

Utopía política, entre la esperanza y la opresión

Luis Ugalde Olalde s.j.

Sorprendido con la noticia de mi elección como individuo de número de esta distinguida Academia de Ciencias Políticas y Sociales, me hice la obligada pregunta sobre las razones que ustedes pudieron tener para esta elección y llegué a la conclusión de que en ella, seguramente, se expresa su alta valoración y el deseo de acentuar la responsabilidad de la Universidad Venezolana “en la orientación de la vida del país mediante su contribución doctrinaria en el esclarecimiento de los problemas nacionales”, como dice el artículo 1° de la vigente Ley de Universidades. En estos años difíciles y cruciales para la vida política venezolana, en la Universidad Católica Andrés Bello hemos tratado de convertir en realidad viva ese mandato combinado con lo que nos exige el artículo 4° de la mencionada Ley al establecer que “la enseñanza universitaria se inspirará en un definido espíritu de democracia, de justicia social y de solidaridad humana, y estará abierta a todas las corrientes del pensamiento universal, las cuales, se expondrán y analizarán de manera rigurosamente científica”¹.

Reciban mi más sentido agradecimiento por su aprecio y distinción y por recordarnos nuestro deber universitario ante el país. Permítanme, además, sumar a mi agradecimiento y reconocimiento a los estudiantes universitarios que, llenos de pasión por Venezuela, nos dieron ejemplo de lo que debemos hacer por lograr una democracia sólida, tejida con los hilos inseparables de la libertad y de la justicia social. Gracias a la audacia de los estudiantes nos sentimos obligados a dar lo mejor de nosotros para que la democracia sea vida y derechos humanos efectivos para todos los venezolanos.

Me corresponde ocupar el Sillón n° 1 de esta Ilustre Corporación y suceder en ella al Dr. Efraín Schacht Aristiguieta, distinguido jurista de extraordinarios quilates que dedicó su vida a los estudios internacionales, empezando desde muy joven con la Cátedra de Derecho Internacional Público en la Universidad Central. Su sentido de servicio público lo llevó a ocupar diversos altos cargos hasta desempeñar el de Canciller de la República.

Su extraordinaria dedicación y valía lo convirtió en fundador del Colegio de Estudios

Internacionales de Venezuela y primer Presidente (reelecto) de su Junta Directiva. Fue también coautor de la primera Ley del Servicio Exterior y miembro y Presidente del Consejo de Asesoría Jurídica de la Cancillería que, con ejemplar continuidad y regularidad, se reunió durante más de diez años. Su copiosa obra jurídica escrita se complementó con el admirable servicio de reflexión compartida con el gran público, durante décadas, en su columna “Atalaya” del diario *El Universal*.

Quienes tuvieron el don de tratarlo pudieron apreciar su ponderación intelectual, su caballerosidad y generosa hospitalidad.

El discurso de incorporación del Dr. Schacht Aristiguieta a esta Academia, nos coloca en una América Latina que se debate entre el idealismo de un derecho que defiende y libera al oprimido y las situaciones de facto que lo contradicen.

Los pueblos americanos sienten una profunda vocación por la Libertad. Es un sentimiento tradicionalmente arraigado en el hombre americano. Nuestros ancestros raciales más recónditos, no obstante el mestizaje posterior, la han convertido en una cuestión somática. Esa indeleble vocación libertaria se ha transformado lentamente, con el transcurrir de los tiempos y de los acontecimientos en una profunda e indómita pasión, que muchas penalidades, lágrimas y vidas ha costado. Allí está, pues en cierto modo, la explicación de nuestra rebeldía confundida en ocasiones con la misma anarquía; y allí está, también, la causa última de nuestro inconformismo político. ¡Es ciertamente un fenómeno latino, muy nuestro!².

Según Schacht Aristiguieta, estas características sociológicas de nuestros países americanos, especialmente los del centro y los del sur del Continente, son precisamente, las que han contribuido a la proliferación en nuestras comunidades políticas, mucho más que en otras, de los Golpes de Estado, los cuales triunfantes, se convierten en gobiernos irregulares, en gobiernos de facto³.

He ahí la paradoja que hermana el ansia de libertad con la opresión de los recurrentes golpes de Estado, demostrando que sólo los deseos, por ardientes que sean, no transforman las realidades.

El Dr. Schacht ve cómo los gobiernos se convierten en dictaduras y *“las rebeldías raciales pugnan por estallar y comienza entonces la gestación de insurrecciones para derrocar al gobierno de turno”*⁴ y, con realismo, se ve obligado a buscar el mal menor en su propuesta sobre *Reconocimiento Internacional de los Gobiernos Irregulares* .

*“Somos raza de libertad –exclama el Dr. Schacht– ¡ Libertad para luchar por ella misma y con ella misma! Libertad para autodeterminarnos políticamente”*⁵. Sin embargo, se ve obligado a elaborar una propuesta sobre la conveniencia, modo y condiciones de reconocimiento de gobiernos de facto por parte de otros gobiernos democráticos. Nuestro ilustre predecesor jurista, no puede estar satisfecho en este mundo de contradicción que combina proclamas de libertad con realidades de tiranía. *“Mas, como no puede el hombre vivir exclusivamente de inquietudes ideales, como la aspiración a la libertad, debe luchar para obtenerla”*⁶. Su trabajo se mueve entre la autodeterminación de los pueblos y el principio de no intervención por un lado, y por otro, los derechos humanos de los sometidos al gobierno de facto, reconocidos y defendidos por la comunidad internacional y cierta autoridad mundial común, cuyo reconocimiento haría posible el entendimiento y la paz entre los pueblos. Ni el concepto de soberanía, ni el de no intervención pueden ser utilizados para impedir la defensa sin fronteras de los derechos humanos universales.

Hay momentos en que se impone la fuerza de los gobiernos de facto, pero también se dan en la historia lo que Schacht Aristiguieta llama *“las gloriosas victorias del Derecho Internacional”*⁷. *“El hombre ha progresado inmensamente, desde el comienzo de los tiempos, en su tenaz lucha por el bien; y los pueblos, conscientes de su fuerza espiritual indestructible, han encauzado por mejores sendas sus mayores esfuerzos”*⁸. Así los preceptos del Derecho Internacional *“han ido convirtiéndose, con el transcurso de los siglos, de simples abstracciones ideales en reales vivencias”*⁹.

En esta tensión entre realismo pragmático y posibilista e idealismo absoluto se mueve la propuesta del Dr. Efraín Schacht Aristiguieta sobre *“Reconocimiento Internacional de los Gobiernos Irregulares”* y considera que sería *“un nuevo gran paso adelante la celebración de un acuerdo internacional entre los Estados americanos para institucionalizar, contractualmente, la forma colectiva de “reconocer” a los gobiernos irregulares”*¹⁰.

El Dr. Arturo Usler Pietri, a quien correspondió la contestación al discurso de incorporación, considera que *“no hay tema de mayor importancia, ni de más compleja naturaleza en el campo del Derecho Internacional Americano”*¹¹. No se ve cómo los pueblos y gobiernos americanos con ideales republicanos y democráticos pudieran *“cruzarse de brazos ante el crimen, la usurpación y el atropello a las instituciones para limitarse a reconocer cualquier gobierno que, bajo cualquier circunstancia, asuma el mando de hecho en un país americano”*¹², dice, con razón, Usler Pietri.

Se enfrentan las aspiraciones ideales con la triste realidad *“y gran negación de ese ideal colectivo”*¹³, pues aceptar que el poder factual tiene la última palabra sería *“reconocer el fracaso y el fin de la civilización”*¹⁴.

Usler Pietri concluye que *“para establecer ese orden de paz habrá que volverlo a apoyar sobre las viejas e incommovibles bases del derecho y la justicia, y no del sojuzgamiento y la humillación de los débiles por los fuertes”*¹⁵. Pero, *“si el derecho no es la expresión normativa de un ideal superior de justicia”*, la grandeza de los principios y sueños de derecho y de paz internacional *“se reduce casi a una utopía”*¹⁶.

Este tema nos lleva a las puertas de la reflexión que queremos compartir con ustedes sobre la manera en que la utopía que vive en el alma de los desposeídos –y en la promesa engañosa de los demagogos mesiánicos–, puede contribuir a buscar los cambios ideales y al mismo tiempo impedir su éxito práctico y realista. América Latina es una muestra dramática de la alternancia intermitente entre utopías de liberación que prometen paraísos de libertad, justicia y felicidad, con brutales realidades de opresión, miseria e injusticia.

Cuando en otros continentes parece que prevalecen los cambios y avances concretos donde la utopía y el deseo de sociedades ideales ayudan a diseñar proyectos factibles y alcanzarlos, ¿por qué, entre nosotros, pareciera que vuelven las políticas mesiánicas que, luego de un tiempo, sólo dejan cenizas de frustración? ¿Es que la miseria sin avances reales cultiva los sueños utópicos, o más bien por aferrarnos a ideales utópicos irrealizables bloqueamos la capacidad realista de superar la miseria y consolidar los cambios necesarios y factibles? ¿Será que el gusto por la revolución total nos vuelve incapaces para los cambios graduales y la cotidiana gestión honesta?

Nuestro interés se centra en entender qué papel juega la utopía de libertad, igualdad

y felicidad plena en este permanente ciclo, de ilusiones y promesas que se transforman en tiranías; cómo el pueblo pasa de la adhesión fervorosa hacia personajes mesiánicos a la desilusión y al apoyo de nuevas aventuras “revolucionarias” en busca de libertades y justicias soñadas.

¿Por qué las utopías mesiánicas, liberadoras cuando son oposición, al llegar al gobierno se transforman en instrumentos legitimadores de regímenes tiranos?

¿Será que hay una propensión latinoamericana a sueños utópicos que bloquean el realismo político y se convierten en obstáculo a la construcción realista de sociedades de progreso, libertad y justicia? ¿No hay otro modo más constructivo y realista de vivir la utopía que motoriza los cambios y facilita su exitosa realización?

Durante mis estudios de Teología en Alemania (1966-1970) me tocaron tiempos de particular interés teórico y práctico por la utopía. En esos años de vida universitaria compartía mis estudios con las luchas sociales de decenas de miles de españoles que trabajaban en los alrededores de Frankfurt. Ellos se oponían a la dictadura de Franco y soñaban con una España nueva y libertaria, y compartíamos reflexiones tratando de combinar ideales soñados, con vías concretas de cambios posibles.

Por otra parte, hace cuarenta años, en los ambientes universitarios europeos los estudiantes vivían con fervor el idealismo utópico, deseosos de cambiar toda la sociedad, clamando “paren el sistema que me quiero bajar” y con ansias libertarias para lograr un mundo nuevo. En mayo de 1968 la utopía había vuelto a apoderarse de las calles de París, como dos siglos antes en los albores de la Revolución Francesa, con la audacia de querer cambiar no sólo el mundo político, sino también el sistema completo para así lograr en la tierra la superación de toda forma de represión y de alienación en el orden personal, familiar, sexual, económico y político. Este movimiento de paz y amor se podía definir, más que por sus planteamientos y alternativas políticas, por su rechazo a lo existente y su deseo vital de transformación plena en una nueva civilización liberada. No es de extrañar que esa ola contestataria difusa comprendiera muchos aspectos de la vida humana y se nutriera de referencias tomadas de diversas revoluciones como la Francesa con su *libertad, igualdad y fraternidad*, la Rusa con el hombre nuevo por la superación de toda explotación económica y en consecuencia de la opresión política y religiosa, y la Revolución China con

el “libro rojo” de Mao y su Revolución Cultural. A ellos se sumaban en el firmamento revolucionario la ascendente estrella de Castro y el naciente mito del Che Guevara, guerrillero recién muerto en Bolivia.

Por su parte los estudios teológicos, en plena etapa postconciliar, estaban llenos de búsquedas nuevas en el campo de la confluencia entre la teología y los cambios sociales. Autores como Jürgen Moltmann, Paul Tillich y Ernst Bloch, nos llevaron a clarificar las relaciones entre las utopías humanas y la esperanza cristiana de transformación y humanización de la tierra¹⁷.

En ese clima llegué a comprender la importancia de la utopía como aliento para el cambio, pero también su enorme ambigüedad que podía despojar de realismo a las propuestas políticas e incluso bloquear en los militantes estudiantiles, sociales y políticos el necesario realismo político para razonar y construir exitosamente las alternativas deseadas.

Ahora, cuarenta años después, también soy testigo de una pretensión política que quiere revolucionar nuestro país (y también América Latina y el mundo) para llevar al pueblo a su plena y definitiva liberación y felicidad.

La utopía habita en la casa de los políticos, de los juristas, de los sociólogos, filósofos y teólogos, pero como un fantasma que actúa en todas y las desborda, alimentando movimientos sociales con la ilusión de romper todas las cadenas y de alcanzar la plena y definitiva felicidad. Es un factor muy difícil de analizar porque en cierta medida no pertenece a ninguna de las disciplinas y se escapa de sus métodos de análisis, pero las toca y cuestiona a todas, contraponiéndolas a la soñada perfección.

Con estas preguntas que me asedian, reflexiono sobre lo que, desde mi modesta experiencia de sociólogo, teólogo y sacerdote vinculado desde hace medio siglo al acompañamiento de comunidades populares, me dispongo a compartir con ustedes, insignes juristas y expertos en ciencias políticas en esta ágora de luz, en momentos de angustiada búsqueda de futuro esperanzador para Venezuela. Vivimos en medio de proclamas revolucionarias y promesas de eliminar el egoísmo y el mal en la tierra y sustituirlo por una sociedad de felicidad que produce hombres nuevos. No es una promesa genérica, sino que está expresada en un gobierno y un régimen político concreto.

Esta coincidencia entre mis experiencias e inquietudes y la paradoja (planteada por el

doctor Schacht Aristiguieta) de una América Latina que lleva la libertad en su corazón, la opresión en su pobreza y la exclusión con recurrentes caudillos y dictaduras, me mueve a estudiar el papel ambiguo de la utopía, que moviliza para los cambios humanizadores, y luego impide el realismo imprescindible para su construcción exitosa; incluso esa utopía de esperanza revolucionaria ayer, se transforma en legitimadora del poder absoluto y tiránico hoy.

Pido su benevolencia y disculpas por la audacia de abordar este tema, de entrar en esta tierra de nadie y de todos, con la modesta pretensión de contribuir, aunque sea mínimamente, a entender la complejidad y los peligros de la utopía en política, y también las condiciones en las que ella pudiera ser un factor de construcción de cambios concretos y exitosos de mayor libertad, igualdad y justicia social.

Constitución y felicidad

En muchas constituciones modernas aparece la felicidad como el objetivo de los estados y gobiernos, objetivo complejo para medir el éxito de las instituciones y de las propuestas políticas. La “felicidad” parece difícil de definir en política, e imposible de alcanzarla; con lo que ya tenemos un elemento de malestar permanente y de fracaso probable al poner una meta indefinida e inalcanzable, aunque emotivamente deseada. Es verdad que en política hay maneras diversas de entender la relación entre la felicidad deseada por los ciudadanos y lo que el Estado tiene que hacer para lograrla. Tal vez, podríamos trazar una primera línea divisoria fundamental: las constituciones que atribuyen al Estado (como si fuera sustituto de Dios) y a los gobernantes la tarea de *producir la felicidad de sus súbditos*, y aquellas otras que se contentan con quitar los obstáculos y crear las condiciones para que *los ciudadanos, de modo plural, puedan buscar su propia felicidad* y tengan oportunidades sociopolíticas para ello. En la segunda alternativa, es factible poner límites a las aspiraciones y exigencias de los ciudadanos al Estado, mientras que en la primera, el fracaso de la política está asegurado puesto que tiene la tarea imposible de producir felicidad para todos. Pero no nos adelantemos y veamos algunas consideraciones que nos permitan apreciar los diferentes enfoques.

La Declaración de la Independencia de los Estados Unidos en 1776 proclama que el

fin del gobierno es “alcanzar la seguridad y la felicidad”. En los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), formulados en la vorágine de la Revolución Francesa, se dice que los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre son necesarios para la felicidad pública¹⁸.

Para la primera Constitución de Venezuela de 1811

el objeto de la sociedad es la felicidad común, y los Gobiernos han sido instituidos para asegurar al hombre en ella, protegiendo la mejora y perfección de sus facultades físicas y morales, aumentando la esfera de sus goces y procurándole el más justo y honesto ejercicio de sus derechos¹⁹.

En el artículo siguiente se especifica cuáles son ellos: “*Estos derechos son la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad*”²⁰. A continuación se explica cada uno de esos cuatro derechos. Podría decirse que, de esta manera, queda especificada la “felicidad común” y no indefinida y abierta a la plenitud de las aspiraciones humanas que trascienden el orden político.

En el artículo 1° de la Declaración de los Derechos del Pueblo, que precedió a la Constitución de 1811, se dice: “*El fin de la sociedad es la felicidad común, y el Gobierno se instituye al asegurarla*”. El artículo segundo lo precisa: “*Consiste esta felicidad en el goce de la libertad, de la seguridad, de la propiedad y de la igualdad de derechos ante la ley*”²¹.

En ese sentido hay una clara delimitación que permite no esperar del Estado dimensiones de la felicidad humana (psicológicas, sociales y religiosas, por ejemplo) que quedan fuera de estas especificaciones y dependen de cada persona y grupo, y no del Estado.

Muy a tono con los movimientos constitucionales de la época, para la Constitución Española de 1812 “*el objetivo del Gobierno es la felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen*”²².

En la Venezuela actual vivimos en medio en una “revolución” que reaviva la utopía y promete lograr la felicidad de los venezolanos. Esa promesa es la gran justificación para

rechazar el viejo orden de la sociedad que, en contraste con la felicidad prometida, sería de atropellos, injusticias e infelicidad. Pero incluso dentro de esta “revolución” hay diferencias en el modo de entender lo que corresponde al Estado y lo que es responsabilidad de los ciudadanos en el logro de su felicidad. Nos atrevemos a afirmar que el reconocimiento y lugar de los derechos humanos individuales es la diferencia fundamental entre la vigente Constitución Bolivariana y la que fue rechazada en el referéndum de diciembre de 2007.

En la exposición de motivos de la vigente Constitución Bolivariana de Venezuela hay una formulación bastante matizada, que combina la responsabilidad de los individuos y la del Estado que

propugna el bienestar de los venezolanos, creando las condiciones necesarias para su desarrollo social y espiritual, y procurando la igualdad de oportunidades para que todos los ciudadanos puedan desarrollar libremente su personalidad, dirigir su destino, disfrutar los derechos humanos y buscar su felicidad ²³.

En esta concepción son los ciudadanos los que buscan la felicidad y el Estado ofrece a todos las oportunidades para lograrla.

La Constitución, que reconoce y consagra los derechos individuales como inalienables e imprescindibles para el logro de la felicidad de cada uno y los protege frente a cualquier atropello del poder, es muy distinta, y aun contrapuesta, de aquella que le da al Estado el derecho y el deber de definir y lograr la felicidad de los ciudadanos. Esta diferencia tiene enormes consecuencias en el tipo de régimen político que se intente establecer.

Sería más fácil identificar un determinado orden socio-político como obstáculo que se opone a la búsqueda de esa felicidad y priva a los ciudadanos, o a un sector de ellos, de los medios públicos, de las condiciones y de las oportunidades de vida deseables y necesarias para la dignidad humana y la libertad. Pensemos en el sistema esclavista como obstáculo a la búsqueda de la felicidad de los esclavos, o en determinadas limitaciones a los derechos de las mujeres en sociedades que las discriminan. Es clara la acción pública para eliminar los obstáculos, no así para producir la felicidad de unos y de otros.

Más difícil es entender la relación de la felicidad personal con la felicidad pública y

política en regímenes en los que el Estado-partido se obliga a definirla, producirla y garantizarla. La situación se complica más si una propuesta política tiene la pretensión de crear un orden social definitivo del cual es producto el hombre nuevo en su estado de felicidad. Orden nuevo inédito en la historia y definitivo, que abarca a todos los humanos, sin posibilidad de mal, ni de alienación futura.

Desde su condición opositora a su pretensión como poder, la utopía vive una metamorfosis: antes de la llegada al poder es vivida como luz que ilumina en el horizonte y como fuerza motora interior para rechazar la realidad existente: luego se transforma en fanatismo legitimador del nuevo orden con pretensión de encarnar la perfección absoluta. La visión crítica de ayer es utilizada por la tiranía para rechazar toda crítica y resistencia, con el argumento de que ya se implantó el bien absoluto.

En Venezuela, la nueva Constitución, que fue sometida a referéndum y rechazada en diciembre de 2007, considera que ella es el *“instrumento más contundente”* para destruir el capitalismo y

construir el socialismo venezolano como único camino a la redención de nuestro pueblo, a la salvación de nuestra Patria y a la construcción de un nuevo mundo donde se haga realidad el sueño de tantos y tantas venezolanas *“la mayor suma de felicidad posible”*²⁴.

Son muy significativos el uso de la terminología religiosa, y el hecho de que las propuestas políticas y económicas tengan como horizonte y meta el logro, sin límite, del mar de la felicidad. A ello se ordenan todos los esfuerzos del Estado y de la sociedad venezolana.

La revolución bolivariana asume la consigna de reafirmar la existencia, la extensión y la esperanza de la solidaridad, como estrategia política para contribuir a la construcción del Reino de Dios en la Tierra, es decir la conquista de la supremacía política por parte de los pueblos del mundo²⁵.

No queda duda de que el objetivo político es religioso, nada menos que el Reino de Dios en la Tierra, y que lo religioso se transforma en político, pues debe ser ordenado a *“la conquista de la supremacía política por parte de los pueblos del mundo”*.

La política consiste en

construir el socialismo venezolano como único camino a la redención de nuestro pueblo, a la salvación de nuestra Patria y a la construcción de un nuevo mundo donde se haga realidad el sueño de tantos y tantas venezolanas “la mayor suma de felicidad posible.”²⁶

De esta manera la utopía instalada en el poder deja de ser un horizonte inspirador de toda elevación y el aliento interior de los valores humanizadores, y se convierte en pretensión de felicidad, impuesta a toda la sociedad por el Estado-partido. Si ésta es la única vía, y si al final de la Revolución espera el Reino de Dios y la máxima felicidad posible para todo el pueblo, ese objetivo es sagrado y absoluto y a él se debe subordinar todo lo demás. No cabe posibilidad legítima alguna de desacuerdo o de disidencia, que, de darse, no sería sino debilidad que claudica y pacta con el mal.

El logro absoluto de la plena felicidad justificaría humanitariamente los atropellos, ejecuciones y crímenes como pequeños sacrificios necesarios para conseguir tan grande y perpetua felicidad sin límites.

Por otra parte, el régimen se ve entrampado por la insalvable distancia entre la promesa sin límite y las modestas posibilidades que están al alcance de cada gobierno en un momento histórico.

Esta lucha es común a todo gobierno y régimen que tenga la pretensión de encarnar la plenitud utópica, no importa que se trate de revoluciones laicas como la Francesa, la Rusa, o la China, o de las muchas teocracias absolutistas que ha habido en la historia con pretensiones de encarnar el Reino de Dios en la Tierra y garantizar luego la salvación en el cielo. Todas ellas se vuelven tiránicas y represivas, disponen de la vida de los demás y organizan tribunales e inquisiciones para cuidar la pureza de la fe política y la plenitud de la felicidad. Viene a cuento la frase feliz de Lord Acton: “*La historia nos dice que la mejor excusa para la opresión ha sido siempre la pretensión de un hombre para decidir sobre la felicidad de los demás*”²⁷.

Utopía bíblica y movimientos religiosos milenaristas

Es un hecho empírico verificable el sentimiento humano de estar alejado alienado (enajenado) de sí mismo y desear la plenitud ausente. Los intentos de explicar esta condición humana, dividida entre lo que es y lo que quisiera ser, serán variados y múltiples, de acuerdo a diversas filosofías, teologías, mitos y teorías. Variados son también los caminos que se proponen para el reencuentro humano con la propia plenitud, o para plantear de manera llevadera la irremediable negación de la misma. En esa distancia entre la realidad humana y su aspiración de plenitud, acompañada de la convicción de que la nueva realidad salvadora superará la presente alienación, florece la utopía que, en diversos momentos históricos, ha dado pie a movimientos político sociales que prometen la plena liberación humana a través de una revolución que parirá la nueva tierra sin mal.

Tratamos de entender este fenómeno para, finalmente, concentrarnos en sus implicaciones políticas.

En la Biblia aparece la primera pareja humana creada por Dios en un paraíso sin mal, donde están ausentes la necesidad, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Luego, por su rebeldía, el hombre perdió el paraíso. En diversos pueblos hay variados mitos emparentados con esta versión poética de la Biblia. De alguna manera, la esperanza de recuperación de la felicidad perdida se sustenta en ese sentido de caída causada por el pecado.

Luego de ser expulsada del paraíso, la Humanidad estaría marcada por una especie de nostalgia de la plenitud paradisiaca perdida. Ésta no sería definitiva y su recuperación estaría en el futuro y relacionada con la esperanza en la fidelidad salvadora de Dios, búsqueda que marca su actuación en la historia.

En la historia del pueblo de Israel en momentos de grandes desgracias los profetas expresan el reproche de Yahvé al pueblo por sus infidelidades que derivaron en castigo, pero refuerzan la esperanza mesiánica de una alianza, una liberación y un paraíso recuperado. En los profetas abundan textos mesiánicos que prometen una nueva era sin males, ni miseria.

No pretendemos hacer un recuento exhaustivo, ni entrar propiamente en la discusión teológica, sino presentar algunos textos que nos permitan fácilmente visualizar la utopía, y

sus rasgos de la tierra sin mal, presente en las aspiraciones humanas y subyacente en la cultura judeo-cristiana.

El profeta Isaías anuncia que en el tiempo mesiánico, cuya llegada garantiza el Señor, habrá paz en el monte de Yahvé y los pueblos *“forjarán de sus espadas arados y de sus lanzas hoces. No alzaré la espada pueblo contra pueblo, y ya no se adiestrarán para la guerra”*²⁸. El Mesías portador de este mundo nuevo *“no juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. Juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra”*. En ese nuevo mundo

serán vecinos el lobo y el cordero y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas, el león comerá paja con el buey. El niño jugará en el agujero de la cobra, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé como llenan las aguas el mar²⁹.

Las denuncias que hace el profeta de las maldades y desastres presentes van acompañadas de la visión contrastante de una tierra plenamente reconciliada³⁰. Esa nueva tierra será de abundancia para todos:

¡Atención sedientos!, vengan por agua, también los que no tienen dinero: vengan, compren trigo, coman sin pagar vino y leche gratis³¹. Prestadme atención, pueblos [...] Inminente, cercana está mi justicia, como la luz saldrá mi liberación y mis brazos juzgarán a los pueblos³². El Señor aniquilará la muerte para siempre. El Señor enjugará las lágrimas de todos los rostros y alejará de la tierra entera la humillación de su pueblo³³.

Dios trae el desquite, el desagravio, la liberación de toda carencia y la salvación plena:

Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán, saltará como

ciervo el tullido, la lengua del mudo cantará, porque ha brotado agua en el desierto[...] Lo cruzará una calzada[...] y volverán por ella los rescatados del Señor: volverán a Sión con cánticos, en cabeza, alegría perpetua, siguiéndolos, gozo y alegría; pena y aflicción se alejarán³⁴.

En muchos otros textos proféticos se contrasta la ruina presente, el exilio y las calamidades del pueblo de Israel, con la liberación mesiánica en una nueva tierra, de manera análoga como se narra la salida de Egipto y el duro caminar por el desierto hacia la tierra prometida donde “mana leche y miel”.

Junto con una fuerte crítica social, esos textos y otros muchos, de corte mesiánico, enfrentan la falsedad de la realidad presente y muestran un mundo de plenitud más acorde con las esperanzas humanas, garantizado por las promesas de Yahvé. Esa realidad utópica no es meramente individual, sino colectiva, se trata de un nuevo estado de cosas, de una nueva realidad socio-política, sin opresión ni desigualdades, ni carencias.

En el Nuevo Testamento son muchos los textos que se hacen eco de los profetas y aparecen los signos mesiánicos aplicados a Jesús, como en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4, 16-), con la lectura que él hace de Isaías 61, o cuando a la pregunta de los discípulos de Juan, el Maestro responde con una alusión al texto de Isaías: *“Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; y dichoso aquel que no se escandalice de mi”*³⁵.

Los textos del Magníficat y de las Bienaventuranzas, el repetido anuncio de la llegada del Reino de Dios y otros muchos pasajes del Evangelio, pueden dar pie a actitudes contrapuestas: a la responsabilidad de construir una tierra más justa, fraterna y siempre perfectible, o a la espera milenarista de una utopía de redención que nos trae un definitivo paraíso sin mal en la tierra.

Según los especialistas, parece que entre algunos discípulos y seguidores hubo esperanzas de que Jesús restituyera el Reino de Israel en una acción política liberadora del Imperio Romano. Jesús los desilusiona al decir que el Reino se hace presente en la conversión personal y ya está actuando; y cuando responde a Pilatos que *“mi Reino no es de este mundo”*³⁶.

Pablo de Tarso nos habla del “hombre nuevo” como el renovado por el Espíritu³⁷. Novedad que lleva a cambiar la conducta personal y a transformar el mundo expectante y con dolores de parto por su liberación. La salvación se nos ha dado ya, pero en esperanza, como germen que lucha en las situaciones históricas concretas y los creyentes actúan guiados por el Espíritu del Reino que es espíritu de verdad, de justicia, de amor y de paz. Pero su plenitud no es de este mundo. Así se combina la plenitud de la promesa en Dios con la responsabilidad histórica de la acción humana nutrida por esa esperanza que trasciende a la historia.

Un ejemplo de esta interpretación de la plenitud humana en Dios, más allá de la muerte, estaría el capítulo 21 del Apocalipsis relacionado con textos de Isaías:

Luego vi un cielo Nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron ya, y el mar no existe ya [...] Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios con ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado”³⁸.

Según la interpretación ortodoxa de la Iglesia, el misterio de la muerte y resurrección de Jesús tiene una expresión en el crecimiento espiritual personal y comunitario, que no consiste en el establecimiento de un paraíso en la tierra. Aunque Jesús no haya sido un líder político, ni haya legado teorías económicas y sociales para establecer la justicia social y la felicidad en la tierra, da elementos de inspiración y de liberación que inciden en los cambios históricos. La semilla del Reino ya está en este mundo, pero su plenitud siempre está en el amor de Dios que trasciende al mundo y a la muerte; de ahí la permanente tensión de los seguidores de Jesús con las inhumanas realidades políticas y sociales de este mundo.

Esto ha hecho que la Iglesia haya pasado por muy diversas actitudes en cuanto a su aporte, y el de cada cristiano, a la humanización en la historia, desde el intento de establecer reinos de este mundo como reinos cristianos sometidos y regidos por la autoridad eclesiástica, hasta actitudes más evasivas y de mayor desinterés por este mundo pasajero y “valle de lágrimas”. Ambos extremos son considerados por la interpretación ortodoxa de la

Iglesia como inaceptables. A lo largo de la historia se han ido clarificando las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sus autoridades hasta llegar al reconocimiento de que la autoridad civil y política es autónoma de la autoridad religiosa. Los cristianos como ciudadanos asumen su responsabilidad de acuerdo a su conciencia y convicciones. La centralidad de la persona humana lleva a una atención prioritaria a las víctimas de este mundo, a la radical afirmación de los pobres como sujetos, y la subordinación de los bienes, poderes e instituciones terrenas, como medios. La vivencia y la inspiración que encuentran los cristianos en Jesús les lleva a tener un ideal y a buscar los mejores medios para realizarlo, abierto en principio a diversas teorías, conocimientos y medios que la humanidad va produciendo con su talento y responsabilidad, y no son un aporte específico del Evangelio. Es decir, la Iglesia reconoce la autonomía de los saberes y de las ciencias humanas, así como de las autoridades terrenas.

La Iglesia considera que Jesús no prometió un paraíso en la tierra como un nuevo orden sociopolítico, pero siempre se siente interpelada por su espíritu de fraternidad y movida para rechazar la explotación, las discriminaciones, la dominación humana y a buscar un orden en el que los pobres dejen de ser simples objetos y ocupen el centro de la vida y de la organización de las sociedades. Es clara también la llamada de Jesús a no absolutizar ni la economía ni el poder político, sino anteponerles a la persona como valor superior de la que éstos han de ser meros instrumentos. Los logros históricos, en esta dirección, son responsabilidad de la razón instrumental humana combinada con los valores superiores de la humanidad. En esta responsabilidad y búsqueda se encuentran y coinciden cristianos y no cristianos.

No es objeto de nuestra disertación el “deber ser” de los cristianos en política, sino la comprensión de la utopía y su incidencia en la política. En este sentido la herencia judeo-cristiana ha sido fecunda en movimientos revolucionarios utópicos y en elaboraciones intelectuales de utopías que presentan mundos y organizaciones sociales ideales, más aceptables para la conciencia; con formas más justas, compartidas y comunitarias de los bienes de la tierra.

Estas creaciones históricas van, desde formas de vida comunitaria conventual de los monjes que huyen del mundo para vivir en espíritu de igualdad compartiendo trabajo y

bienes, hasta los movimientos milenaristas más radicales.

En la Edad Media los abusos de señores civiles y eclesiásticos y las situaciones inhumanas de explotación y de privaciones de campesinos y siervos de la gleba, dieron pie a movimientos socioreligiosos con revueltas populares de corte utópico, inspirados en el Evangelio. Como una muestra basta mencionar los movimientos radicales de los *fraticelli* de espíritu franciscano, o los movimientos sociales de los cátaros y valdenses, que son al mismo tiempo religiosos y sociopolíticos. Fue notable la influencia de las ideas de Joaquín de Fiore (religioso cisterciense 1130-1202) que dividen la Historia de la Humanidad en tres períodos consecutivos, identificando cada uno con una persona de la Santísima Trinidad. El tercero, según él, sería el milenarismo Reino de los Justos, que estaba a punto de llegar a mediados del siglo XIII; ésta será –decía– la era del Espíritu Santo donde reinará el amor, la alegría, la libertad y la felicidad, porque los hombres tendrán un conocimiento divino directo.

En la Edad Media cristiana numerosos movimientos milenaristas (con sus variantes) anunciaban una etapa de felicidad en la tierra, una especie de restablecimiento del paraíso y la llegada de un período de mil años (de ello se harán eco luego las ideas utópicas nazis sobre el Tercer Reich alemán). En muchos casos, eran verdaderos movimientos sociales y políticos que lucharon contra las injusticias y fueron sofocados. Consideramos de gran interés para nuestra reflexión la caracterización precisa que hace Norman Cohn de estos movimientos milenaristas:

Los movimientos o sectas milenaristas siempre describen la salvación como: a) colectiva, en el sentido de que debe ser disfrutada por los fieles como colectividad; b) terrestre, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en el 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 toda la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente, sino la perfección; e) milagrosa, en el sentido de que debe realizarse por o con la ayuda de intervenciones sobrenaturales³⁹.

Excepto el último rasgo referente a intervenciones sobrenaturales, el milenarismo

tiene visibles rasgos comunes con las utopías seculares y no religiosas a partir del siglo XVIII, que estamos interesados en entender.

También en el mundo de la Reforma Protestante hay expresiones de gran radicalidad social inspiradas en el Evangelio y enfrentadas a las escandalosas injusticias sociales que vivían los campesinos y trabajadores de la época bajo los príncipes cristianos. Recordemos las Guerras Campesinas en tiempo de Lutero (duramente rechazadas por éste) y en ellas el pensamiento y movimiento social liderado por Thomas Müntzer (1498-1525), joven sacerdote protestante. Según él, la felicidad del hombre en la vida consiste en la plena satisfacción de sus derechos y en la libertad. Todos los hombres participan de Dios y son iguales. No hay siervos, ni señores; todos son hermanos. Esta igualdad completa sólo es posible en la comunidad de bienes y de trabajo, donde cada uno recibirá según sus necesidades. Según esto, todos los señores eran unos bandidos y enemigos del pueblo y, por supuesto, contrarios al Evangelio. El cristiano debe cambiar la sociedad de raíz suprimiendo la causa del mal. La tierra es una herencia común que usurpan los ricos.

Müntzer, con estas ideas, predicaba a las muchedumbres y alentaba la rebelión de los campesinos para ordenar la tierra según el Espíritu Santo. Él se puso al frente de los campesinos y combatió contra los señores protestantes hasta que fue derrotado, torturado y ejecutado, cuando apenas tenía 27 años.

Estas guerras campesinas protestantes son un caso típico de utopía socio-política inspirada en el Evangelio.

El Renacimiento se caracterizó por el redescubrimiento del mundo clásico greco-latino, la influencia de Platón y la afirmación de la autonomía del individuo, su libre creatividad y razón, en rebeldía contra los factores externos que lo dominaban.

Con los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI se amplió el conocimiento del mundo, se desató la imaginación y se activó en diversos pensadores la idea de que otros mundos mejores son posibles. Sueñan con encontrar, en esas nuevas tierras, mundos naturales no dañados por la civilización y la maldad humana. Así el Nuevo Mundo americano entró a poblar el mundo de las utopías europeas y éstas estimularon y potenciaron formas de acción de cristianos y creación de comunidades a partir de las

críticas y contrapuestas a las brutalidades de la conquista. Tomás Moro (1475-1535) en 1516 escribirá su *Utopía*, y más tarde lo harán Tomás Campanella(1568-1639) con su *Ciudad del Sol* y Francis Bacon (1561- 1626) con la *Nueva Atlántida* en 1623⁴⁰.

Al mismo tiempo muchos misioneros religiosos actuarán en el mundo americano con el deseo de construir sociedades mejores y más acordes con el Evangelio que las europeas. Los primeros intentos evangelizadores de los franciscanos en México, de los dominicos y de Bartolomé de Las Casas y más delante de los jesuitas en las Reducciones del Paraguay, partían de la fuerte crítica evangélica a las formas de conquista y de dominación española a las que contraponían la búsqueda y creación de sociedades más humanas y acordes con los ideales cristianos. Tal vez no sea del todo correcto llamarlas utópicas, por cuanto se trata de esfuerzos tremendamente realistas. Aunque su inspiración evangélica y su imaginación creadora estuvieran alimentadas por imágenes bíblico-utópicas; pero la construcción de éstas no se enfocaba al modo milenarista, sino de manera muy concreta y adaptada a las posibilidades reales.

En la *Nueva Atlántida*(1623) de Bacon aparece un rasgo nuevo proveniente de la revolución cultural que se está produciendo en Europa desde el Renacimiento, en relación a la autonomía y potencialidades de la razón y de las ciencias humanas: según él serán los avances científicos y tecnológicos los que permitirán hacer realidad los mundos a los que antes sólo se podía acceder en sueños.

Desde mediados del siglo XVIII las aspiraciones de construir un mundo totalmente nuevo se expresarán más bien en movimientos no religiosos sino seculares, e incluso ateos. El hombre emancipado, gracias a su propia creatividad y a su razón, se considera capaz de descubrir y erradicar los orígenes del mal y construir un mundo liberado y de plenitud humana. En muchos de estos pensadores y movimientos, lo religioso aparecerá, más bien, como obstáculo que somete y reprime la creatividad humana y su capacidad de ser verdaderos dioses en la tierra. De esta manera las utopías religiosas serán suplantadas por movimientos utópicos seculares que creen haber descubierto la clave para construir el paraíso. Así ocurre –con sus diferencias específicas– en la Revolución Francesa y en la Revolución Rusa; en ambas, el hombre tiene la responsabilidad de alcanzar la plena liberación y las posibilidades para lograrla. En los días de la Revolución Francesa se piensa

que la Razón Ilustrada, con mayúscula, es la clave para eliminar las causas del oscurantismo, del error y de los males de la humanidad; la consagración de los derechos del hombre y del ciudadano y la soberanía, serán el camino político para la libertad, igualdad y fraternidad. Por el Iluminismo la humanidad vence el oscurantismo reinante y descubre las leyes racionales conforme a las cuales el Gran Arquitecto del Universo creó toda la tierra y dotó al hombre de la razón para que, descubriéndolas y secundándolas, pueda crear la nueva tierra y al nuevo hombre. Se descubrirán no sólo las leyes racionales de la física, de la química y de la biología, sino también las de la economía, la sociología o la psicología. En cuanto al ordenamiento político se descubre que la soberanía que ostentan los reyes es usurpada, pues en realidad corresponde a todos los ciudadanos, que son iguales (aunque no todos los seres humanos sean ciudadanos, al menos en la primera etapa de este pensamiento). Los gobernantes serán simples encargados de cumplir los mandatos de ese soberano colectivo. La libertad, la igualdad y la fraternidad, son las expresiones utópicas de una realidad posible si se eliminan las trabas puestas por la ignorancia humana. En sociedades plenamente ilustradas, lo que ayer era utopía inalcanzable, se volverá realidad terrena.

Una ola de optimismo corre el mundo y se multiplican visiones progresistas, según las cuales todo está ordenado teleológicamente hacia una etapa superior de la humanidad. En los días de la Revolución Francesa la utopía aparecerá como liberación al alcance de la mano. Es oportuno advertir que esta visión iluminista supone que la razón lleva en sí la ética y que su aplicación, automáticamente, traerá el bien.

No se trata de una filosofía y de un pensamiento sólo para estudiosos y gobernantes (como fueron por ejemplo los despotismos ilustrados de ese siglo), sino que en las revoluciones la utopía toma la calle y deriva en propuestas de acción masiva para cambiar al mundo y lograr la felicidad humana en esta tierra. En adelante, en los movimientos políticos y en las constituciones revolucionarias, la felicidad será el objetivo de las promesas de cambios estructurales, como hicimos referencia en un capítulo anterior.

El lugar humano de la utopía

Los movimientos utópicos inspiran revoluciones, y movilizan las masas con el

sentimiento de que está a punto de nacer una tierra y un hombre nuevos, libres de toda alienación. Convicciones y sueños que movilizan con la plena esperanza de un amanecer definitivo en contraste con la miseria y opresión reinantes.

La utopía social, cuando se desata como movimiento político, irrumpe con clarividencia y gran fuerza crítica contra los aspectos más negativos y antihumanos del orden reinante con el que contrasta el nuevo orden de felicidad sin límites. Se vive de manera contagiosa una gran euforia y una especie de fe religiosa secularizada se apodera de los revolucionarios.

Luego que los grandes procesos revolucionarios llegan a conquistar el poder, entran en la fase de creación de la alternativa soñada, y se hacen evidentes las dificultades para convertir la utopía en realidad. Además, los sujetos mismos se transforman al pasar de la oposición al poder: ayer no tenían poder y lo denunciaban y hoy creen tenerlo plenamente para imponer, a los que no la quieren o no la entienden, su utopía como realidad definitiva. Este triunfo del poder sobre el idealismo evoluciona hacia la eliminación de quienes no reconozcan la plena felicidad que el nuevo régimen promete. El idealismo anterior agoniza y se va imponiendo el cinismo del poder cuya razón de ser es su propia perpetuación.

La Revolución Francesa en su pretensión de hacerlo todo nuevo en un mundo de libertad, igualdad y fraternidad, vivió intensos momentos en los que la utopía convertida en terror, no sólo sirvió para rechazar el pasado, sino también para imponer la guillotina a quienes –revolucionarios o no– eran considerados opositores y enemigos de la felicidad. La política, la religión, el derecho y toda la realidad se convertían en instrumentos para justificar y secundar la revolución, y en ninguna manera para evaluarla críticamente o matizarla. En la euforia jacobina brotan, como flores sangrientas, frases como “*lo que constituye la República es la destrucción total de todo lo que se opone*”. Cuthon refiriéndose a los enemigos dice “*no se trata de juzgarlos, sino de aniquilarlos*”. Incluso se llega a aquel grito de exaltación de la guillotina “*¡Por amor a la humanidad seamos inhumanos*”⁴¹.

El Paraíso Comunista, cuyo camino se inicia con la Revolución Rusa en 1917, también se basa en un supuesto descubrimiento racional que, según Carlos Marx, sería la clave causal de todas las alienaciones humanas y, por tanto, de su radical eliminación. De

esa manera el socialismo de los soñadores de paraísos deseables pero imposibles, dejaría de ser utópico y se convertiría en socialismo científico, totalmente realista. La apropiación privada de los medios de producción por un sector de la sociedad sería el origen material de todas las alienaciones humanas. Por ello, la Revolución del socialismo científico busca la toma del poder para, desde él, eliminar la apropiación privada de los medios de producción, con lo cual desaparecen las clases sociales y, en consecuencia, se extinguirán las dos grandes formas de opresión derivadas de la explotación económica, como son el Estado y la Religión. El Estado, como instrumento de dominación de una clase sobre otra, ya no será necesario en una sociedad sin clases. La Religión, que es “suspiro en la miseria”, “opio del pueblo” y “corazón de un mundo sin corazón”, se extinguirá en una sociedad donde ya no habrá ni miseria, ni explotación que requieran ser amortiguados por la droga, ni necesitarán proyectar en otro mundo el corazón que ya reinará en éste⁴². En la nueva realidad la humanidad se encuentra a sí misma, nace el hombre nuevo, gracias a la eliminación de la división económica, de la que dependen la dominación política y la alienación religiosa. También el orden jurídico y todas las formas derivadas de ideología, desarrolladas como engaño y ocultamiento, pierden ese carácter. El trabajo, dejada atrás la explotación, se convertirá en fuente de placer y de realización.

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!⁴³.

En este paraíso en la tierra el hombre libre de egoísmo habrá alcanzado una vida de igualdad y fraternidad en la abundancia. En este sentido, Marx toma las aspiraciones de la Revolución Francesa, así como ésta las heredó de los profetas bíblicos o las encontró en la eterna sed del corazón humano.

Si algo es común a estas dos revoluciones vistas a la distancia, y a las sociedades que surgieron de ellas, es que lograron quebrar el viejo orden, pero no crear la realidad soñada; el orden nuevo distaba mucho de la utopía prometida, e imponía nuevas formas de opresión, de limitaciones y del mal humano.

Su pretensión de encarnar la utopía llevó a ambas revoluciones a convertirse en regímenes tiránicos que legitimaban la eliminación de toda crítica y oposición, bajo la acusación de enemigos de la humanidad, pues sólo los malvados pueden oponerse a la definitiva y plena felicidad de los pueblos y al hombre nuevo libre de alienaciones.

También se podrían señalar las pretensiones utópicas de la revolución nazi y el modo en que su esperanza y promesas, una vez logrado el poder, se fueron convirtiendo en tiranía y muerte. Pero no es nuestro propósito hacer un examen exhaustivo, sino sacar conclusiones políticas que puedan iluminar las tareas de los cambios políticos.

Una vez que el movimiento político cargado de utopía toma el poder, no le basta proclamar ideales, sino que se ve obligado a resolver las necesidades más cotidianas, mientras el ideal absoluto se va distanciando hasta reconocer su imposibilidad. Poco a poco van separándose el lenguaje y el discurso –que siguen siendo utópicos– de la realidad, que no ofrece grandes logros, ni cambios idealmente deseados. Luego, el poder deriva hacia una indoctrinación ideologizada y siente la necesidad de atribuir su falta de logros a conspiraciones enemigas. Los enemigos externos e internos, reales o imaginarios, cobran importancia para mantener a los seguidores en tiempos de frustración. En lugar de reconocer el error de haber confundido bellos horizontes imposibles con metas alcanzables, o la propia incapacidad política para lograr mejoras sustanciales, se recurre a la idea de la “conspiración “ del mal que enfrenta el bien, y se desata la necesidad de persecución, inquisición y tiranía para eliminar a todos los que no estén de acuerdo.

Isaiah Berlin en un libro, que significativamente se titula *The Crooked Timber of Humanity*, expresa, con vigor, la lógica represiva de quienes desde el poder quieren imponer la utopía:

Si esto es posible [que la solución final de toda enfermedad humana puede ser alcanzada... y que una vez lograda dure para siempre...] entonces seguramente ningún precio es demasiado alto; ningún extremo de opresión, crueldad,

represión y coerción será demasiado elevado, si éste y sólo éste es el precio para la definitiva salvación de todos los hombres. Esta convicción da una amplia licencia para infligir sufrimientos a los demás hombres, dado que ello se hace por puros y desinteresados motivos⁴⁴.

Berlin en la mencionada conferencia, resume su reflexión sobre la utopía y su visión antropológica en una frase de Kant *“Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht is, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden”* (“con la retorcida madera con la que está hecho el hombre, no es posible construir algo enteramente recto”)⁴⁵.

Como dijimos, en el pasado, las utopías estaban relacionadas con visiones religiosas y a partir del Renacimiento fueron tomando formas seculares vinculadas, de alguna manera, con las ideas del progreso indefinido. Se produce una especie de inversión de lo religioso en la tarea secular, racional y científica. Lo que ayer era utopía empieza a verse como una posibilidad abierta a la acción humana con progreso ilimitado gracias a los avances de la ciencia, la tecnología y la razón. Ellas y las nuevas formas organizativas permiten pensar que los sueños se vuelven realidad. De esta manera, la utopía en sentido estricto va desapareciendo sustituida por una vertiginosa transformación y cambio permanente de la vida humana gracias a los adelantos científicos y tecnológicos.

Pero en una primera fase (Revolución Francesa y Revolución Rusa, por ejemplo) secular, hay todavía fe en que la humanidad y la tierra llegarán indefectiblemente a su perfección, en que hay una teleología, un sentido preestablecido de evolución en ascenso que siempre camina en dirección a la plenitud. Con frecuencia el lugar de Dios ahora es atribuido al Estado omnipotente. Todos esos regímenes trajeron grandes cambios, pero – muy a su pesar– la utopía se mantuvo alta e inasequible en el horizonte y como “no lugar” en esta tierra, al tiempo que quedaban a la vista las miserias y cadáveres producidos en su vano intento político de imponer la felicidad plena.

En pleno siglo XX un pensador de la talla de Ernst Bloch (1885-1977) hizo una nueva síntesis histórica y proposición del principio utópico como central a la identidad humana, afirmándola como permanente esperanza de plenitud; esperanza que S. Agustín genialmente caracterizó como *“esta desconocida realidad conocida que vamos buscando”*

⁴⁶.

El pensamiento de Bloch (a semejanza de la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer), en tiempos en que ya estaban a la vista sistemas estatistas totalitarios creados a nombre de “socialismo científico”, decantó como un marxismo idealista, en lugar de materialista, y le llevó a incluir la rica herencia de las esperanzas judías y cristianas y su acción en la historia. El impulso utópico se vive en el sujeto humano como esperanza. Uno de sus libros más importantes se titula significativamente *Das Prinzip Hoffnung (El Principio Esperanza)*⁴⁷. Los humanos, según él, somos seres abiertos y sabemos que la verdad no es lo que ya existe, sino lo que todavía no es, pero está ya presente en nosotros como impulso de esperanza que transforma la historia. Bloch no afirma un Dios trascendente superior, que llene las aspiraciones humanas, sino el perpetuo trascender que transforma las circunstancias históricas dadas. *“En todas partes el ser humano vive todavía en la prehistoria, todo y todos están todavía antes de la creación del mundo como el que debe ser. La génesis verdadera no está al inicio, sino al final”* y el creador es el propio hombre⁴⁸.

Esta afirmación, a medias marxista y cristiana, no es marxista ortodoxa pues no es materialista, ni espera en la tierra un paraíso acabado, y tampoco es cristiana, pues no afirma un Dios trascendente que, según él, sería alienador, sino la permanente búsqueda y afirmación del trascender humano que se expresa en la transformación de las condiciones históricas. Bloch defiende un idealismo marxista que alienta la permanente revolución social hacia el ideal. El motor que impulsa la historia es la conciencia individual, más que las fuerzas materiales. El hombre experimenta la esperanza en la convicción de que todavía el presente no es el fin, ni la verdad, sino que debe ser transformado para lograr la plenitud de su ser. También se separa del marxismo al afirmar que la existencia humana no se acaba con la muerte individual.

En contra de lo que fue la promesa de la Ilustración, los éxitos de la cultura moderna y de la racionalidad instrumental a lo largo de dos siglos dejan en evidencia la separación de elementos que, supuestamente, iban juntos: el progreso racional científico-técnico, la justicia social y la dignidad humana. Ahora queda claro que los adelantos materiales de racionalidad instrumental pueden convivir (e incluso reforzarlas) con formas de alienación humana que sólo se superan con crecimiento espiritual, moral y de sentido humano. A la luz de las nuevas formas de discriminación y de opresión que acompañan a la implantación

de los adelantos científicos y al desarrollo económico, y con el despliegue de espantosas guerras (1ª y 2ª guerras mundiales) entre países tecnológicamente adelantados, aparece con mayor claridad que la humanización, depende de la calidad moral y espiritual de los humanos y que la humanidad en el siglo XXI sigue teniendo fuertes carencias morales que impiden ordenar los medios hacia la realización de los derechos humanos generalizados en todo el mundo.

En sociedades modernas con desarrollo científico, tecnológico y económico con una racionalidad instrumental muy exitosa⁴⁹, el sentimiento utópico puede renacer como la forma de denuncia social moral, pues habiendo desarrollado los medios hasta niveles que permitirían lograr desarrollo, justicia y libertad para todos, la humanidad no está logrando esta convivencia en libertad, paz, justicia y fraternidad deseadas.

La idea del permanente ascenso se ha demostrado falsa y

la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. Ef. 3,16; 2 Co 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo⁵⁰.

Hay otra diferencia fundamental entre el orden material y el moral. En aquél el progreso es acumulativo y con la ciencia, tecnología y desarrollo se avanza hacia un dominio cada vez mayor del mundo.

En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres. La libertad presupone que en las decisiones fundamentales cada hombre, cada generación, tenga un nuevo inicio. Es verdad

que las nuevas generaciones pueden construir a partir de los conocimientos y experiencias de quienes les han precedido, así como aprovecharse del tesoro moral de toda la humanidad. Pero también pueden rechazarlo, ya que éste no puede tener la misma evidencia que los inventos materiales. El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella ⁵¹.

Desde luego, en una humanidad desengañada todo sentido de elevación moral y propuesta de cambio político puede ser considerado y rechazado como iluso. Se puede, también, intentar resolver ese sentido de ausencia(alienación) del hombre de sí mismo, y de falta de elevación moral, acallando la conciencia y reduciendo lo humano al desarrollo económico y consumista de un ser que vive un paréntesis de ochenta años entre dos nada. En un enfoque así, lo alienante sería la utopía como sueño irreal que impide disfrutar lo que se tiene y mientras se tiene; más bien, la sabiduría consistiría en sincerar la propia identidad y reducirla a lo que está al alcance de la mano.

Pero la utopía regresa, o rebrota, incluso en sociedades opulentas; ahora más referida al mundo de los valores humanos que al desarrollo material y al buen uso de éste para la vida digna de todos los humanos. También hoy, la convicción de que *otro mundo es posible* puede tomar la forma de invitación a una revolución moral que ponga todos los adelantos al servicio de la humanización y defensa de la naturaleza y de la vida de todos en la tierra amenazada por el hombre, precisamente con sus propios adelantos. Éste es un objetivo claro y razonable, es un valor, un reto y un horizonte para la acción humana con sentido moral; en esa tarea si la utopía como horizonte fecunda los proyectos concretos de avance y de realización, se producen transformaciones históricas con realismo, poniendo énfasis en el ordenamiento racional de los medios científico-tecnológicos guiados por los valores humanos hacia condiciones de vida más dignas al alcance de todos los humanos.

En las sociedades económicamente más desarrolladas, tal vez, pocos creen hoy que se puede encontrar la clave de la alienación que aleja al hombre de su propia esencia que sería naturalmente buena, pero siguen abiertas las preguntas ¿Por qué el hombre está enajenado de sí mismo?, ¿por qué vive y actúa fuera de sí? Movimientos religiosos y seculares llevan a hacerse estas preguntas perpetuas y a buscar el camino de la conciencia personal y el

sentido de lo humano. Camino que deberá ser trabajado y recorrido por cada uno. La utopía utópica (valga la redundancia) se diferencia de la perfectibilidad de la humanidad y de cada persona por la creencia de que hay la posibilidad de eliminar la fuente de esa alienación, sanar a la humanidad de raíz y para siempre.

¿Pero hasta dónde, con materiales humanos imperfectos, se pueden crear paraísos de dioses felices? ¿Cuán sensato es proponer la construcción del paraíso en la tierra como objetivo concreto de una política?

Esto nos remite, otra vez, a la política y lo posible.

La política y lo posible

“Si los hombres fueran ángeles, ningún gobierno sería necesario” Madison J. A. ⁵²

La política no es una proclamación de grandes fines deseables, sino el arte de lograr metas comunes, en las condiciones de posibilidad de una determinada sociedad, en un tiempo histórico concreto.

En toda República (como asociación de personas que persiguen un fin común y para ello negocian y ordenan ciertos medios) se formulan, como ideales en el horizonte, plenitudes que no se alcanzan, ni se pretenden lograr, pero que sirven de inspiración y de guía para los avances y realizaciones concretas. Para que la política sea exitosa es importante que sus dirigentes, sin negar esos horizontes, acierten con metas realizables o que pueden hacerse realizables con la transformación de la sociedad. Si se ponen como objetivos metas imposibles y como dirigentes soñadores carentes de realismo, tarde o temprano esa política y sociedad terminarán en frustración. No basta el acertado diagnóstico de males que necesitarían remedio, sino que es imprescindible que las soluciones sean posibles y que los dirigentes acierten con proyectos, caminos y medios para alcanzarlas.

Hay movimientos políticos más utópicos y otros más realistas, y el razonamiento y motivación de unos y de otros es distinto; ambos de alguna manera se excluyen, según desarrollen capacidades y movimientos más afincados en las posibilidades reales o más en los sueños ideales.

Presentaremos brevemente algunas ideas de Platón y de Aristóteles sobre la política como el arte de lo posible, antes de volver a la lógica de la política utópica.

Tanto Aristóteles como Platón consideran que la política humana trata de lo posible. A pesar de que Platón en *La República* presente una sociedad ideal, y un orden arquetípico de plenitud en el mundo de las ideas, en su tratado de *Las Leyes* habla de la construcción política real, pues sabe que ese arquetipo no es factible para los humanos. La filosofía platónica presenta el mundo ideal, pero no pretende que el mundo real lo pueda igualar. Por ejemplo, el ideal de la política –según él– es que todo sea común⁵³ y

que las leyes se propongan con todo su poder hacer el Estado perfectamente uno, puede asegurarse que esto es el colmo de la virtud política, y que nadie podría en este concepto dar a las leyes una dirección mejor ni más justa. En una ciudad de tales condiciones, ya tenga por habitantes a dioses, y a hijos de los dioses, que sean más de uno, la vida es completamente dichosa⁵⁴. El Estado que nos hemos propuesto fundar se alejará muy poco de este modelo inmortal, si la ejecución corresponde al proyecto⁵⁵.

El problema está en que ese ideal platónico es para dioses y no para hombres de carne y hueso y él considera que es imposible para los humanos: “*sería exigir demasiado de hombres nacidos, alimentados y educados en la forma en que lo son hoy*”⁵⁶. “*El legislador se limitará por lo tanto a lo que es posible, y no se propondrá lo que no lo es, ni intentará una empresa inútil*”⁵⁷. La razón de ajustar las leyes a la realidad humana es porque

tal es el ideal de perfección al que el hombre debe aspirar; pero esta perfección es más propia de los dioses que de los hombres, y es preciso por lo tanto proporcionar nuestras ordenanzas a la debilidad humana, puesto que tratamos de hombres y no dioses⁵⁸.

Ya antes ha hablado de crear un Estado perfecto “*en cuanto es posible a la humanidad*”⁵⁹.

Esa metodología que le lleva a presentar, por ejemplo, la plena igualdad como lo

perfecto, debe tomar en cuenta lo posible: “*sería de desear que, al llegar todos a nuestra colonia, no tuviesen unos más que otros; pero como esto no es posible...*”⁶⁰.

El mismo Platón, que lo defiende como método, apela al realismo:

Pero creo que en toda empresa es muy conforme con el buen sentido que el que forma su plan haga entrar en él todo lo más bello y más verdadero que existe, y que si después en la ejecución encuentra alguna cosa impracticable, lo deje a un lado y no trate de realizarlo, sin que por eso deje de adoptar lo que más se aproxime y se parezca más a lo que debería hacerse...⁶¹.

Ese realismo en la ejecución lleva a Platón a decir que las leyes “*que nosotros vamos a proponer serán defectuosas bajo muchos conceptos, cosa que es inevitable*”⁶².

Traemos estas citas para dejar en claro que Platón en las *Leyes* está hablando de sociedades concretas, de realidades posibles y de limitaciones inevitables.

Sin embargo, no compartimos su metodología idealista, porque lleva a que toda realidad y toda ley aplicada siempre sean deficientes, al compararlas con un ideal imposible; con lo que se incurre en el error de juzgar a los hombres con la medida de los dioses. Esto, en la vida política, produce movimientos idealistas y soñadores, con fuerte poder crítico en la oposición y con frustrante incapacidad en el gobierno. En un enfoque así, parece inevitable el dualismo frustrante entre discursos y promesas ideales y escasas capacidades ejecutivas. Tal vez, en no pocas culturas políticas latinoamericanas todavía no se ha superado la sobrevaloración del discurso de promesas políticas y no se ha desarrollado el realismo y efectividad que se requiere en toda gestión pública. Hay peligro de que, en política, los charlatanes de ilusiones sean más valorados que los constructores efectivos de soluciones. Lo que no ocurre en la salud personal con los médicos, parece frecuente en la salud social con los políticos.

Es la experiencia la que impone el hecho de que las mejores leyes son las que mejor se adecúan a la concreta realidad y posibilidades y también la que enseña a valorar como mejores acciones de gobierno las que logran exitosamente avances concretos, aunque siempre imperfectos.

Proceder a juzgar lo real con lo ideal tiene el peligro de que se valoren menos los

difíciles y costosos logros reales que los más fáciles sueños e ideales perfectos y sin obstáculos, con lo cual los soñadores de perfecciones e incapaces en la transformación de la realidad, siempre quedan por encima de aquellos que vencen trabajosamente los obstáculos y construyen cambios efectivos, aunque no alcancen la imposible plenitud ideal. Pero nunca se debe olvidar que en el desierto el caminante sediento necesita y agradece más un vaso de agua que sueños de arenales convertidos en vergeles.

Además tenemos la deformación de legislar para dioses cuando hay que hacerlo para hombres, lo que necesariamente llevará al fracaso. El mismo Platón contrapone “*los antiguos legisladores, que eran descendientes de los dioses y daban, si es cierto lo que hoy se cuenta, leyes para héroes, hijos también de los dioses, y **no somos más que hombres que dictamos leyes para hijos de hombres***”⁶³.

Aristóteles no está de acuerdo con esa metodología de colocar primero el ideal utópico y luego tratar de que la realidad se ajuste a él. El peligro está en que se presente como ideal algo que es contra la naturaleza de las cosas y éstas, en su comparación, sean “descalificadas”, pues siempre serán inferiores a lo que “deberían ser”. ¿Y si la verdad está en que lo falso es proponer para su realización el ideal imposible? La humanidad debe aprender a trabajar las realidades siempre imperfectas teniendo como horizonte el ideal, pero mediado con proyectos realizables y sin confundir los planos.

En el capítulo 1° del libro 2° de *La Política*, Aristóteles reflexiona críticamente sobre las constituciones ideales. Dice, por ejemplo, que Platón en *La República* propone como ideal la comunidad total de bienes y “*la unidad perfecta de la ciudad toda*”⁶⁴. “*Pero es evidente, que si semejante unidad se la lleva un poco más adelante, la ciudad desaparece por entero*”. La razón es sencilla:

Naturalmente la ciudad es múltiple. Y si se aspira la unidad, de ciudad se convertirá en familia y la familia en individuo, porque la familia tiene más unidad que la ciudad, y el individuo mucha más aún que la familia”⁶⁵. Por el contrario la ciudad se compone de “*individuos específicamente diferentes porque los elementos que la forman no son semejantes*”⁶⁶.

Si se fuerza el empeño por establecer la unidad máxima, se destruye la sociedad:

Y así, aun cuando fuese posible realizar este sistema, sería preciso dejar de hacerlo, so pena de destruir la ciudad”⁶⁷. De aquí se debe concluir que la unidad política está bien lejos de lo que se imagina a veces, **y que lo que nos presenta como el bien supremo del Estado es su ruina**. El bien para cada cosa es lo que asegura su existencia⁶⁸.

Aristóteles concluye que la *“aspiración exagerada a la unidad del Estado”* no tiene nada de ventajoso y reconoce que en el sistema de Platón hay *“una apariencia verdaderamente seductora de filantropía”*, pero Aristóteles llama a evitar esos ideales que falsean la realidad de las cosas. *“Indudablemente cada cual es dueño de crear hipótesis a su gusto, pero no deben tocarse los límites de lo imposible”*⁶⁹.

Dicho de otro modo, y aplicado a la utopía, ésta puede ser inspiradora, pero si lleva a confundir lo ideal imposible y falsear la naturaleza de las cosas, puede desorientar e inducir a concentrar los esfuerzos políticos en tareas irrealizables, dejando de hacer las posibles; peor aún, el poder político puede empeñarse en imponer una igualdad y unidad que, lejos de ser beneficiosas, son contra natura de la República y llevan a la tiranía.

Utopía y cambio sociopolítico

Los diversos movimientos políticos se proponen lograr el bienestar de la sociedad.

La política de cambios sociales graduales trata de lo posible y la utopía política entusiasma con lo imposible, apelando al sueño de plenitud y al deseo de una sociedad perfecta que late en las personas.

Así, se dividen los movimientos políticos en dos tipos crecientemente distintos y contrapuestos: unos afirman la posibilidad de alcanzar políticamente la plenitud de la utopía y con ello rechazan la realidad, sin detenerse a considerar los obstáculos y los medios disponibles, ni moderar sus metas; se trata más de afirmaciones emotivas que de planteamientos con cálculos racionales necesarios para el éxito de todo proyecto humano.

Otros, por el contrario, toman el ideal de la sociedad perfecta como luz, inalcanzable en el horizonte, pero guía y estímulo para lo alcanzable; y al mismo tiempo asumen la realidad existente como condicionante de las posibilidades políticas en determinado

momento histórico. Parten de la base de que lo nuevo no se puede construir sin los materiales existentes.

Al mismo tiempo defienden que las posibilidades son cambiantes y que lo imposible ayer, hoy puede ser real.

De esta manera, los partidos que buscan el cambio social se irán dividiendo en torno a la utopía entre aquellos que elaboran propuestas alcanzables de acuerdo a las condiciones de posibilidad dadas, o que puedan crearse, y los que ponen énfasis en el rechazo de la sociedad existente, contraponiéndole la plenitud utópica. Ésta es hondeada como bandera política por mesías (individuales o colectivos) que, con su verbo encendido, incendian los sueños de sus seguidores con la promesa de hacer salir al sol de lo totalmente nuevo, y exigen de sus seguidores una fe una política incondicional, más que análisis de medios y de fines para lograr el paraíso prometido. Ellos no quieren hacer un buen gobierno (que no podría pasar de reformista), sino una buena revolución.

La utopía, así entendida, no es una filosofía, ni es tema de una discusión académica, sino que florece en las plazas y en las calles donde la gente vive sus sufrimientos y opresiones y de pronto irrumpe la esperanza de superarlos definitivamente en un reino de felicidad sin límite en una sociedad y una tierra sin mal.

La utopía así activada tumba las barreras que reducían el mundo de las posibilidades, pues lo imposible es posible y toda limitación aceptada es un autoengaño transmitido por los beneficiarios del orden injusto.

El Estado (sustituto del Dios de los milenaristas), como entidad superior a todo orden sociopolítico, encarna el poder de toda la sociedad y la milagrosa capacidad de hacer todo nuevo. La revolución promete que su Estado no será servidor opresivo del desorden establecido, sino que se convertirá en el creador del orden nuevo que produce el hombre nuevo sin mal; luego, hasta el propio Estado desaparecerá, porque el hombre nuevo ya no lo necesita. Aquí, de alguna manera, se confunden los planos políticos con los teológicos y todo se convierte en un hecho salvacional pleno y definitivo.

En esta línea irán diversas formas de anarquismo y socialismo, desde el bolchevique hasta el fundamentalismo iraní, pasando por el Tercer Reich nazi y la revolución china y cubana. Con ellos se emparentan vagamente hoy muchos movimientos utópicos

latinoamericanos, indigenistas y de recuperación de antiguas identidades oprimidas y de paraísos perdidos por la llegada de la opresión europea.

También, en sociedades de alta prosperidad material, puede prender la utopía en las nuevas generaciones en rebelión contra el malestar y las miserias que sus padres produjeron en nombre de esa misma utopía. Aun las mejores conquistas históricas, siempre tienen un más allá por la permanente distancia del hombre entre lo que ya es y lo que quisiera ser como individuo y como humanidad; cuando se pretende domesticarla, la utopía se desplaza lejos en el horizonte.

Los jóvenes, permanentemente, parecen decir “otro mundo es posible” y el reino de la libertad, igualdad y fraternidad no sólo es deseable, sino es nuestra identidad que nos ha sido usurpada. Esta visión utópica estuvo, por ejemplo, presente en las ideas marcuserianas en torno al “Mayo Francés” de 1968; en ellas la tradicional idea hegeliana de razón es sustituida por la idea de felicidad. La felicidad-razón es crítica de toda realidad que no la garantice plenamente, es el impulso liberador del hombre que entra en la realidad material objetiva para realizarse. Según Marcuse:

El mundo es negativo en su misma estructura en cuanto que lo que es real se opone a las posibilidades que le son intrínsecas –las cuales tratan por su parte de lograr realizarse– y las niega. La razón es la negación de lo negativo ⁷⁰.

Marcuse, en esos años, insistía en que ya estaban dadas las posibilidades para realizar la utopía y para que ésta dejara de ser sueño inalcanzable. Cuarenta años después podemos apreciar qué quedó de la dimensión utópica del movimiento estudiantil de 1968. Aunque no fue una revolución política de propuestas definidas, sino una revuelta de malestar cultural, aquel ventarrón abrió las puertas a cambios culturales que han transformado la vida de millones de personas.

En nuestra opinión, los fracasos se derivan de ver como negación humana lo existente y no como posibilidad limitada de lo nuevo. Lo real, por pobre que sea, es lo único que tiene el hombre y con lo real, fecundado por el deseo y la utopía, va avanzando gradualmente. Los que rechazan lo real como negativo se bloquean para construir lo efectivamente positivo, es decir lo humano, siempre limitado e imperfecto.

Dialéctica utopía-realidad

Luchar para construir cambios y hacer realidad los derechos humanos para todos, es el mejor modo de ser humano.

Para convertir la utopía en motor de cambios concretos y no en vanas ilusiones, parece necesaria la afirmación dialéctica de la utopía y de la realidad como polos opuestos de un mismo espíritu humano.

En nuestra opinión, en los seres humanos, su realidad poseída (no importa cuán limitada sea) y su utopía, como ideal no alcanzado, son dos componentes de la misma condición humana (la una sin la otra no expresa la verdad humana, sino que se queda sólo con una parte mutilada). Utopía y realidad son polos contrapuestos que se niegan y se necesitan mutuamente; sólo con una interacción adecuada entre sí van produciendo los logros históricos que abren paso a mejores niveles de vida y de oportunidades. Éstas, a su vez, serán criticadas por otras propuestas para etapas posteriores y la búsqueda del futuro deseado transforma siempre el presente. Nunca lo ya poseído encarna plenamente la utopía, ni la elimina. Es decir, la perpetua distancia entre lo que ya somos y lo que queremos ser es el modo de ir haciéndonos humanos. En este sentido lo real no es negativo, sino simplemente humano, sin él no tenemos nada.

La condición humana es proyecto entre lo que ya somos y lo que todavía no, pero está presente como deseo; proyecto de superación en torno al cual se va definiendo la propia vida. En esa distancia y espacio, el hombre histórico y cambiante despliega su libertad, creatividad y conciencia. No hay argumentos para pensar que la soñada plenitud histórica de un paraíso definitivo en la tierra, para toda la especie humana, sea históricamente posible, aunque esté profundamente arraigado en el deseo humano. Es importante diferenciar la esperanza histórica de la metahistórica, por mucho que haya relación entre ambas. Las respuestas al misterio humano, de un ser alejado permanentemente de sí mismo, son más bien de orden filosófico y teológico y se nos escapan del ámbito político, aunque incidan en él. Son lamentablemente frecuentes a lo largo de la historia las confusiones de planos y las teocracias políticas, religiosas o laicas.

Los deseos y compromisos éticos de cambios humanizadores son alimentados por

horizontes inspiradores de libertad, fraternidad y de igualdad que sensibilizan y llevan a rechazar toda realidad de explotación, de dominio y de alienación, y no pactar con el mal existente. Para construir en la realidad se necesita valorar positivamente lo imperfecto y siempre perfectible. La dialéctica permite valorar los cambios graduales de manera que se avance en la medida en que maduran las condiciones de posibilidad.

Por el contrario, el empeño en instaurar lo imposible lleva a la derrota y a dejar de hacer lo posible, por carencia de realismo. Cuando la utopía es asumida y afirmada conjuntamente con la realidad, por muy negativa que ésta sea, se establece en los sujetos una fecunda dialéctica utopía-realidad. Cada polo sin el otro es inhumano; uno, porque no existe sino en sueños y deseos, y el otro, porque se resigna a sus limitaciones y negaciones humanas.

Si se asume que la utopía no es nada sin la realidad humana, pero sí un imprescindible factor de afirmación humana, un horizonte ideal y un motor interior que da fuerza para avanzar siempre hacia estados superiores de humanización, se transforma en fuerza constructiva e inspiración para la gente. Al mismo tiempo, es necesario el realismo que mantiene el quehacer político como responsabilidad humana con proyectos realizables y metas concretas de mejoramiento. Si se logra conectar positivamente el absoluto de la utopía con logros parciales, con programas evaluables y medibles, con avances dentro de las actuales posibilidades abiertas a nuevas futuras metas de superación, la utopía, se convierte en un factor extraordinariamente constructivo de movilización, de renovación y de elevación humana. La ética de los hacedores es distinta y más necesaria que la ética de los soñadores, aunque ésta deslumbe más.

La utopía no es una vivencia humana del pasado, propia sólo de sociedades atrasadas, sino que cada etapa histórica se plantea nuevos horizontes alcanzables. El siglo XXI tiene sus propias utopías; y naciones como los Estados Unidos tienen necesidad de nuevas utopías como las tuvo en los orígenes de su Independencia o en el “sueño” de Martin Luther King.

En el mundo globalizado se presentan como retos posibles el logro de la paz, la superación del armamentismo, la eliminación global del hambre y de la pobreza y la creación de una ciudadanía con autoridad mundial efectiva y común a una humanidad que se reconoce única con pluralidad de razas, religiones y culturas.

También hay amenazas nuevas, como es la destrucción de las condiciones de vida en la

tierra, a causa de la acción humana y de modelos de desarrollo económico agresivos e insostenibles. No hay plenitud de la utopía en la historia, pues ella siempre se mantiene lejos en el horizonte. Siempre las nuevas generaciones serán críticas a la realidad recibida y elaborarán proyectos para cambiarla en la dirección de las aspiraciones utópicas básicas. No hay generaciones cuyo único sentido sea disfrutar y aplaudir lo recibido, sino que su utopía enfoca con clarividencia lo negativo y contribuye a cambiarlo. De esa manera la utopía no anula la creatividad ni el pluralismo de una sociedad, sino que las hace abiertas, autocríticas y deseosas de realizar transformaciones posibles.

Las sociedades que desean avanzar necesitan afirmar los dos polos, pues sólo el polo de la utopía no tiene realidad, mientras que sólo el polo de la realidad se resigna a lo ya existente, renunciando a los avances humanamente posibles, sin los cuales no hay historia humana, ni realización de las personas en ella. La sabiduría de una política de altos valores humanos consiste en combinar los dos polos de modo que la realidad, al responder a los retos de la utopía, se vaya transformando y humanizando. Más que la realidad, es el sujeto humano el que lleva en sí esas características de buscar la plenitud más allá de lo dado. La innata utopía ideal siempre será valiosa como una luz en el horizonte y como un motor interior de inconformidad. La utopía nos hace ver que nos falta algo que sentimos nuestro, nos dota de una visión crítica de lo real y nos alienta para crear nuevas oportunidades para la dignidad humana. Es un permanente reto a las potencialidades humanas en cada generación, en cada sociedad humana y en cada individuo. Pero se convertirá en impulso destructivo cada vez que los humanos se empeñen en violarla quitándole a la utopía su condición de “no lugar” y a la realidad su condición de limitada e imperfecta. La pretensión de que por fin la utopía ha sido plenamente atrapada en la realidad, de manera que ya no haya distancia entre ella y las supremas aspiraciones de felicidad humana, es la muerte de la libertad y de la dignidad humana y absolutiza un régimen, una realidad y una tiranía.

En la veta humana más conservadora (hay conservadores de derecha y de izquierda), todo orden político existente y toda autoridad establecida, tienden a defenderse como el mejor mundo posible y a rechazar como sueño irrealizable cualquier ideal superior alternativo. Los cambios históricos demuestran la falsedad de semejantes pretensiones. La perfectibilidad es ilimitada y los cambios y avances siempre son posibles y deseables. Una

de las fatalidades que puede traer la utopía a las personas que la abrazan es que las vuelva incapaces de asumir la realidad y por tanto de transformarla exitosamente.

A la búsqueda utópica de cambios definitivos no sólo se oponen las visiones políticas conservadoras, sino también los constructores de una sociedad moderna en continuo cambio, basado en la perfectibilidad humana, sin aceptar una perfección utópica que cambie de raíz la condición limitada del ser humano. La negación de una tierra de plenitud no impide afirmar la permanente perfectibilidad y cambio; más bien puede facilitar sus realizaciones.

Sobre todo en los últimos dos o tres siglos las sociedades se han vuelto menos estáticas y más cambiantes y se ha demostrado la factibilidad de aspiraciones que en otro tiempo parecían irrealizables. Los cambios no sólo se han logrado en el campo científico-tecnológico, sino también en el social y cultural. Muchas formas de discriminación social, de esclavitud, de exclusión, de negación de derechos, de condiciones de vida infrahumanas, que en el pasado eran vistas como propias de la naturaleza humana, se han superado y las vemos como una vergüenza de la humanidad, que pueden y deben ser superadas en las sociedades donde todavía persisten. Pensemos en la esclavitud, en el tráfico de seres humanos, en la discriminación y subordinación de la mujer, en inhumanas condiciones de trabajo de los niños y adultos con jornadas agotadoras de dieciséis horas, en las terribles conquistas coloniales de pueblos para explotar sus riquezas, en la soberanía usurpada en manos de reyes absolutos, en las permanentes y agotadoras guerras entre países. El ideal utópico retó a las potencialidades y a la conciencia humana y las sociedades rechazaron formas históricas de restricciones, de opresión y de derechos conculcados de manera generalizada y construyeron alternativas mejores. Los nuevos logros han traído nuevas aspiraciones, posibilidades y oportunidades, nuevas instituciones, nuevas formas de organización social y de realización personal con niveles más elevados y acordes con la dignidad humana. Pero la utopía de la tierra sin mal se mantiene lejos y desde lo alto ilumina nuevos horizontes de posibilidad y de retos. En un mundo globalizado como el actual aparecen desarrollos, entendimientos culturales, religiosos y ciudadanía universal, que todavía parecen utopías pero al mismo tiempo empiezan a ser posibles para convertirse pronto en proyectos reales.

Muy atinadamente María Ramírez Ribes dice:

La utopía necesaria hoy es esa posibilidad y potencialidad inherente a todo ser humano de trascender el momento, elevar su condición de vida, mejorar su circunstancia e incidir en su entorno en forma activa, integral y constructiva. La utopía necesaria hoy es realista y práctica, ya no cree en absolutos y descarta aquella vieja concepción de la creación de un cielo en la tierra⁷¹.

Las cambiantes condiciones de posibilidad política

Las condiciones de posibilidad para los cambios no son estáticas en el tiempo: lo que hoy es posible, ayer no lo era, y mañana será posible lo que hoy todavía no lo es. El arte de la política consiste en madurar las condiciones, en realizar lo que ya es posible y en distinguir bien lo uno de lo otro.

Para los cambios en las condiciones de posibilidad no basta la voluntad política, por muy importante que sea, pues se cae en un voluntarismo que al llegar al poder se encuentra sin la capacidad y sin las bases para realizar los cambios deseados y prometidos. La historia enseña que en estos casos, si se pretende hacer revoluciones, fácilmente se deriva hacia la imposición de los cambios por la fuerza. Lo normal es que el deseo de mantenerse en el poder por cualquier medio degenera en imposición, y la historia está llena de casos en los que el mayor idealismo se transforma en tiranía opresora.

Si, por el contrario, hay condiciones tecnológicas, pero no hay voluntad política, no se aprovecharán las posibilidades existentes.

Como hemos dicho, las condiciones de posibilidad no son sólo externas, sino que requieren sujetos que, individual y socialmente, estén convencidos de que “*otro mundo es posible*”. Este tercer elemento tiene que ver con la conciencia, la motivación, el sentido de la vida y la libertad y con un liderazgo que visualiza como posibles, cambios que todavía, a la mayoría, parecen imposibles. Este juicio político no puede ser obviado por el hecho de que el cambio propuesto sea deseable y justo, es necesario el criterio sobre su posibilidad. De lo contrario se puede conducir a los pueblos a concentrar esfuerzos, e incluso a dar la vida, por causas que, de antemano, ya están fracasadas.

Las sociedades y sus líderes necesitan manejar adecuadamente la dialéctica utopía-realidad. Mejor dicho, una sociedad plural, participativa y que busca cambios positivos, aunque siempre insuficientes, impedirá el predominio de líderes mesiánicos alienantes y carentes de realismo que exigen seguidores incondicionales, con adhesión emotiva.

Los avances en las condiciones de posibilidad dependen, al menos, de tres factores necesarios para la transformación:

Los factores científico-tecnológicos que hacen posible en determinado momento histórico, lo que antes era un sueño deseable pero imposible. Baste recordar cómo el invento de la penicilina hizo posible extraordinarios logros en salud, que en estadios anteriores eran deseables, pero imposibles.

Los cambios institucionales, legales, organizacionales y culturales. En determinado momento histórico a la mentalidad predominante en la sociedad le parecen imposibles e inaceptables cambios, instituciones, formas de organización y horizontes culturales, que en otras etapas se vuelven aceptables y deseables. Pensemos, por ejemplo, en el papel de la mujer en una sociedad occidental del siglo XXI en comparación con lo que era en el siglo XVI. En aquel contexto histórico cultural hubiera parecido totalmente imposible e indeseable lo que hoy es una realidad positiva. En una sociedad que debe conjugar millones de conciencias y de libertades el camino del cambio pasa por la convicción de las mayorías y no por la imposición de determinada persona o poder; mucho más si la sociedad es democrática y participativa.

Los elementos anteriores, por sí mismos, no pueden superar la tradición y la rutina, a no ser que prenda en *la conciencia, en los valores y en los afectos* de un número muy significativo de una sociedad el deseo del cambio. La radical afirmación de los derechos de todo ser humano por el mero hecho de serlo, mantiene el avance moral de la humanidad. El contraste de opiniones, el debate y el conflicto son inevitables hacia la maduración de una nueva convicción mayoritaria y la producción de una nueva realidad.

La utopía es valiosa, no como confusión de planos reales e ideales, sino como guía, valor y motor para hacer uso de los medios científico-tecnológicos, instituciones, organizativos, culturales y legales y hacer realidad aquello que consideramos posible y necesario. De esta manera, la utopía no sólo sirve para diseñar sueños y despertar ilusiones políticas, sino que

es un factor de cambio para concretar etapas superiores de humanización.

En América Latina necesitamos una cultura y práctica política que combine de manera inseparable la libertad y la justicia social ideales, con logros efectivos y graduales. La historia demuestra, de manera repetida, que la mentalidad utopista que quiere saltar de la deprimente realidad al ideal, sin poner los medios, ni dar los pasos realistas con proyectos de cambio y de avance, trae más muerte. La realidad no la cambian las utopías que bajan del cielo, ni las promesas encendidas del último mesías demagogo.

La solución no es renunciar a la utopía, sino tomarla como inspiración para hacer proyectos viables de transformación con efectivos logros de libertad y de justicia social. El pensamiento utópico que no acepta el hecho de que sin la realidad dada, por pobre y negativa que sea, nada tenemos, y que desprecia la gradualidad de un buen gobierno porque lo que hay que hacer no son reformas sino revolución, es la mejor manera de garantizar la permanente frustración y el círculo vicioso entre sueños de libertad y golpes de dictadura.

Todo régimen con la pretensión de que con él se logra la definitiva realización de la utopía y de que nada mejor puede existir después de él, termina en reaccionaria opresión antihumana. Sólo una conciencia compartida de las limitaciones y de la perfectibilidad, permanece abierta al cambio, a la crítica, a los derechos personales de cada uno y a la pluralidad democrática.

Notas

- 1 República de Venezuela. *Ley de Universidades*. Caracas. Gaceta Oficial 1970. art. 1 y 4.
- 2 Schacht Aristiguieta *Reconocimiento Internacional*...p. 12
- 3 Ibid.
- 4 *Op. Cit.* p.13
- 5 Ibid.
- 6 Ibid.

- 7 *Op. Cit.* p.155
- 8 *Ibid.*
- 9 *Op. Cit.* p. 156
- 10 *Op. Cit.* p. 158
- 11 *Op. Cit.* 160
- 12 *Op. Cit.* 161
- 13 *Op. Cit.* p. 162
- 14 *Op. Cit.* p. 164
- 15 *Ibid.*
- 16 *Op. Cit.* p.163
- 17 Ver Ugalde Luis. *El Sentido de la Historia y el Reino de Dios según Paul Tillich.* Frankfurt: Mimeo, 1969.
- 18 Ver Marina José Antonio *Los Sueños de la Razón.* Barcelona: Anagrama, 2006.
- 19 *Constitución Federal para los Estados de Venezuela.* Artículo 151. En *La Constitución Federal de Venezuela 1811 y Documentos Afines.* Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1959.
- 20 *Op. Cit.* Artículo 152.
- 21 *Derechos del Pueblo.* En *Derechos del Hombre y del Ciudadano.* Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1959. p.95.
- 22 *Constitución Española de 1812* art. 13.
- 23 *Exposición de Motivos. Constitución Bolivariana de Venezuela.* Caracas: Asamblea Nacional Constituyente, 1999. pp. 2, 3, 4, 13 y 16.
- 24 *Exposición de Motivos para la Reforma Constitucional.* Mimeo; 2007. p. 2
- 25 *Op. Cit.* p. 13.
- 26 *Op. Cit.* p. 16.
- 27 Citado por Marina José Antonio *Los Sueños de la Razón* p.73.
- 28 Isaías 2,4
- 29 Is.11,4-9
- 30 Ver Isaías 30,19 a 26
- 31 Is.55,1-
- 32 Is.51,4

33 Is.25,8

34 Is.35,5-10

35 Lucas 7,22-23

36 Juan 18,36

37 Pablo *Carta a los Romanos* 8,9

38 *Apocalipsis* 21,1-4

39 Ver Norman Cohn. *En Pos del Milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Edit. Barral, 1972 pp.11 y 12.

40 Ver Eugenio Ímaz *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella y Bacon*. México: FCE, 1975. 4ª edic.

41 Citados por Marina José Antonio en *La Lucha por la Dignidad* pp. 171 y 189. Ver también del mismo autor el agudo y sugerente libro *Los Sueños de la Razón*.

42 Ver Carlos Marx. *Crítica de la Filosofía del Derecho* En Carlos Marx y F. Engels *Sobre la Religión* p. 38.

43 Carlos Marx *Crítica al Programa de Gotha*. Madrid: Edit. Ricardo Aguilera, 1971. p. 24. 4ª edic.

44 *If this is possible [the final solution to all human ills can be achieved... and once attained will last for ever...], then surely no price is too heavy to pay for it; no amount of oppression, cruelty, repression, coercion will be too high, if this, and this alone, is the price for ultimate salvation of all men. This conviction gives a wide license to inflict suffering on other men, provided it is done for pure, disinterested motives”*The Decline Of Utopian Ideas In The West. Publicado originalmente en Tokio en 1978 por Japan Foundation. Ver Isaiah Berlin *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

45 *Op. Cit.* p48

46 Citado por Benedicto XVI en *Spe Salvi* n.14

47 Ver Bloch Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt. Suhrkamp.1974.

48 Citado por Krotz Esteban en *La Otredad Cultural entre Utopía y Ciencia* p. 340. México: FCE, 2002.

49 Ver Ugalde Luis. “La Racionalidad Irracional de la Sociedad Post-industrial, según Jürgen Habermas”, en *Valores, Estructura y Sociedad* pp.31-66

- 50 Benedicto XVI *Spe Salvi* n. 22
- 51 Benedicto XVI *Op. Cit.* n.24
- 52 Citado por Marina J. A. *Los Sueños de la Razón*, p. 248
- 53 Platón. *Leyes*, “Libro V”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967. Tomo III. p. 667.
- 54 Ibid.
- 55 Ibid.
- 56 *Op. Cit.* p.668
- 57 *Op. Cit.* 671. Destacado nuestro
- 58 *Op. Cit.* 658
- 59 *Op. Cit.* 611
- 60 *Op. Cit.* p. 673. Destacado nuestro.
- 61 *Op. Cit.* p. 676
- 62 *Op. Cit.* p.705. Destacado nuestro.
- 63 Platón. *Leyes*, “Libro IX”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967. Tomo IV. p.97. Destacado nuestro.
- 64 Aristóteles *Política II*, “Cap. 2”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967. Tomo I p. 558.
- 65 Ibid.
- 66 Ibid.
- 67 Ibid.
- 68 *Op. Cit.* p. 559
- 69 *Op. Cit.* 568
- 70 Citado por Rusconi G.E. *Teoría Crítica de la Sociedad* p. 267
- 71 Ramírez Ribes María *La Utopía contra la Historia*. Caracas: Fundación de Cultura Urbana, 2005. p. 275.

- ADORNO, Theodor: *Crítica Cultural y Sociedad*. Barcelona, 1969.
- AINSA, Fernando: *Historia, Utopía y Ficción de la Ciudad de los Césares. Metamorfosis de un Mito*. Madrid: Alianza Universidad-Alianza Editorial, S.A., 1992.
- AINSA, Fernando: *Los Buscadores de la Utopía*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- ASAMBLEA NACIONAL: *Proyecto de Reforma Constitucional de Venezuela*. Caracas: Mimeo, 2007.
- ARISTÓTELES: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.
- BACON, Francis: *Nueva Atlántida*. En E. Imaz, edit. *Utopías del Renacimiento* pp. 233-273.
- BELL, Daniel y otros: *Industria Cultural y Sociedad de Masas*. Caracas: Monte Avila. Edit., 1968.
- BENEDICTO XVI: *Spe Salvi. Encíclica*. Roma: Tipografía Vaticana, 2007.
- BERDIAEFF, N.: *Le Royaume de l'esprit et le royaume de César*. París: Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1951.
- BERLIN, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton. Princeton University Press. 1990.
- BLOCH, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt Suhrkamp 1974.
- CAMPANELLA, Tomas: *La Ciudad del Sol*. En E. Imaz edit. *Utopías del Renacimiento* pp. 141-231. México: FCE. 1975.
- DEL REY, José: *Una Utopía Sofocada: Reducciones Jesuíticas en la Orinoquia*. Caracas: Publicaciones UCAB, 1998.
- FREUD, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1970.
- HABERMAS, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- : *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969.
- : *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp. Verlag, 1969. 3a. ed.
- : *Theorie und Praxis*. Neuwied: Luchterhand Verlag. 1969. 3a. edic.

- HEGEL, G. W. F.: *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1961.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro: *La Utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1969.
- ÍMAZ, Eugenio: *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975. 4ª edic.
- HORKHEIMER, Max: *Kritische Theorie. I y II*. Frankfurt. Fischer Verlag, 1969.
- KOFLER, Hans Heinz y otros: *Conversaciones con Lukács*. Madrid: Alianza Edit., 1969.
- KROTZ Esteban: *La Otredad Cultural entre Utopía y Ciencia*. México: FCE, 2002.
- LAFAYE, Jacques: *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. 2a. Edic. Española.
- LILLA, Mark: *Pensadores temerarios*. Caracas: Melvin, 2004.
- LUGONES, Leopoldo: *El Imperio Jesuítico*. Buenos Aires: Edit. Belgrano, 1981.
- MANHEIM, Kart: *Ideología y Utopía*. Madrid: Edit. Aguilar, 1996.
- MARAVALL, José Antonio: *La Utopía Político-Religiosa de los Franciscanos en Nueva España*. Sevilla, España: Estudios Americanos. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1949.
- MARCUSE, Herbert: *El Final de la Utopía*. Barcelona: Ariel, 1986.
- : *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Edit. Seix Barral, 1969.
- : *Eros y Civilización*. Barcelona: Biblioteca Breve, 1969.
- MARINA, José Antonio y María de la VÁLGOMA: *La Lucha por la dignidad, Teoría de la Felicidad Política*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- MARINA, Antonio: *Los Sueños de la Razón. Ensayo sobre la Experiencia Política*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- MARX, Karl y Federico ENGELS: *Sobre la Religión*. Buenos Aires: Editorial Cartadó, 1959.

- MARX, Karl: *Crítica al Programa de Gotha*. Madrid: Edit. Ricardo Aguilera, 1971. 4a edic.
- MOLTMANN, Jürgen: *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.
- MORO, Tomás: *Utopías*. En ÍMAZ, E. (edit). *Utopías del Renacimiento*. México: FCE, 1975. pp. 37-140.
- PARDO, Isaac: *Fuegos Bajo el Agua. La Invención de la Utopía*. Caracas: La Casa de Bello, 1983.
- PLATÓN: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.
- RAMÍREZ RIBES, María: *La Utopía Contra la Historia*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana, 2005.
- RANGEL, Carlos: *Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1976.
- RATTO-CIARLO, José: *El Socialismo Incaico y el Socialismo de los Jesuitas*. Barquisimeto: Edit. Buría, 1987.
- REYES MATE y José A. ZAMORA (eds.): *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*. Barcelona: Edit. Anthropos, 2006.
- RICOEUR, Paul: *Ideología y Utopía*. México: Gedisa, 1991.
- RUSCONI, Gian Enrico: *Teoría Crítica de la Sociedad*. Barcelona: Edic. Martínez Roca, 1969.
- SCHACHT ARISTIGUIETA, Efraín: *Reconocimiento Internacional de los Gobiernos Irregulares*. Caracas: Empresa del Cojo, 1968
: *Atalaya II*. Caracas: Ernesto Armitano Editor, 1986.
- SHAPIRO, Jeremy J.: "From Marcuse to Habermas". En *Continuum* vol. VIII, N° 1,2. 1970, págs. 65-76.
- TOURAINÉ, Alain: *La sociedad post-industrial*. Madrid: Edic. Ariel, 1969.
- UGALDE, Luis: *Cristianismo y Sociedad*. Caracas: UCAB, 2006.
: *El Sentido de la Historia y el Reino de Dios según Paul Tillich*. Frankfurt: Mimeo, 1969.

: “La Racionalidad Irracional de la Sociedad Post-Industrial según Jürgen Habermas”. En *Valores, Estructura y Sociedad*. Caracas: OESE, 1974.

WEBER, Max: *Economía y Sociedad*. I y II. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
2ª. Edic. esp.

ZAVALA, Silvio *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. México: Porrúa, 1965.