro, absolutamente inédito en la evolución de las formas sociales humanas, entre Utopía e Historia, pueden ofrecer esta situación, inédita y paradójica al mismo tiempo. Una profunda ambigüedad nace de esta situación. Para conciliar estas posiciones contradictorias, la nueva sociología opta por convertir a la tecnología la nueva idea de la historicidad (1). La propia definición de la tecnología, elemento integrador de la Utopía contemporánea, intenta responder a esta situación evidentemente ambigua. "¿Qué es la sociología?, se pregunta Touraine. O bien ella aparece como un mundo autónomo, un conjunto de costreñimientos a

(1) Cfr. Alain Touraine, *Pour la Sociologie*, Ed. Seuil, París 1974, páginas 93 y sigs.

los cuales la sociedad, considerada como sujeto, se adapta, resiste o sucumbe, o bien es ella misma la expresión de una voluntad conquistadora, y en este caso el uso y el desarrollo mismo de la tecnología no son sino el resultado de un conjunto muy complejo de elementos que concurren en la formación de esta voluntad y por tanto de una política. De otra forma, alternativamente el progreso tecnológico es presentado ya como una fuerza, un principio constitutivo de la realidad social, y en este caso no se comprende la diversidad de formas de organización social que corresponden a un estado dado de la tecnología, ya como un instrumento cada vez más eficaz al servicio de intenciones sociales, y entonces deja de tener un papel en el análisis social por cuanto no hace sino revelar medios y no puede determinar la decisión y con ello la organización social".

La tecnología, insertada en un nuevo tipo de historicidad, acentúa el carácter sistemático y las construcciones utópicas de la organización social. Pero esta situación, que busca por todos los medios la perfección, la planificación de la vida, la participación, no sólo no anula o disminuye la conflictividad, sino que descubre nuevas formas de conflictividad social, de violencia, de búsqueda incesante de nuevas formas de valores. Historicidad y nihilismo coinciden en una especie de "orden anárquico" que tiene pretensiones de alcance planetario y que ofrece las motivaciones de un falso dinamismo histórico, cuyo impulso preponderante es precisamente la conflictividad. Para definir esta nueva forma de historicidad, la sociología última afirma que lo que define todo tipo de sociedad no es su manera de funcionar, sino su capacidad de transformarse. Pero esta capacidad de transformarse ¿es de veras el carácter definidor de la nueva sociedad tecnológica? ¿No es su tendencia integradora de grandes sistemas o sistemas de sistemas, una tendencia de carácter eleata, una aspiración hacia la perfección estática, un deseo funcional de eliminar los elementos conflictivos en pequeña o grande escala? ¿No responde a un carácter profundamente histórico, su deseo de coherencia interior, la culminación de los resultados de las ciencias humanas en una visión combinatoria, que tiene su perfecta definición en los resultados últimos de la sociología estructuralista? Modelo, estructura, lenguaje, nivel, discurso, todo tiende a alcanzar

como primer objetivo un tipo de coherencia social sistemática, que rechaza de plano toda comprensión de la historia y considera superada la idea de la historicidad del hombre, integrado en la vasta fórmula utópica de la combinación universal. Se llega así a una forma de nihilismo que recuerda el nihilismo de los sofistas, los "ideólogos" enemigos de Sócrates, a los cuales Platón intenta oponerles una forma de Utopía de la Ciudad perfecta, cuya ontología es radicalmente distinta de la Utopía estructuralista de hoy, participe precisamente del lenguaje ideológico del nihilismo que alimenta sus fórmulas con los recuerdos del arte combinatorio de la cibernética. De esta forma, Trasimarco se encuentra con Zarathustra, sin que en el camino que media entre ellos encontremos por ninguna parte la presencia de Sócrates. En este camino se encuentra acaso solamente la sombra de Hobbes, con su Leviathan, su gran máquina, su "magnum artificium".

* * *

Lo que sí recuerda en forma patente la presencia de los sofistas en este encuentro entre Utopía e Historia, es un aspecto que fue patente entonces en su actitud y que sigue adquiriendo formas extremadas hoy. Se trata de la autonomía del lenguaje que se traduce en una especie de metalenguaje que justifica el predominio del sistema como regla de vida histórica. Una sociedad de estructura planetaria aparece como resultado de una serie de sistemas, ordenados según una "estructura lineal", destinados a alcanzar la coherencia de una realidad globalizada. "La tesis dogmática del sistema unitario, revela una voluntad de sistematización más que un conocimiento. Se trata de una voluntad que se disimule bajo el lenguaje del rigor" (2). Nos hallamos en pleno metalenguaje de la técnica y la cibernética, que en realidad no es otra cosa sino el mismo nuevo metalenguaje de la filosofía. Su justificación no es en absoluto metafísica, sino sociológica, resultado del desarrollo último con agotamiento

(2) Henri Lefebvre, *L'Idéologie Structuraliste*, Ed. Anthropos, París, 1971, página 98.

to de las propias posibilidades de las "Ciencias humanas". A través de esta nueva fórmula de metalenguaje, la Utopía no es un paradigma de evasión de la Historia, sino que pretende ser la Historia misma. Es interpretación del mundo mediante su propia transformación a la manera revolucionaria de Marx; es racionalización y neutralidad axiológica sobre las huellas del pensamiento sociológico de Max Weber; es totalización en el espíritu de las reintegraciones intelectuales post-marxistas. Pero todo excluye una filosofía de la Historia, con todas sus posibilidades, conduciéndola el sistema racional y racionalizante, en el espíritu ambiguo de la "Dialektik der Aufklärung", dialéctica de la razón, ampliamente explicitada en la última fase de totalizaciones post-marxistas por Adorno y Horkheimer. Se trata de una "alta" racionalización o racionalización "desde lo alto", que se inspira en una ideología positivista común inspirada en una conciencia tecnocrática, definida por una sociología de la ambigüedad como ideología de "reemplazo". Todo responde a un modelo de desarrollo sociocultural de la humanidad, que sustituye a un viejo modelo revolucionario de adaptación activa, un modelo sistemático de adaptación pasiva (3). Se trata de un modelo que según el lenguaje sociológico en uso representa el final de la "prehistoria". Pero dentro de estas fuerzas de la "prehistoria" están latentes fuerzas sociales, que han servido no solamente para perfilar las formas arquetípicas de los modelos activos de transformación, sino también las dimensiones sistemáticas de los modelos pasivos de adaptación.

Jürgen Habermas antepone a su análisis de la teoría de los sistemas que determina el encuentro definitivo entre Utopía e Historia, las propias ideas de Marx sobre el papel revolucionario de la burguesía en la fase operativa de los modelos activos de transformación sociocultural. "La burguesía, proclama Marx en una parte difuminada por la conciencia posterior de un proceso revolucionario profundo, no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción a saber, todos los nexos sociales. En el curso de su dominio de clase apenas secular, la burguesía ha creado

(3) Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

fuerzas productivas más numerosas y más colosales de lo que habían hecho las generaciones pasadas todas juntas. La sujeción de las fuerzas de la naturaleza, el maquinismo, la aplicación de la química a la industria y la agricultura, la navegación a vapor, los ferrocarriles, los telégrafos eléctricos, el cultivo de continentes enteros" (*Manifiesto comunista*). Pero todas estas posibilidades enormes de la fase paleotécnica, la neotécnica las proyecta primero en un modelo institucional de adaptación activa, modelo sistemático que según Marx hace que los logros ingentes de la burguesía no tengan tiempo para esclerosarse. Una nueva conciencia tecnocrática crea un lenguaje predispuesto a ofrecer un sistema de actividad racional cuya "humanización" la burocracia la impide, cualquiera que sea el modelo ideológico que se adopte. Un vasto océano de sistematizaciones axiológicamente neutrales sobre el cual se proyecta el fantasma utópico-cibernético de "una autoestabilización de las sociedades, de alguna manera análogo al instinto" (Habermas).

* * *

La Utopía tecnocrática que excluye de plano toda filosofía de la Historia se reclama ante todo de un discurso científico y ampliamente sistemático (4). La conciencia tecnocrática busca un impulso ideológico a la vez que una integración sistemática. Pero gradualmente la propia ideología cede su terreno al sistema. Las implicaciones sociales y políticas se van esfumando, a medida que al "homo faber", protagonista de la civilización tecnológica, le sustituye el "homo fabricatus", elemento constitutivo del sistema que define íntegra la civilización cibernética. Se sigue hablando de la "fuerza ideológica" de una "conciencia tecnocrática", como intenta sugerirlo Habermas. De una lógica histórica interna del desarrollo técnico, como sustenta Arnold Gehlen (5), en base a la cual, según un tipo nuevo de actividad racional se opera una transferencia del organismo humano al plano de las máquinas, de acuerdo con una

(4) Cfr. H. Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, 1961.

(5) Cfr. Arnold Gehlen, *Über Kulturelle Kristallisationen* (cit. Habermas).

supuesta intencionalidad tecnocrática. Lo cierto es que dificultades insuperables se oponen a la unión "racional" entre una Utopía tecnocrática y una llamada Ideología tecnocrática. Posible esta unión en los dominios de la Política y la Sociedad, en la integración cibernética del universo social, económico, humano, la Utopía devora toda conciencia ideológica, así como consume todo sentido de la historicidad. Esta Utopía sistemática se nutre de modelos, una noción de utilidad metodológica, que sirve para "disimular la tendencia hacia la *ontología del sistema*" (6). Tendencia típica del pensamiento estructuralista, que oscila entre una acepción "inteligible y científica" y una acepción "real" del concepto de modelo, oscilación característica de las ciencias llamadas humanas. Se llega así a una negación de la comprensión de la dinámica histórica y a la voluntad de conocimiento se sustituye una voluntad de sistemación, que apela continuamente al rigor, al lenguaje, a la "escritura". Se abren así toda una serie de tumbas: del humanismo, de la filosofía, de las ciencias del hombre. Ante estas tumbas abiertas se elevan los monumentos a la coherencia, a la totalidad, al sistema. Los nuevos enterradores son los nuevos sofistas. Virtuoso del metalenguaje, dominadores del sistema y la voluntad de sistema. Realistas y nominalistas, por una vez, acaso definitivamente unidos en una voluntad de descarnar la historia de su contenido, proclamando la ontología del Sistema como tal.

Estamos lejos, de esta forma, del esquema interrelacional entre Ideología y Utopía que formulara Mannheim, y de los elementos integradores de esta relación en una ontología de la Utopía. La evolución de la realidad social moderna parecía destinada a reforzar la vigencia de Ideología y Utopía, configuradas en una especie de unidad epistemológica (7). En plena vigencia de las "mitologías artificiales", hay quien perfila una supervivencia de las Ideologías, como forma de manifestación y comportamiento en el ámbito de la Utopía cibernética. "La paradoja de la situación actual,

(6) Cfr. Henri Lefebvre, *Vers le Cybernanthrope*, Ed. Denoel, París, 1967-71, págs. 106 y sigs.

(7) Cfr. George Uscatescu, *Utopía y plenitud histórica*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, págs. 137 y sigs.

se nos dice, es que la crisis de las viejas ideologías implica una “desideologización” aparente. La “desideologización” significa solamente la disolución de las referencias ideológicas: religiones, códigos morales, humanismo. Pero esta crisis permite la introducción de nuevos mitos y nuevas ideologías, entre otras los y las del consumo, bajo capa de “no-ideología” (de rigor, de ciencia, de realidad positiva y observable, etc.). Lo que no impide los resurgimientos de viejas ideologías, que no aparecen ya como representaciones, sino como nostalgias o como utopías abstractas (religiones, morales, estéticas) (8). Se quiere salvar la Ideología, entendiendo la Utopía como estrategia dialéctica de lo imposible.

* * *

Desde otro sector, la interpretación se reclama del carácter utópico de las Ideologías. Así son entendidas las Ideologías modernas, desde Rousseau hasta Marcuse, el mito del buen salvaje, la mujer en la Utopía de Comte, el proletario de Marx, el joven de Marcuse, de los profetas de Berkeley, de las comunas hippies o chinas, y del mito del “paradise now”. Entre el triunfo del vitalismo y sus doctrinas de herencia nietzscheana y la Utopía tecnocrática que nos lleva al “despotismo ilustrado” de la Técnica, se establecen nuevas conexiones (9). Por un lado la Ideología lleva a la Utopía cibernética y al Sistema; por otro lado la propia Utopía tecnocrática desemboca en la gnosis creadora de una nueva conciencia planetaria de carácter elitista. Elementos vitales informan las Utopías contemporáneas, desde Samuel Butler, Haldane, Stapledon, Shaw y hasta la Utopía biológica de Aldous Huxley. La Utopía biológica es la puerta que se abre a la Utopía tecnocrática y cibernética. Ella se proyecta en la realidad, en un ritmo que devora la Historia y hace que la Utopía sea ella misma Historia, cuya aceleración anula el propio ritmo. En una o dos generaciones se realizan experiencias concretas que mi-

(8) Cfr. H. Lefebvre, *Vers le...*, cit., pág. 96.

(9) Cfr. Raymond Ruyer, *Les nuisances idéologiques*, Ed. Calmann Lévy, París, 1972, págs. 140 y sigs.

llones de años han ignorado. La Utopía adopta la estrategia dialéctica de lo imposible y con ello anula la dimensión temporal de la Historia, al mismo tiempo que intenta alejar al hombre de su dimensión trascendente. El despotismo ilustrado de la Técnica ha hecho suya la "pasión teórica" de la perfección, denunciada por A. Huxley como la peor de las tiranías.

Ningún sector de actividad humana se salva del influjo de esta perfección teórica; menos que ninguno, el sector político. Ahí dominan los planificadores, los protagonistas de la prospectiva y de la tecnoestructura. Su espíritu participa tanto de la esencia de la Utopía tecnocrática como de los impulsos de la Utopía vitalista. Pero todo ello integrando una vez más el carácter sistemático de la nueva Utopía, rebelde ante cualquier perspectiva dinámica de una filosofía de la Historia. Así, Política, Cultura, Cibernética, acaban incrustradas, ya que no integradas, en un mismo sistema. Todo ello, de acuerdo con la "interpretación cibernética", que parece tener "la ventaja de volver a colocar al hombre en la "física", en el sentido general de ciencia de la "physis", de la naturaleza, sin ningún postulado teológico, metafísico o cientista" (10). Su aproximación a la política no es una aproximación a la Historia. Su actitud intelectual se halla tan distante de la historia "abismal", como la historia de los *historiadores* o de la "*historia del ser*" que Heidegger opone a la historia de los historiadores y de la filosofía de la historia. La Historia queda así, de acuerdo con el pensamiento estructuralista relegada a la arqueología del saber; el mismo discurso histórico es rechazado como "filosófico" o "metafísico", con una trayectoria que termina en Hegel y su "Aufhebung" de la metafísica. La conciencia histórica se disuelve en una conciencia tecnológica que en términos estructuralistas se traduce en una ausencia de la conciencia como tal, en el falaz discurso entre el Mismo y el Otro. Se realiza una especie de caída en el tiempo en un ser que se quiere vacío de la conciencia del tiempo. Se consigue así una especie de eternidad negativa o mala eternidad, que la Utopía ha querido arrancar de la Historia, cortando las

(10) Cfr. Raymond Ruyer, *Eloge de la Société de consommation*, Ed. Calmann Lévy, París, 1969, pág. 45.

raíces de su ser. La absoluta identidad con el tiempo no ha hecho sino falsificar su naturaleza, su sentido, su ser.

* * *

Pero la situación, por razones naturales, no puede acabar en este callejón sin salida de la autosatisfacción utópica, en una plenitud de los tiempos de carácter científico y técnico. La Historia intenta siempre recuperar sus prerrogativas. Como siempre, o como tantas veces, el camino es torcido en este proceso recuperador de una conciencia histórica. Una auténtica "List de Vernunft", a la manera hegeliana, opera en ello. Pero algo más que esto se hace patente. Tres aspectos se nos hacen manifiestos en esta recuperación histórica. Los tres, pero sobre todo los dos primeros, no participan de una conciencia plena de lo histórico, como motivación primera de sus pasos. Uno lo encierra la filosofía de Heidegger, en su fase última, al proclamar la existencia auténtica del hombre, en la edad de la técnica y la cibernética. Otro nos proviene de las tendencias de un fenómeno altamente significativo que lleva por nombre la Nueva Gnosis americana. Otro, finalmente, procede de las sugerencias que nos puede proporcionar la suerte de la Política consumada entre la Utopía, la Ideología y la Tecnoestructura de los planificadores enamorados de la prospectiva.

En 1962, el 31 de enero, Heidegger pronunciaba una conferencia en la Universidad de Friburgo, concretamente en su Studium generale dirigido por Eugen Fink. El título de la conferencia era "Tiempo y Ser" y tenía lugar treinta y cinco años después de la publicación del famoso libro de Heidegger, "Ser y Tiempo". La conexión del tema desarrollado aquí, y en otros escritos menores del filósofo, con el tema de la Historia y la historicidad del hombre, posee una sugestividad indiscutible. Desde una postura que pudiéramos llamar de negación radical de la historia, el filósofo que proclama el fin de la metafísica realiza una hazaña que la Utopía de hoy ha rechazado para siempre. La reivindicación del hombre en su dignidad metafísica, que es acaso su única dignidad histórica aún posible y con-

cebible. Ni Ser ni Tiempo son una cosa. Sin embargo, en cuanto "presencia", existe una determinación del despliegue del Ser. Una determinación recíproca une el Tiempo al Ser, pero a través de esta determinación, por su propia índole contradictoria, la filosofía realiza su gran vagabundeo dialéctico con la ilusión de llevar a un acuerdo de unidad las enunciaciones contradictorias sobre el Ser y el Tiempo (11). Así se sitúa la tarea del pensamiento, desde la obra originaria de la "helenidad", hasta la meditación sobre la Técnica que se configura "históricamente" y también ella como despliegue y realización del Ser. Así desde los tiempos de Parménides cuando dice: ἐστὶ γὰρ εἶναι: "Es de verdad Ser"; hasta la propia meditación heideggeriana sobre la historicidad del *Dasein*. En este lapso de tiempo inmenso y corto a la vez, se sitúa el Ser de Platón como "Idea", el de Aristóteles como "Energeia", el de Kant como "posi-tio", el de Hegel como concepto absoluto, el de Nietzsche como voluntad de Poder, el de Heidegger como "Ereignis", una especie de renovada "Parusia", presencia y apertura para Ser y Tiempo históricamente manifiestos. Por su despliegue temporal el Ser vuelve a ser entendido como Historia, en un instante en que la Historia está sumergida en la Utopía. En el sentido de este despliegue Heidegger, el filósofo que denunció la Historia como degradación de la existencia auténtica, el pensador último de la metafísica que rechaza el cosmopolitismo de Goethe y hace suya la poética del "retorno a la Patria" de Hölderlin, proclama la pertenencia al destino de Occidente. Algo que no quiere ser dialéctica Este-Oeste, que no quiere ser tampoco solamente Europa, sino algo que se sitúa "en el pleno de la historia del mundo, a partir de su proximidad al origen" (12). Heidegger medita en horas angustiosas sobre la "ausencia de patria". Una Patria históricamente pensada, resultado del abandono del ser, signo patente del olvido del ser. Hubo un tiempo que es acaso el tiempo originario que el filósofo anhela, en que Thales de Mileto anunciaba satisfecho: "Todo está lleno de dioses". Un tiempo en

(11) Cfr. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.

(12) Cfr. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1946.

que Heráclito, detractor de la masa, se sentaba al lado del horno, no para hacer el pan sino para calentarse las manos. Para espetar a la multitud curiosamente estupefacta: "También aquí están presentes los dioses". Ahora, en el instante del crepúsculo, nihilistas y sofistas exclaman a su vez: "Todo está vacío de dios". Es en esta hora en que Heidegger busca la proximidad del Ser y nos dice: "Es en esta proximidad del ser donde acaso debe decidirse si el dios o los dioses niegan su presencia como la niegan, y si la noche permanece, y si el día de lo sagrado se abre y cómo, si en esta aurora de lo sagrado una aparición de dios y de los dioses puede aún comenzar y cómo. Pero lo sagrado, único espacio esencial de la divinidad que a su vez concede la sola dimensión para dioses y dios, no surge de la luz del parecer sino cuando en forma prealable y en una larga preparación, el Ser se ha esclarecido y ha sido experimentado en la verdad. Es así solamente, a partir del Ser, que empieza la superación de la ausencia de patria en lo cual se pierden no solamente los hombres, sino la esencia misma del hombre". El futuro poético de la historia misma es la recuperación de una Patria, que también histórica y ontológicamente es encuentro profundo con la realidad originaria. Una realidad originaria que en cuanto Ser y en cuanto despliegue del Ser, es Cultura y por lo tanto Historia en el sentido más auténtico del término.

Heidegger planteaba ya en aquella lejana y angustiosa postguerra, cuando se acercaba al problema del humanismo, la cuestión de la Técnica como destinación del hombre o mejor dicho como destino "histórico-ontológico" de la verdad del Ser, acosada por el olvido del Ser. Su texto de entonces merece una reflexión y una actualización: "La ausencia de patria deviene un destino mundial. Por ello es necesario pensar este destino en el plano de la historia del Ser. Así lo que Marx, partiendo de Hegel, ha reconocido en un sentido importante y esencial, como alienación del hombre, es algo que fija sus raíces en la ausencia de patria del hombre moderno. Esta ausencia de patria se denuncia, y ello a partir del destino del Ser, bajo las especies de la metafísica que la refuerza al mismo tiempo que la disimula como ausencia de patria. Porque Marx, haciendo la experiencia de la alienación, alcanza una dimensión esencial de la histo-

ria, la concepción marxista de la historia es superior a toda otra historiografía. Concretamente, por el hecho de que ni Husserl, ni, por cuanto yo sé, Sartre, no reconocen que lo histórico tiene su esencialidad en el Ser, la fenomenología, al igual que el existencialismo, no puede llegar a esta dimensión, en el seno de la cual sólo puede devenir posible el diálogo fructuoso con el marxismo”.

Este testimonio de confianza en lo histórico y la historicidad, lo realizaba Heidegger en 1945, denunciando, con todo, las ingenuas construcciones del materialismo. También denunciaba la crisis de la metafísica idealista y materialista, la metafísica cristiana. En nombre del pensamiento histórico-ontológico, el filósofo denuncia las posiciones subjetivistas encarnadas tanto por el nacionalismo, como por el colectivismo, ambas operando el exilio del hombre “de la verdad del Ser”. En términos de patente historicidad ontológica ha seguido Heidegger el destino del hombre en la era de la Técnica y de la edad atómica, el destino final de la cibernética. El encuentro entre Historia y Utopía, con el predominio de la segunda, como destino y como apocalipsis, queda patente en algunas páginas últimas del filósofo. “Ningún individuo, ningún grupo humano, ninguna comisión, estuviere ella compuesta por los más eminentes hombres de Estado, sabios o técnicos, ninguna conferencia de jefes de industria y la economía, puede frenar o dirigir el desarrollo histórico de la edad atómica. Ninguna organización puramente humana está en condición de tomar en su mano la gobernación de nuestra época (13).

Pero la meditación última del filósofo no es tan pesimista. Esta entrega fatal del hombre al destino de la Utopía es fatal en cuanto el hombre mismo a través de los protagonistas de la Utopía se entrega al “pensamiento calculador”, renunciando al “pensamiento meditante”. A este pensamiento meditante apela el filósofo en último término. Y lo hace en su espíritu de fe en la serenidad y la humanidad del hombre. Conviene despertar al hombre en cuanto pensamiento meditante. Y una vez despierto, su obra habrá de estar sin tregua alerta en toda ocasión: Así logrará buscar sus raíces, su Patria, su pro-

(13) Cfr. Martín Heidegger, *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfuldingen, 1959.

pio Ser, su propio camino, largo y arduo camino, en el universo de la Utopía recuperando una historicidad auténtica, en una "libre extensión" de la Historia misma, libre despliegue del Ser en el tiempo que nos toca vivir.

* * *

Sintomática es, sin duda, y en cuanto tal nos acompaña aquí la meditación, la actitud del filósofo en la hora presente, hora de la Utopía triunfante. Pero, como decíamos, no es la única. Nos referíamos en el principio de este colofón final a la existencia de una corriente de expresión de la Utopía misma, que contra la Utopía dirige su singular y curiosa acción en estos años: la gnosis americana conocida bajo el nombre de la "gnosis de Princeton y Pasadena" (14). Raymond Ruyer señala que el nombre se lo dieron sus adversarios hacia 1969 y que se trata de una serie de sabios, universitarios y técnicos americanos, movimiento aristocrático por excelencia, que manifiestan su horror ante el fenómeno "hippie", contra el imperio de los locos, contra las clases encabezadas por figuras de éxito como Galbraith, Chomsky y Marcuse, que "quieren constituir la nueva clase dirigente, posteconómica y controlar la formación de un nuevo orden social". No quieren ser "clérigos" sino monjes y "se parecen a los sabios de la época helenística, testigos de la disolución, en imperios de perfiles inciertos, del viejo mundo político de las ciudades". Entre sus maestros precursores está Einstein y su pensamiento se quiere integrador de ciencia brahmanista, budista y cristiana, a un nivel mental elevado. Son aparentemente una sociedad de sabios "iniciados" de la Utopía, dispuestos a denunciar los males de la Utopía. A Ruyer le recuerdan en cierto modo a los "solitarios de Port-Royal", que desprecian las "cabezas de huevo" (eggs head), los ritos y ceremoniales, combaten el anti-humanismo europeo, como combaten la idea de la "muerte de Dios" y la "muerte del hombre", y consideran un absurdo al "Cristo cósmico" de Teilhard de Chardin, tanto como el Cristo "superstar" o "hippie" absolutamente "infrequentable".

(14) Cfr. Raymond Ruyer, *La gnosis de Princeton*, Ed. Fayard, París 1974.

Los sabios de la Nueva Gnosis vuelven su mirada hacia uno de los padres de la Utopía moderna, Samuel Butler, el cual denunciaba con sano "humour" en su "Erewhon" los males de la sociedad moderna que iba a desembocar en una Utopía tecnocrática destinada a convertirse en realidad histórica. Butler ridiculizaba el ambiente de las iglesias anglicanas de finales de siglo pasado, santuarios de los "bancos musicales", preludio, según la Gnosis americana de hoy, de "las iglesias transformadas hoy en partidos pseudopopulares o en clubs de jóvenes guitarristas". De los "bancos musicales" se ha llegado a los "sindicatos musicales". La nueva Gnosis rechaza las posiciones futuristas o futuribles, considera la crisis religiosa en su país y en el mundo más grave que la crisis económica de 1929, combate todas las ideologías en cuanto "falsas teorías". Su conclusión en esta importante materia pudiera ser ésta: "Ninguna de las grandes religiones ha dado recetas políticas. Ellas se encuentran más allá. No queremos perder nuestro tiempo rehaciendo "La República" de Platón, seguros de antemano de hallarnos, como Platón, en retraso con respecto a la historia humana. Los estoicos, los epicúreos, los cristianos y los antiguos gnósticos, que buscaban la salud individual, echaban al mismo tiempo, aunque sin quererlo, las bases de un orden social y político verdaderamente nuevo".

He aquí cómo el filósofo que en su último mensaje reclama el retorno a la verdad del ser, al hombre que piensa y busca sus raíces y su tierra, su "topos" real, se encuentra en su inquietud al lado de estos curiosos sabios, que han hecho de lleno la experiencia de la ciencia, del progreso, del maquinismo y la cibernética y vuelven por su camino a proclamar la fuerza interior del hombre y reconocer a su modo que "el mundo está dominado por el Espíritu, hecho por el Espíritu y animado por fuerzas espirituales. El aura que rodea su doctrina es el aura de las viejas Utopías. Pero la voluntad que les anima rechaza una Utopía en marcha, que niega la marcha viva, real, humana de la Historia como acontecer e imagen de la eternidad. De ellos su intérprete y descubridor europeo ha podido escribir: "La nueva Gnosis, lejos de ser un nuevo humanismo, es más bien un nuevo teocentrismo. Hay algo extraño, para un europeo, en este reconocimiento de un teocentrismo en el país de la técnica futurista,

en este Disneyland de la alta ciencia que es Princeton y Pasadena" (15).

* * *

Pero no solamente la Filosofía y la Gnosis se rebelan ante los asaltos de la nueva Utopía y sus peligros para el destino personal del hombre. Tampoco la Política, en sus manifestaciones vitales, incluso algunas de ellas entre las más anárquicas y negativas, acepta como tales los términos vacíos de historicidad de la nueva Utopía. Uno de los síntomas más interesantes, por su carácter contradictorio, lo presenta acaso la contestación de la juventud universitaria. Esta juventud contestataria, en que Marcuse y otros ven a los continuadores de la revolución del proletariado, constituye unos residuos aristocráticos de una clase socialmente privilegiada. Habermas, que ha analizado con perspicacia este fenómeno dentro del carácter conflictivo de la ideología tecnocrática, los considera esencialmente como compuesto de fricciones "del ambiente estudiantil beneficiario de un status privilegiado y que se reclutan en las capas económicamente favorecidas". Sus objetivos son contrarios a la política de la eficacia, no buscan situaciones profesionales o familiares y demuestran una especie de "inmunidad con respecto a la conciencia tecnocrática". En parte el análisis ha sido utilizado por Galbraith para definir la nueva mentalidad de la clase ya fuerte de los educadores en el ámbito de la tecnoestructura. La nueva clase revolucionaria occidental proviene en buena parte de familias que participan o miran con benevolencia su actitud y han sido elevados según unos principios pedagógicos esencialmente liberales. Ella está integrada por grupos que se han desarrollado en el "ámbito de unas subculturas liberadas de la constricción económica inmediata, donde las tradiciones de la moral burguesa y sus corolarios pequeñoburgueses han perdido su función" (16).

Por otra parte, las mismas tensiones políticas que caracterizan en gran parte el "orden anárquico" planetario en que se vive, la "de-

(15) Cfr. Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton*, cit., pág. 297.

(16) Cfr. Habermas, *op. cit.*

magia universal" que acompaña este orden, la conflictividad latente a todos los niveles de convivencia, significan unas caleidoscópicas formas de rebelión precisamente contra la conciencia tecnocrática que sustenta la arquitectura de la nueva Utopía. Esta conciencia tecnocrática extrae sus raíces de los dos imperativos de esta Utopía que Raymond Aron centra en la ambición prometeica de la producción sin fin y el ideal igualitario como norma suprema y objetivo de la convivencia política y social. Nace así la idea de una civilización que recupera la mala conciencia y se rebela contra sus obras para, dentro de una Utopía artificial y fría, soñar a la sombra de las desilusiones del progreso, con un paraíso perdido que sus propios impulsos prometeicos habían perfilado antaño. La Política, por su parte, logra apercibirse ahora de la verdad formulada por Marx en su "Misericordia de la filosofía", de que el proceso social ha llegado a ser posible, dentro de la nueva Utopía, sin una revolución política. Bajo el despotismo ilustrado de la Técnica, el fenómeno se ha hecho posible, pero sus contradicciones internas se han multiplicado y el grado de conflictividad humana se ha extendido. Esta es la situación del "orden anárquico" que afecta, en las actuales circunstancias del mundo, de un modo esencial el orden político. "El orden político posee una coherencia interna; a pesar de las tensiones, las antítesis y los combates que forman parte de su naturaleza. Las discordancias, las antinomias, existen sólo entre el orden político y los órdenes diferentes. Ellas se revelan trágicamente cuando el orden político quiere abolir los otros órdenes y cuando otro orden quiere absorber al orden político o cuando la debilidad humana se rebela contra las normas inhumanas como todas las normas de la política, con la pretensión de sustituirles ideologías, falsas como todas las ideologías o envidias sugeridas por demagogos o utopistas" (17). De donde se deduce que la norma política activa y operante busca su propia vía y actúa negativamente con más razón cuando tiene que actuar en el ámbito de la Utopía, que a todas las normas específicas de la convivencia humana dinámica ha sustituido sus propias normas.

Tensiones múltiples son la consecuencia del grave Imperio de la

(17) Cfr. R. Ruyer, *Nuisances ideologiques*, cit., pág. 170.

Utopía en los dominios específicos de la Política. Europa sigue acaso siendo Europa, en la medida en que sus fuerzas profundas responden a estos tipos de tensiones. Partida en dos inexorablemente, perdida su presencia real en el mundo, nutriéndose de la mala conciencia de su historia colonial y del amargo resultado de sus trágicas divisiones internas, Europa se busca a sí misma y, captada en grado profundo por las condiciones de una conciencia tecnocrática, busca fórmulas y modelos que implican otras tantas contradicciones recordando acaso sin saber cómo y porqué, la maldición de Paul Valéry: "Europa será castigada por su política".

* * *

Vivimos una de aquellas singulares épocas en la historia de Occidente, en que Atenas vuelve a ser modelo y paradigma de la convivencia política. Occidente y más concretamente Europa, que de Occidente ya no es modelo ni totalidad, sino un fragmento a su vez convertido en realidad fragmentaria, atraviesa un período agitado que recuerda la grandeza, la tragedia y la decadencia de Atenas, en un agitado período que sucede a la época de Pericles y que a través de la guerra del Peloponeso proyecta la vida política de la inmortal república hacia un proceso de prolongada crisis y destrucción.

Un libro de fascinante lectura como el de Claude Mossé, "Historia de una democracia: Atenas", da sin duda motivo para una reflexión no sólo sobre el glorioso destino de la que fue encarnación de la "Politeia", sino también sobre los síntomas que acercan el destino de la Europa de hoy, con sus nostalgias que quisieran identificar por última vez acaso Política y Utopía, al destino de la que fue "Escuela de Grecia", "la ciudad más opulenta y más poderosa" del universo helénico. Un mundo convulso el nuestro, sensible hasta extremos nunca realizados, a todo lo que pueda significar ideal y utópica-mente, consecución de la democracia. En este orden de evasiones y vivencias plenarias, el ideal de la vida ateniense se convierte en nuestra gran Utopía. El punto de convergencia entre Historia y Utopía, en un instante frío y profundamente trágico, en que la Historia parece definitivamente desplazada, sustituida por una Utopía que ha

dejado de ser política, social, económica o sencillamente humana y especulativa para convertirse en un riguroso, planificado, inmóvil sistema científico.

¿Y cómo se acerca hacia nosotros, cómo se proyecta sobre nuestras tensiones políticas y humanas, aquella Atenas que en la edad de Pericles, la edad de Fidias y del Partenón, alcanzó sus cimas de perfección? Tucídides, a quien Nietzsche amaba y admiraba acaso por encima de todas las mentes griegas, nos ofrece dos imágenes complementarias de aquella Atenas, que es ahora nuestra gran Utopía. Una es la imagen de Pericles, encarnación del genio político ateniense. La otra es la imagen de Atenas misma, como símbolo viviente de la democracia. "Pericles, nos dice, poseía influencia en razón de la consideración que lo rodeaba y de la profundidad de su inteligencia. Era de un desinterés absoluto; sin atentar a la libertad, él contenía a la multitud a la cual llevaba, en grado superior de lo que se dejaría llevar por ella. Habiendo conquistado su influjo sólo por medios honestos, él no tenía por qué adular a la multitud. Gracias a su autoridad personal, él podía contenerla e incluso mostrarle su irritación. Cada vez que los atenienses se abandonaban a destiempo a la audacia y el orgullo, los golpeaba mediante el miedo; si se asustaban sin motivo, los conducía otra vez a la confianza. Este Gobierno (su gobierno) llevaba el nombre de democracia, en realidad era el gobierno de un solo hombre". Es este hombre, Pericles, a quien Tucídides le confía la definición de la democracia, en el famoso discurso que le atribuye en honor de sus compatriotas caídos en la guerra: "Nuestra *politeia* nada tiene que envidiar a las leyes que rigen a nuestros vecinos. Lejos de imitar a los otros, nosotros damos ejemplo a seguir. Por el hecho de que el Estado entre nosotros es administrado en interés de la masa y no de una minoría, nuestro régimen ha tomado el nombre de democracia. En lo que concierne a los diferentes particulares, la igualdad está asegurada a todos por las leyes. Pero en lo que concierne a la participación en la vida pública, cada uno alcanza la consideración en razón de sus méritos y la clase a la cual pertenece importa menos que su valor personal. En fin, nadie es molestado por su pobreza y por la obscuridad de su condición social, si puede rendir servicios a la ciudad.

Europa, nuestra Utopía, quiere hacer suya esta segunda parte de la Politeia. Lejos de ella, de sus anhelos, la posible encarnación en un Pericles de las virtudes ideales de la *Politeia*. Tampoco Atenas, abiertas sus entrañas a excesos de poder, a los caprichos y descomposición del "demos", a la violencia imperialista que a través de la guerra del Peloponeso hizo irreversible su decadencia, quiso confiar su imagen a las manos moldeadoras de Pericles. La peste salvó sin duda al gran ateniense del ostracismo. Atenas, Europa, más cerca acaso que nunca, en los perfiles de la Utopía.

* * *

Porque es en la Política, donde los perfiles de la Utopía se humanizan. Ahí pierden su "coherencia", aparecen las contradicciones, las diferencias, a veces profundas, siempre insuperables, entre el plano ideal y el plano real. La Utopía tecnocrática, sistemática y cibernética, se quiere a sí misma coherente, sin fisuras, realizada y perfecta. Anhelo de la estabilidad, punta de destino de un mundo sin problemas. Pero el mundo humano recupera su humanidad, a través de sus problemas, de sus contradicciones, de su aparente incoherencia. En el amanecer de la Cibernética un teólogo francés, Padre Dubarle (18), al analizar el libro de Norbert Wiener, "La Cibernética", hablaba de las fascinantes consecuencias de esta disciplina, en varios sectores de actividad humana, concretamente en el sector de la Política. Imaginaba un Estado máquina capaz de realizar decisiones políticas que llevaran a un gobierno único del planeta. Una máquina de gobierno capaz de sustituir la insuficiencia de los profesionales de la política. "Sin embargo, decía el teólogo dominico, las realidades humanas son realidades que no soportan la determinación puntual y certera, como es el caso de los datos cifrados del cálculo, sino solamente la determinación de los valores probables. Toda máquina para tratar procesos humanos deberá adoptar el estilo del pensamiento probabilista en lugar de los esquemas exactos del pensamiento determinista". El Estado máquina, este Estado inspirado en la realidad cibernética, sería

(18) *Le Monde*, París, 28 de diciembre de 1948.

un prodigioso Leviathan político al lado del cual el Leviathan de Hobbes sería una "broma agradable". Tanto Dubarle, en 1948, como el propio padre de la cibernética, Norbert Wiener (19), consideran que, "afortunadamente" la máquina de gobernar no será una realidad de un mañana cercano. Pero la denuncia del peligro pertenece por igual al teólogo y al cibernético; "arriesgamos hoy una enorme ciudad mundial, donde la injusticia primitiva, deliberada y consciente de sí misma, sería la sola condición posible de una felicidad estadística de las masas, un mundo que se evidenciaría peor que el infierno a toda alma despierta". Pero, como será fácil observar, la voz de alarma no la pronuncia en primer término la Política. La pronuncia, con lucidez y cierto buen humor, la Teología y la Cibernética. Así la Historia desemboca en la Utopía. El tiempo histórico ha perdido su sentido de emanación de un principio de eternidad petrificándose. Devolver al sentido de lo histórico aquel sentido de "la historia en Cristo", que decía H. Urs Von Balthasar, corresponde a la responsabilidad esencial de todo cristiano auténtico. Abriendo un espacio de la libertad humana a la libertad divina. Un espacio de plenitud, que el tiempo vacío y anárquico no excluye, sino al contrario incita a ello, como una necesidad imperiosa del espíritu que no quiere morir. Sin olvidar, como dijo Urs Von Balthasar, que en Cristo "el Logos ya no es reino de las ideas, los valores y las leyes, sino que es por sí mismo historia". Hacer de Cristo norma de la Historia, camino del retorno de la Utopía a la Historia misma.

(19) Cfr. Norbert Wiener, *Cybernetique et Société*, Union Générale d'Éditions, París, 1971.