

Sobre la utopía socialista

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY*

I

El término utopía surge en la época moderna, con Thomas More, en una acepción que yo llamaría irónico-positiva, muy característica, por lo demás, del espíritu y del ambiente erasmista de la Europa culta de las primeras décadas del siglo XVI (de antes de que se impusiera la barbarie que criticó Luis Vives a propósito del asesinato legal del propio More en Inglaterra y de las persecuciones contra los iluministas en España). Mantendré aquí que al final de la modernidad europea, como en sus comienzos, la intención irónico-positiva es clave para seguir hablando de utopía socialista en serio. En lo que sigue querría argumentar esta idea para defender al mismo tiempo que, contra lo que se dice hoy recurrentemente, la utopía socialista no ha muerto.

El moderno concepto de utopía ha nacido de la combinación de tres factores: 1º La crítica moral del capitalismo incipiente (esto es, la crítica de la mercantilización y privatización, en las *enclosures*, de lo que fue común, de las tierras comunales); 2º El propósito de dar nueva forma, una forma moderna alternativa, al comunitarismo municipalista tradicional, a la reivindicación de la propiedad comunal; 3º Una vaga atracción por la forma de vida existente en el nuevo mundo recién descubierto, donde se suponía que se mantiene la propiedad comunitaria y las buenas costumbres anteriores a la mercantilización y privatización de las tierras comunales y a cuyos pobladores se atribuían hábitos que el autor de *Utopía* y, en general, los erasmistas querrían ver implantados también en las sociedades del viejo mundo (en Inglaterra, en los Países Bajos, en la Península Ibérica, en las ciudades de la Península itálica).

Hay ya en el nacimiento de la utopía moderna algunos rasgos que se han conservado a lo largo de los siglos y que se encuentran también en la teorización del Principio Esperanza por Bloch en los años sesenta de este siglo. Éstos son: el recuerdo (más o menos añorante o melancólico) de la comunidad que hubo; la crítica abierta a la injusticia y la desigualdad que hay en el presente; y la atracción por la novedad que apunta en lo recién descubierto o en lo recién inventado, precisamente en la medida en que este apuntar de lo nuevo enlaza con el (casi siempre idealizado, todo hay que decirlo) buen tiempo pasado.

Por grandes que sean las diferencias entre la utopía de More, la propuesta falansteriana de Fourier, el proyecto socialista de Marx y, por ejemplo, las «noticias de ninguna parte» de William Morris

Fecha de recepción: 3 septiembre 2002. Fecha de aceptación: 26 septiembre 2002.

* Dirección: Departament d'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra. C/ R. Trias Fargas, 25-27.- 08005 Barcelona. Autor de publicaciones recientes como: *Ética y filosofía política*, Barcelona, Bellaterra, 2000, y la edición de G. Savonarola, *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*, Libros de la Catarata, 2002.

(para cubrir un arco de tiempo que nos lleva hasta finales del siglo XIX), en todos estos casos encontramos una misma idea de la dialéctica histórica, según la cual la crítica de lo existente hace enlazar el recuerdo del buen tiempo pasado con la armonía, la justicia y la igualdad que se desean para el futuro. La idea marxiana de la superación (con resto) de lo que hay incluye también la recuperación y elevación del comunitarismo primitivo que hubo a un plano superior. Muy probablemente esta dialéctica tiene que verse como la secularización, a través de Hegel, de una idea ya popular, generalmente compartida por la cultura greco-romana y la cultura cristiana.

El carácter irónico-crítico de la primera utopía moderna quedaba de relieve en la última página de la obra de Thomas More cuando, al terminar de hablar Rafael Hytlodeo, el narrador, o sea, el propio More, al que le han parecido absurdas algunas de las costumbres y principios que rigen en Utopía, se lleva del bracete a cenar al antagonista «elogiando las instituciones de los utópicos» y dejando para mejor ocasión la reflexión en profundidad sobre el detalle de aquellos problemas. La distancia irónica del narrador es también, en parte, la distancia del hombre moderno ante las propias utopías: «Mientras tanto, y aunque yo no pueda asentir a todo lo que expuso Rafael Hytlodeo, aunque él sea hombre de una extraordinaria erudición, y gran conocedor de la naturaleza humana, confesaré con sinceridad que en la república de Utopía hay muchas cosas que deseo, más que confío, ver en nuestras ciudades».

La distancia irónica respecto de la utopía en nuestro mundo no es sólo conciencia de la dificultad de su realización en ese topos concreto que es nuestra sociedad (europea) sino también, probablemente, sospecha racional, fundada, de que a veces lo mejor es enemigo de lo bueno. A diferencia de los otros, este rasgo de la primera utopía renacentista, la ironía distanciada respecto de sí misma, aquel «vamos a tomar algo mientras tanto que ya seguiremos discutiendo la cosa en profundidad mañana», se fue perdiendo con el tiempo para ser sustituido, salvo en casos muy excepcionales, por el espíritu de la tragedia, por el pesimismo trágico. Conociendo la historia europea que se extiende desde la muerte de More a través de las guerras de religión, de las guerras entre clases y de las guerras coloniales, es comprensible que esto haya sido así.

Para las personas sensibles del siglo XXI tal vez lo más interesante de esta primera utopía moderna es que habiendo nacido a partir de las vagas noticias que More y Erasmo tenían de América a través de los relatos de Vespucci sólo tardaría unas pocas décadas en convertirse, con Vasco de Quiroga, en un proyecto social realizable precisamente en México. Pues ya esto es muy significativo de la naturaleza y del destino de las utopías: un autor inventa un no-lugar donde se vive como nos gustaría que se viviese en nuestras sociedades, y lo hace partiendo de una combinación entre invención y tratamiento *ad hoc* de vaporosas noticias sobre un mundo aún casi desconocido; para ello sitúa la acción en un no-lugar del que sugiere que es en realidad algún lugar de América y logra calar en la sensibilidad de los contemporáneos europeos. Tanto que un par de décadas después un partidario español de la utopía de More puede proponerse realizarla tal cual en un lugar real, Michoacán, que, en cierto modo, podría corresponder al no-lugar imaginado por More, pero ya con un conocimiento detallado de lo que son los hábitos y costumbres de aquellas gentes. La paradoja, notable, es que el cuento moral de More, que había sido escrito para nosotros, los europeos, imaginando lo bien que podría irnos si viviéramos como los supuestos amerindios acaba aplicándose a los americanos, no imaginarios sino reales, en nombre de los ideales de un europeo que quiere ayudar a los indios con la utopía de More.

Desde esta constatación se puede pasar a una generalización que espero no resulte demasiado intempestiva. El destino de las grandes ideas utópicas (y en general alternativas) de la humanidad, al menos en el marco de nuestra cultura, parece ser casi siempre éste: hacerse templo, institución, rea-

lidad político-social en el otro lugar, en un lugar frente al cual, o en relación polémica con el cual, fueron pensadas. Ya en la antigüedad pasó algo así con la utopía de Moisés y con la utopía de Jesús de Nazaret: para cuajar tuvieron que atravesar el desierto o migrar al centro del Imperio. Esto es lo que la utopía comparte con la profecía.

Está por estudiar por qué también de las utopías modernas, como de los profetas, puede decirse con verdad que no triunfan en su tierra de nacimiento. Seguramente el estudio detallado de la emigración triunfal de las utopías y de las grandes ideas alternativas en la historia moderna sería una buena herramienta metodológica para hacernos ahora una composición de lugar sobre las utopías en este final de siglo. Pues si la utopía de More transmigró a Michoacán mientras el propio More pagaba con su vida la audacia de su espíritu crítico, la utopía ilustrada, que nació fijándose en el parlamentarismo inglés, transmigró a la Francia revolucionaria y la utopía liberal-cartista, que nació en el hogar clásico del capitalismo, transmigró a la Alemania prusiana de Bismarck donde se establece por primera vez algo así como cierta seguridad social, mientras que la utopía socialista revolucionaria, que nació para Inglaterra, Alemania y Francia, transmigró a la atrasada Rusia para pasar desde ella a Asia, a América Latina y a África donde apenas había todavía obreros industriales.

II

En la época moderna la utopía ha sido siempre el horizonte social que se aleja a medida que damos pasos hacia él. Tal vez sea inalcanzable, como la raya del horizonte, pero se avanza socialmente mirándola, imaginándola. Cuando nos acercamos a ella no la reconocemos. Pero en la ausencia del reconocimiento está el origen de las nuevas utopías. Aquel *casi* que separa la invención de More de las realizaciones de Vasco de Quiroga en los pueblos-hospitales de México es su esencia desde los comienzos de la modernidad.

Para los de abajo, para las pobres gentes humilladas, ofendidas y excluidas de la Historia, la utopía socialista ha funcionado siempre como un ideal, como una idea reguladora que guía los pasos hacia un horizonte mejor. Lo característico de los idearios socialistas que enlazan con el espíritu de la utopía inaugurado por More ha sido ir a la raíz de las desigualdades sociales. De ahí su pretensión: cambiar las relaciones sociales de producción, el signo social del mandar, para que con ello, desde la igualdad social, puedan cambiar las costumbres y los hábitos de las gentes en su vida cotidiana.

Para los de arriba, en cambio, ese horizonte social es, por principio, un sueño irrealizable. Su horizonte ha sido siempre lo establecido, lo que hay, lo dado socialmente. Por eso, desde el siglo XVIII, los poderosos, los que mandan en el mundo, vienen llamando reiteradamente «utopía», en la acepción de «peligroso sueño de imposible realización», a toda propuesta alternativa en un sentido socialista. Esto no quiere decir que las clases o personas que han detentado y detentan el poder bajo la forma capitalista de producir, consumir y vivir se hayan opuesto sistemáticamente a todo cambio, ni que hayan sido conservadoras en todo. No es eso. Lo característico de los distintos poderes hegemónicos que se han sucedido en el mundo moderno ha sido considerar que los hábitos y costumbres de las gentes en su vida cotidiana pueden cambiar, sí, pero sin tocar el signo social de la dominación. De ahí que el Poder tienda a llamar «revoluciones» a las evoluciones culturales graduales o a las modas y «utopía» a las transformaciones sociales radicales. El principio básico de las clases dirigentes a lo largo de dos siglos ha sido este: que cambie todo menos las relaciones sociales de producción; la condición *sine qua non* es conservar el derecho de propiedad

sobre el que se basa el privilegio del mandar, el cual incluye, naturalmente, el vigilar y castigar a los otros.

Ya es todo un síntoma el que el primer autor que fue acusado a la vez de utópico y de socialista no fuera, según las caracterizaciones habituales de los libros de texto que luego se escribieron, ni utópico ni socialista. El acusado se llamaba Cesare Beccaria y escribió un libro, de gran repercusión en su época, titulado *De los delitos y las penas*. El libro se publicó en 1764. Beccaria compartía con los ilustrados de su época, y sobre todo con los utilitaristas, la voluntad de crear una sociedad fundada en la razón y en el cálculo, haciendo a un lado oscurantismos y prejuicios heredados del pasado. Sólo que él se planteó un asunto sobre el que muy pocos habían reflexionado por entonces: el del derecho de la sociedad a castigar los delitos. Beccaria distinguió radicalmente entre pecado y delito, entre crimen y culpa. Beccaria tuvo la ocurrencia de dar voz a quien por definición no puede tener ya voz: el delincuente condenado. Y esa voz clamaba, y sigue clamando, contra la injusticia de lo que los de arriba (y a veces también los trabajadores honrados) llaman justicia.

De la misma manera que Tomás More hizo suya la voz de Hytlodeo sobre el buen vivir de los habitantes de Utopía conservando la voz propia e incluso ironizando sobre los apreciables deseos de generalizar aquel buen vivir, así también Beccaria dejó hablar al delincuente, al condenado, para poner de manifiesto la relación que hay entre la *injusta Justicia* realmente existente y la desigualdad social. No por identificación simpatética con el delincuente, sino por sensibilidad ante los sufrimientos del condenado y porque establecer esa relación permite captar el vínculo entre las abstracciones jurídicas y los crudos hechos económicos. Con esa sensibilidad, y desde ese vínculo, puede uno preguntarse sobre el derecho a castigar en una sociedad injusta y desigual.

Esta otra historia, excelentemente contada por el historiador italiano Franco Venturi, nos pone en la pista de un asunto que es fundamental a la hora de discutir sobre utopía: el uso que se hace de las grandes palabras en una sociedad dividida en clases sociales. Dar nombre a la cosa, saber nombrarla, es esencial. De ahí que una de las batallas más notables de los amigos de los sin voz en la modernidad europea, acompañando el esfuerzo de éstos por lograr una concepción del mundo autónoma, o sea, una visión del mundo desde abajo, haya sido precisamente reflexionar acerca de qué cosa era sustantiva y cuál adjetiva en la relación entre utopía y socialismo. Pues dejar la definición de las grandes palabras en manos de los que mandan equivale a aceptar su mandato. La rebelión social propiamente dicha empieza siempre con la negativa a aceptar la acepción que el poder da a las grandes palabras compartidas por los hablantes de una misma lengua. En esa batalla de las ideas, en esa batalla por el nombrar, los de abajo y los amigos de los de abajo decidieron, a lo largo del siglo XIX, que lo sustantivo era el socialismo. Y lo decidieron porque, aun admirando la intención del viejo More y de otros utópicos renacentistas, la palabra «utopía» había sido ya deshonrada demasiadas veces por los dominadores.

De este modo el término «utopía» pasó a tener un significado predominantemente negativo en nuestra cultura y en nuestras lenguas después de las revoluciones de 1848, justamente cuando una parte de los defensores de la idea de construir una sociedad de iguales, alternativa, dejó de considerar esta tarea como un mero sueño de los de abajo, como un anhelo de los trabajadores asalariados, y la entendió ya como algo realmente realizable. A partir de ese momento la acepción dominante del término, ampliamente compartida, ha sido la negativa, peyorativa. Al menos en el campo de la investigación social. Con algunos matices de interés, sin embargo. Al ser llamados habitualmente «utópicos» o utopistas por los empresarios y por los amos del mundo, los representantes de los tra-

bajadores asalariados y los intelectuales próximos a ellos reaccionaron de dos maneras muy comprensibles ambas.

Unos reaccionaron contestando a la acusación de «utópicos» que «a mucha honra» y recuperando, por tanto, la significación positivo-combativa-resistencial del término «utopía». Es el caso, por ejemplo, de nuestro Fernando Garrido cuando responde a los mandamases del momento. Quienes adoptaban este punto de vista se sentían seguidores de Fourier, de Cabet, de Owen, de gentes, en suma, que en la primera mitad del siglo XIX habían intentado poner en práctica el Ideal a través de falansterios, sociedades industriales cooperativas o comunidades autónomas separadas. Así pues, una parte de los de abajo, insatisfechos con las relaciones sociales existentes, han seguido identificando sin problemas la Utopía con el Ideal, con la idea de una sociedad libre, desalienada, sin explotadores ni explotados.

Pero otros prefirieron negar que, en su aspiración a la sociedad de iguales, ellos fueran utópicos en el sentido literal de la palabra. En esta negación había dos propósitos. En primer lugar, oponerse a la idea de que el capitalismo existente fuera el modelo de sociedad científicamente realizable por que realizado, afirmación que se seguía inmediatamente de la identificación de la sociedad socialista con la utopía. El segundo propósito era diferenciarse también de los anteriores partidarios históricos del socialismo, como Fourier, Cabet y Owen, cuyos idearios hacia 1848 se consideraban periclitados ya o de cuya eficacia podía dudarse seriamente. Este otro punto de vista, que fue el de Marx y Engels, apreciaba el valor histórico de la utopía, del pensamiento utópico de sus antecesores, pero creía llegado el momento de fundamentar científicamente el ideario, mostrando de manera racional, y en la práctica, que la sociedad alternativa, la sociedad de iguales, no sólo era realizable sino necesaria y hasta inevitable. De ahí surgió la idea de hacer del socialismo una ciencia, de elevar el socialismo desde la utopía a la ciencia. Esto quería decir: hacer de la pasión de los de abajo una pasión razonada, apta para que tome cuerpo en otra sociedad, en una sociedad sin clases, sin explotación, sin alienación. Y en algún lugar de este mundo.

Durante más de un siglo la mayoría de las personas que se llamaban a sí mismas socialistas han pensado así. Pudieron disentir sobre la forma de alcanzar tal tipo de sociedad, sobre si habría que detallar más o menos el tipo de instituciones políticas derivadas de un cambio socioeconómico radical, sobre si el Parlamento es o no la forma adecuada para propiciar los cambios, sobre si la revolución rusa era o no una utopía socialista, sobre si el Estado se extinguiría o sería abolido, sobre si el socialismo es o no posible en un solo país, sobre la necesidad de mayor o menor abundancia de los recursos distribuibles en una sociedad socialista; sobre el papel del dinero en la sociedad de iguales. Pero siempre se negaron a aceptar que principios jurídico-políticos del tipo «a cada cual según su trabajo» o «de cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades» fueran utópicos (en el sentido de imposibilidades o ensoñaciones irrealizables).

III

¿Qué socialismo?

Aunque ha habido, sin duda, diferencias entre socialistas, comunistas y anarquistas, todos ellos han compartido durante algo más de un siglo un ideario que se puede caracterizar a grandes rasgos como sigue.

La ciudad futura se concibe, en términos generales, como el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad. Este salto no puede darse en el vacío. La palancas del mismo son, de una parte, el desarrollo de las fuerzas productivas, la riqueza material que está creando ya el

sistema capitalista, y, de otra, la voluntad de cambio de los interesados, que son mayormente los proletarios, los obreros.

El socialismo, según esto, sería una sociedad de la abundancia. Pero, a diferencia de las sociedades que conocemos, donde la abundancia se halla íntimamente vinculada a la miseria de unos y el despilfarro de otros (constituyendo de hecho una plétora miserable), en la sociedad socialista la abundancia iba a ser universal. Para que tal cosa sea posible se requeriría, también en términos generales, la sustitución de la anarquía que reina en el seno de la producción por la organización consciente y planeada de la producción social. Ésta representaría la liberación de las restricciones que tradicionalmente se opusieron al mayor desarrollo de las fuerzas productivas, el florecimiento de las capacidades propiamente humanas de la especie, la acción libre, consciente y propia de la humanización. El triunfo, en una palabra, de la ayuda mutua sobre el egoísmo individualista de la sociedad mercantil.

En su ideario, el socialismo se presenta a sí mismo como un humanismo que recoge, perfila y amplía las expectativas del hombre del Renacimiento y de la razón ilustrada europeas. Filosóficamente, el socialismo quiere ser un humanismo concreto y positivo. Lo que quiere decir que aspira a la universalización de los principales valores que el Renacimiento y la Ilustración hicieron posibles sólo para unos pocos seres humanos.

La principal aspiración del ideario socialista se puede entender como una continuación del ideario de More: una sociedad que estaría basada en la comunidad de bienes. Pero la comunidad de bienes se entiende ahora en su acepción más moderna, esto es, como *colectivización* de los principales medios de producción. Por colectivización de los medios de producción hay que entender, en primer lugar, apropiación social de dichos medios, usufructo colectivo de los mismos, y luego distribución justa, equitativa, de la riqueza producida, de acuerdo con las necesidades de las poblaciones. Las necesidades sociales, determinantes para saber qué se ha de producir en una sociedad así, deberían ser objetivamente calculadas por la administración pública, de manera que la producción no quede subordinada a los intereses privados.

En una sociedad de estas características habría desaparecido, obviamente, la propiedad privada de los medios de producción y, por consiguiente, el tipo de competición entre los hombres y grupos sociales que es típico de la sociedad mercantil basada en la lógica del beneficio y del intercambio desigual. Una sociedad así regulada y planificada debería estar a cubierto de las crisis comerciales que periódicamente amenazan (con sus hambrunas) a las pobres gentes. Y en ella se habría acabado también con esa plaga que es la especulación comercial y financiera movida por los intermediarios y generadora de parasitismo social.

Además de planificar los recursos y los medios de producción, la sociedad socialista racionalizaría las relaciones entre las personas en la esfera de lo político. Puesto que en ella quedarían abolidas todas las diferencias de clase y se habría terminado con la división social, *fija*, del trabajo, se podría implantar una educación politécnica de los jóvenes, combinando trabajo manual e intelectual, para así fomentar, por una parte, la capacidad de asimilación rápida de los sistemas de producción y potenciar, por otra, el cultivo de la sensibilidad literaria y artística. Con esto se darían las condiciones de posibilidad para que los individuos empleen todas sus facultades, desarrollándose omnilateralmente.

De acuerdo con los idearios socialistas del siglo XIX todo eso traería como consecuencia una reducción drástica de la jornada de trabajo, potenciaría la liberación de las manos, produciría una transformación profunda de la familia tradicional y promocionaría un cambio radical en las relaciones entre los sexos. En la ciudad libre del futuro, en la sociedad socialista racional y regulada, imperaría la igualdad sexual, y con ella tendría que acabar la discriminación secular entre los géneros. Este último aspecto de la sociedad alternativa sería acentuado de forma especial por Fourier y por

Engels, que fueron, de entre los socialistas, los varones más sensibles al tema de la emancipación de las mujeres.

En la sociedad libre del futuro habría un nuevo tipo de organización de la administración. Al no haber ya clases sociales, al cesar la explotación económica y al aproximar la ciudad al campo y el campo a la ciudad, se podría simplificar el aparato administrativo y judicial, disolver los ejércitos permanentes, abolir las peores formas de trabajo, como la nueva servidumbre que crea el trabajo doméstico asalariado, y acabar con el Estado en su forma conocida.

En el socialismo la participación de los hombres y de las mujeres en la esfera pública cambiará de función. William Morris, en sus *Noticias de ninguna parte*, expresó muy bien esta aspiración: ya no habrá política en la acepción decimonónica de la palabra; habrán dejado de existir las diferencias de opinión cristalizadas en partidos políticos permanentes y siempre hostiles entre ellos; las divergencias derivarán sólo de las distintas formas de ver la cosa pública y estas diferencias no dividirán a los hombres de modo permanente; las mayorías serán lo que aparentan ser; las cuestiones disputadas se resolverán en asambleas que se celebrarán en el municipio, en el barrio, en la parroquia, en el distrito; cuando haya discusión se dará tiempo a los que debaten para pensar los argumentos de la otra parte y, éstos, los argumentos, se harán públicos y se imprimirán para que todo el pueblo tenga conocimiento preciso de lo que se está tratando. El socialismo será, en suma, una democracia participativa.

Cuando se les pidió mayor concreción, bien porque las condiciones de realización del ideal parecían próximas o porque el diálogo y la discusión entre ellos así lo requerían, los socialistas (comunistas, libertarios, anarquistas) precisaron todavía algunas cosas importantes, la mayoría de las cuales han pasado desapercibidas para los creyentes de catecismo o han sido ignoradas por los difamadores. Es cierto que aquellas gentes no amaban el detalle. Y no lo amaban, no porque despreciaran el espíritu analítico o porque pensaran que bajando al detalle iban a ser fácil presa dialéctica para el discurso de sus contradictores, sino por otra razón más sabia. Sabían que el detalle acerca del qué ha de ser la sociedad del futuro es precisamente el rasgo característico de la *mala utopía*, lo que hace propiamente utópica una prognosis social, un pensamiento razonable de lo que puede llegar a ser una sociedad de iguales. No fue el fundador del llamado socialismo científico, sino Piotr Kropotkin, quien escribió: «Es imposible legislar para el futuro. Todo lo que podemos hacer con respecto al porvenir es precisar vagamente las tendencias esenciales y despejar el camino para su mejor y más rápido desenvolvimiento». Antonio Gramsci se ha expresado a este respecto con palabras muy parecidas.

Aún así, algunos socialistas de la primera generación ya precisaron.

Precisaron, por ejemplo, al hablar de la igualdad, que el socialismo no aspira a acabar con toda forma de desigualdad, sino justamente con las desigualdades derivadas de las diferencias de clase. Y lo precisaron diciendo que siempre existirá una *cierta* desigualdad en cuanto a las condiciones de vida (por motivos geográficos y por otros motivos), y que ésta podrá reducirse a un mínimo pero no eliminarse completamente.

Precisaron, por ejemplo, al hablar del trabajo, que el socialismo no aspira a superar toda división del trabajo, puesto que hay una división técnica del mismo que es condición sustantiva para la producción de riqueza, sino precisamente ese tipo de división *social* que hace que los hijos y los nietos de los trabajadores manuales sigan siendo trabajadores manuales mientras que los hijos y los nietos de los empresarios, funcionarios e intelectuales sigan disfrutando de los privilegios de sus antepasados.

Precisaron, por ejemplo, al hablar de la distribución en la futura sociedad de iguales, que el socialismo no aspira a repartir entre los trabajadores el fruto íntegro de su trabajo, porque del producto

social total habrá que deducir fondos para reposición de los medios de producción consumidos, fondos para la ampliación de la producción y, entre otras cosas, un fondo de reserva contra accidentes y perturbaciones debidas a fenómenos naturales cuya cantidad no se puede calcular con criterios de justicia sino, a lo sumo, según el cálculo de probabilidades.

Precisaron, por ejemplo, al hablar del producto que habrá que destinar al consumo antes de llegar al reparto individual, que, aunque se simplifique drásticamente el aparato burocrático y aún aspirando a ello, se deben tener en cuenta los costes generales de la administración, lo que hay que dedicar a escuelas, a la sanidad y a otras necesidades sociales como las de los impedidos, inválidos e imposibilitados que en las sociedades anteriores han ido a cargo de la beneficencia.

Precisaron, por ejemplo, cómo pagar al trabajador en una sociedad socialista cuando se ha establecido ya el control social de la producción, a saber: mediante un vale que certificaría lo que el trabajador ha aportado, deduciendo en él lo que aporta al fondo colectivo; vale con el que el trabajador individual podrá obtener de los depósitos sociales de bienes de consumo una cantidad que cuesta lo mismo que su trabajo, en el sentido de que es equivalente.

Precisaron, por ejemplo, que siendo el trabajo el criterio principal por el que ha de regirse el derecho en la sociedad socialista, la concreción de la igualdad, más allá de las abstracciones, tiene que tener en cuenta las diferencias de aptitudes, capacidades y situaciones de los ciudadanos trabajadores, por lo que habrá que introducir algún tipo de discriminación, de derecho de la desigualdad, en esta caso positiva, para favorecer a los que estén en peor situación de partida.

IV

No se puede hablar sobre el futuro de la utopía socialista al comenzar el siglo XXI sin dedicar unas palabras de homenaje a Ernst Bloch, a Günther Anders y a Herbert Marcuse, pues ellos han hecho mucho por aclarar un concepto deshonrado cuando el llamado «socialismo real» provocaba ya el desencanto de muchos y cuando el choque con lo que se suponía la línea del horizonte hacía pensar a otros que la conversión del ideario socialista en templo obligaba a volver a empezar.

Bloch fue un excéntrico en el movimiento socialista del siglo XX: se propuso una lectura crítica de la Biblia con los ojos configurados por el *Manifiesto Comunista*, heredó de Hegel la convicción de que el Paraíso es una reserva natural en el que sólo pueden permanecer los animales, no los hombres, que es la especie de la *hybris*, y se atrevió a declarar que «la alianza entre revolución y cristianismo en la guerra de los campesinos, en el siglo XVI, no habría sido la última en la historia». Trastocó la orientación predominantemente científicista del socialismo de su época y adelantó algo que, décadas después, acabaría siendo tema central en América Latina.

Para Bloch la utopía es un principio regulador de lo real, un órgano metódico para lo nuevo, parte sustancial del pensar humano, precisamente porque la utopía se basa en la atracción natural hacia lo que *no es todavía* y el auténtico pensar quiere decir ya rebasar, pasar por encima del presente, tensión hacia el futuro. Lo que da al pensamiento la capacidad para modificar la estructura objetiva de lo existente es la referencia a lo que aún no está presente. Bloch propone un tipo de saber que no es sólo contemplativo sino que quiere ser conciencia teórico-práctica: un saber anticipatorio que enlaza, desde luego, con la fantasía y con el deseo; pero un saber, este de la utopía, que cuando se hace concreto, cuando se quiere *utopía concreta*, no es sólo fantasía, anticipación imaginativa del futuro, porque el futuro no siempre es también nuevo. Ni es tampoco mera negación del presente, de lo existente, porque en este caso acabaría teniendo la función del nihilismo, de la negación aniquiladora.

Bloch distinguió entre utopía abstracta y utopía concreta. A diferencia de la utopía abstracta, que se salta el momento representado por las estructuras objetivas de lo real sin establecer mediaciones entre conciencia anticipadora y proyecto, la utopía concreta se atiene a la estructura intencional de las necesidades colectivas. No trata de reconciliarse con la realidad existente pero se atiene a las nuevas necesidades humanas que apuntan en ella. Por una parte, la utopía concreta de la transformación social cumple la función de un trascendente sin transcendencia; es creencia laica anticipadora de la sociedad mejor. Por otra parte, la utopía concreta ha aprendido la lección de la ciencia galileana y sabe que para contemplar los cuerpos celestes no bastan los sentidos humanos sino que se precisan telescopios adecuados.

Otra idea de Bloch que hoy nos toca decididamente es la reelaboración del concepto de esperanza como principio, en diálogo y contraposición al verdadero adversario teórico-práctico del siglo XX: el nihilismo. Bloch ha visto con mucha lucidez que la esperanza, la docta esperanza, es nada menos que la condición de posibilidad de la utopía. Y ello porque la razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin razón. Este es el punto fundamental para decidir si hemos llegado realmente a la época histórica del final de la utopía o estamos sólo en el final de una utopía y en los orígenes de otra nueva. La dificultad está en cómo superar simultáneamente la noción de esperanza como fideísmo y la noción de esperanza como confianza en los resultados de un proyecto de transformación.

O, dicho de otra manera: ¿cómo mantener la esperanza de la transformación social ante el escándalo de la desigualdad, de la injusticia y de la depredación, y qué tipo de esperanza cuando se ha probado ya dos veces el fruto del árbol del conocimiento, cuando se ha tenido que abandonar el optimismo histórico que fue característico de las utopías progresistas, deterministas, científicas, mecanicistas? La esperanza sin más —escribió Bloch— no es optimismo; el optimismo es una consecuencia indirecta, mediata, de la utopía. Está en la presencia de la misma, no en los resultados. La esperanza es mirada hacia adelante sin garantías consolatorias, se filtra en la utopía como los rayos ultravioleta, que son invisibles pero actúan. Ya Benjamin, al final de su lectura de *Las afinidades electivas* de Goethe había escrito: «La esperanza nos ha sido dada sólo por los que no la tienen».

El discurso de Günther Anders, lúcido, crítico, insumiso y desesperado, confirma después del Holocausto, después de Hiroshima, después de Vietnam y después de Chernobyl, la previsión de Benjamin. Preguntado por Mathias Geffrath, en 1979, acerca de los motivos en que alimentar el consuelo, el valor y la esperanza después de tanto dolor, de tanta barbarie y de tanto fracaso en los llamamientos para hacer reaccionar a la gente ante la obsolescencia del ser humano, Anders contesta: «Angustia a tu prójimo como a ti mismo». Y añade: «Desconozco la esperanza por principio. Porque mi principio es: mientras haya aún la menor oportunidad de intervenir de manera útil en esta tremenda situación en que nos hemos metido hay que aprovechar. Mis mandamientos para la era atómica concluyen con un principio que dice: si estoy desesperado, ¿a mi qué me importa?».

Este es, probablemente, el nivel más alto de comprensión de la subjetividad necesaria que ha logrado alcanzar hasta ahora un proyecto utópico laico. Queda, desde luego, un problema. ¿Hasta qué punto esta concepción desesperanzada, pesimista, de la esperanza es sólo conciencia que los elegidos tienen de la tragedia o también verdad comunicable a los más, a aquellos otros que están en el umbral del hambre y de la miseria, que tratan de satisfacer las más elementales necesidades del ser humano? ¿Son Benjamin y Bloch y Adorno y Anders, y tantos otros, realmente contemporáneos de aquellos otros ciudadanos que han vivido y viven el hambre y el dolor desde la miseria y el analfabetismo? ¿No será precisamente un límite de la conciencia laica contemporánea esta imposibilidad de comunicar a los otros una concepción pesimista desesperanzada de la esperanza?

La aportación de Marcuse es de otro orden y tiene mucho que ver con la discusión actual acerca de si las utopías han llegado a su fin. Mediada la década de los sesenta del siglo XX se empezó a hablar, en efecto, de fin de la utopía. Pero se hablaba entonces de ese final en un sentido muy diferente del que suele tener la expresión después de 1990. Hoy «fin de la utopía» quiere decir habitualmente «ausencia de ideas alternativas», «reconciliación con la realidad existente», «reconocimiento del fracaso de las experiencias socialistas del siglo XX», «aceptación del triunfo del nihilismo», y cosas así. En cambio, cuando Marcuse se dirigió a los estudiantes de la Universidad Libre de Berlín el 10 de julio de 1967, en una conferencia que lleva precisamente ese título, estaba pensando en otra cosa.

El «final de la utopía» era entonces para Marcuse el comienzo de la posibilidad de realización de aquello que la utopía (socialista) anticipaba. Visto desde hoy, no deja de ser llamativo el hecho de que, con su lenguaje hegeliano, Marcuse identificara el final de la utopía con el fin de la Historia en tanto que posibilidad de ruptura con el continuo histórico que había sido hasta entonces la evolución de la humanidad. «Fin de la utopía» era, pues, en ese contexto, admisión de la posibilidad de realización del socialismo y nueva definición del mismo mediante la acentuación de la subjetividad.

Marcuse habló en aquella conferencia a los estudiantes berlineses de la necesidad de tomar en consideración la idea de un camino hacia el socialismo que va de la ciencia a la utopía y no de la utopía a la ciencia, como pretendía Engels. En su argumentación empezaba aceptando como punto de partida el concepto negativo o peyorativo de utopía como proyecto de transformación social «imposible» por una de estas dos razones: por ausencia o falta de maduración de los factores objetivos y subjetivos para la sociedad socialista o porque tal anticipación entra en contradicción con determinadas leyes biológicas o físicas.

La precisión que Marcuse introdujo a partir de ahí sigue siendo interesante para nosotros. Hablando con propiedad, sólo son utópicos, o sea, extra históricos, aquellos proyectos de transformación social que contradicen leyes científicas comprobadas o comprobables. En cambio, los proyectos de emancipación o liberación para los que en un momento histórico dado faltan las condiciones objetivas o subjetivas de realización no son utopías, sólo son provisionalmente irrealizables. Estos proyectos dejan de ser utópicos desde el momento en que están presentes ya las fuerzas materiales y espirituales para su realización, aunque otras fuerzas de signo contrario impidan momentáneamente su realización.

Así, pues, «fin de la utopía» quería decir en 1967 que la sociedad estaba madura para la eliminación de la pobreza y de la miseria, para la eliminación del trabajo alienado, para la superación de la sociedad represiva. «Fin de la utopía» quería decir presencia real de las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para la realización de una sociedad libre, de iguales que viven en armonía con la naturaleza. Marcuse vinculaba el final de la utopía a los efectos potencialmente positivos de la tecnificación del poder y de la automatización de trabajo, esto es, al surgimiento de una *consciencia excedente* y al desarrollo de las cualidades estético-eróticas, a la idea, en suma, de una nueva antropología como modo de existencia, al surgimiento y desarrollo de las nuevas necesidades humanas, de necesidades que él y otros llamaron «radicales».

Con la perspectiva que da el tiempo transcurrido desde aquella declaración creo que no es difícil concluir ahora sobre el significado de la expresión «fin de la utopía». Marcuse tenía razón en lo que decía: los años sesenta han representado realmente el final de la utopía socialista marxista. Pero puesto que en los treinta y tantos años transcurridos desde entonces no ha triunfado la consciencia excedente sino más bien el cinismo excedente, y puesto que la mutación antropológica realmente producida se acerca más a una combinación entre nuevas formas de esclavización de la fuerza de tra-

bajo humana y la aparición del «hombre mecánico» que a la realización del hombre nuevo, libre y desalienado, se puede concluir también: el final de una utopía, el final de la utopía social-industrialista, previsto por Marcuse, fue el principio de otras utopías surgidas precisamente de la nueva insatisfacción del hombre, de la conciencia del empeoramiento progresivo del metabolismo con la naturaleza, de la protesta contra el cinismo excedente.

De hecho, si bien se mira, casi al mismo tiempo en que Marcuse proclamaba el final de una utopía se estaba configurando ya, en EE.UU., en los Países Bajos, en Inglaterra y en Alemania la nueva utopía que acabaría tomando forma en las décadas siguientes: la utopía ecopacifista.

V

Una interpretación demasiado apresurada y politicista de los acontecimientos que se produjeron en la URSS y otros países del Este de Europa desde 1989 está impulsando a algunos autores a proclamar el fin definitivo de la utopía. Se ha hecho habitual relacionar este supuesto final de la utopía con el final de las ideologías y aún con el fin de la historia. Se dice a veces, cada vez con más frecuencia, sobre todo en los ámbitos académicos, que el fracaso del socialismo que se denominaba a sí mismo «real» ha sido la ratificación del declive de la utopía como parte del pensamiento sociopolítico y como género literario en el siglo XX.

¿Hasta qué punto es eso cierto?

Hay que reconocer, desde luego, que la barbarie de las dos guerras mundiales de este siglo contribuyeron al auge de la antiutopía y de la contrautopía como género literario. Eso es comprensible en una época en que la tecnociencia se ha convertido en fuerza productiva esencial y su función social, decisiva, es universalmente reconocida. La estrecha relación existente en nuestra época entre guerras y complejos tecnocientíficos ha orientado las antiutopías del siglo XX en una dirección predominantemente anticientífica, o por lo menos crítica de la ciencia de la época de Einstein.

Pero ni todo el pensamiento crítico y alternativo posterior a la segunda guerra mundial lleva esa dirección ni es seguro tampoco que el final de la experiencia del «socialismo real» en la URSS y en otros países del Este de Europa deba interpretarse como un fenómeno sólo vinculado al anterior.

De hecho, si bien se mira, los ideólogos del «socialismo real» opusieron el estado de cosas existente en la URSS precisamente al pensamiento utópico, al espíritu de la utopía socialista, que atribuían a los marxistas críticos desde muchas décadas antes (a Korsch y a Pannekoek, a Rosa Luxemburg y a Gramsci, a Lukács y a Bloch, a Brecht y a Otto Rühle, a Havemann y a Schaff, a Castoriadis y a Rubel, a Berlinguer y a Guevara). Sintomáticamente, lo mejor que el pensamiento emancipador de raíz marxista había producido en Europa fue ignorado o demonizado en la Unión Soviética desde la época de Stalin hasta la época de Gorbachov. La «realidad» social innegable que representaba el poder de aquel supuesto «socialismo» era presentada, contra la opinión de la mayoría de los marxistas críticos, como el único socialismo posible. Pero este punto de vista dominante en la URSS, en la RDA y en otros países del Este de Europa era sólo la continuación de la tendencia científicista, anti-utópica, del llamado «marxismo ortodoxo».

De ahí que, hablando con propiedad, también ahora resulte no sólo más modesto, sino también más acertado, identificar el fin del «socialismo real» con el fracaso de una ilusión que era, precisa y conscientemente, la negación de la utopía. Pero es absurdo identificarlo con el final de toda utopía. El llamado «marxismo ortodoxo» se presentaba precisamente como superación de la utopía, como conversión de la utopía en ciencia. Pero, desde un punto de vista epistemológico, no hay duda de que era y es una aberración la idea de convertir definitivamente la utopía en una ciencia.

Vistas así las cosas, 1989 puede considerarse, sí, como el final de una utopía, a saber: la del marxismo cientificista, la del socialismo que se postula como definitivamente «científico».

¿Dónde encontrar, pues, hoy en día el espíritu de la utopía socialista?

Justamente allí donde los ideólogos del cientificismo contemporáneo, en el Este y el Oeste, la descubrieron, por vía negativa, desde los años setenta. Fueron ellos, los ideólogos de un marxismo hecho Poder, quienes han puesto nombre a las utopías de este final de siglo, al igual que lo hicieran los poderosos del siglo XIX. Fue el poder establecido quien llamó utópicos a Fourier, a Fernando Garrido, a Marx. Ha sido el poder establecido quien ha llamado utópicos a los críticos y alternativos de las diversas corrientes heréticas o heterodoxas de las tradiciones de liberación.

Ya en la década del gran enfrentamiento, en los años treinta, cuando el liberalismo hacía crisis y el comunismo soviético y el nazi-fascismo se ganaban a las masas en Europa, la flor de la utopía, despreciada entonces, quedó semienterrada por la prepotencia de los poderes establecidos. Esa flor no desapareció del todo. Y por ahí hay que buscar ahora los antecedentes de la nueva utopía. Ahí está, por ejemplo, el pensamiento radicalmente utópico de Simone Weil, que ahora vuelve a emerger sorprendiendo y conmoviendo por su libertad y por su autonomía. La utopía crítico-idealista que recorre muchas de las páginas de la Weil, desde «Perspectives» a *L'engracinament* y a los *Escritos de Londres*, quedó entonces como un cabo suelto. Sólo ahora empezamos a conocer de verdad la parte positiva de aquella reflexión, excéntrica respecto de todas las autoridades y de todas las filosofías morales y políticas académicas, una reflexión a la que en su tiempo casi todos los poderosos consideraron, sin más, locura. Y ahí hay que enmarcar también la herencia de la reflexión de Ernest Bloch.

El espíritu de la utopía sigue vivo en el pensamiento holístico-prospectivo que arranca, precisamente, de la autocrítica de la ciencia contemporánea, pero que no renuncia a toda ciencia, a la vocación científica del hombre contemporáneo, sino que integra, en esta autocrítica, las lecciones de Goethe y de Hölderlin proclamando que allí donde está el peligro puede estar, también, la salvación. El espíritu de la utopía retornaba con los primeros informes del Club de Roma, con el sistemismo irenista de grupos prospectivos que se inspiran en los trabajos de Boulding y de Galtung, con el marxismo «cálido» de Adam Schaff, autor de uno de los últimos informes al Club de Roma (discutible sí, ¿cómo no?), con el ecologismo social consecuente de Barry Commoner y Murray Bookchin, que han llamado la atención de la humanidad sobre técnicas y formas de vida alternativas a las de la industria nuclear y la megatécnica.

Ya en la década de los noventa del siglo pasado el espíritu de la utopía ha tomado la forma afirmativa del «coraje» moral en tiempos difíciles. Y ello, por ejemplo, en un hombre, Bruno Trentin, que ha tenido durante cuatro décadas una vivencia directa, difícilmente igualable, de la lucha política y sindical alternativa en Italia. «Menos números, más ideas», escribía Trentin no hace mucho propugnando una nueva forma, humanística, de entender el economizar. *Il coraggio della utopia* es precisamente el título de esta reflexión de Trentin.

El espíritu de la utopía socialista reaparece, explícitamente afirmado como encuentro entre tradiciones de emancipación, en los filósofos y teólogos latinoamericanos de la liberación, en la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel o en los últimos escritos de Leonardo Boff sobre la ética del cuidado, pero también en muchos de los textos resistenciales de las comunidades indígenas de México, de Ecuador, de Perú, de Brasil, que dan un nuevo sentido a la vieja palabra dignidad.

El espíritu de la utopía sigue presente en muchas de las reflexiones y propuestas actuales de las corrientes radicales del movimiento feminista (véase, como ejemplo, el libro de Lucy Sargisson, *Contemporary Feminist Utopianism*. Routledge, 1996). No es ninguna casualidad que así sea, puesto que el feminismo radical, de orientación igualitaria y empeñado en una ampliación drástica de lo que

hemos llamado derechos humanos, representa ahora uno de los retos más sólidos a toda ética tradicional, como reconocía hace poco James P. Sterba en *Three Challenges to Ethics* (Oxford University Press, 2001).

Y todavía más recientemente el espíritu de la utopía socialista reaparece en un ámbito en el que uno no esperaría encontrarlo, el del marxismo que se ha llamado analítico. Hace poco el sociólogo Erik Olin Wright titulaba significativamente «Propuestas utópicas reales» una reflexión sobre las actuales iniciativas (algunas de ellas vinculadas también a los movimientos sociales) para reducir la desigualdad de ingresos y riqueza (Contemporary Sociology, enero de 2000, reproducido en *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001). Y analizaba, en ese contexto, tres propuestas que se están discutiendo mucho en los últimos tiempos: el subsidio único a todos los ciudadanos al llegar la mayoría de edad, el ingreso básico universal incondicional y una forma específica de socialismo de mercado basada en la distribución igualitaria sostenida de acciones.

No voy a entrar aquí en la discusión, por lo demás interesante, de si hay que considerar estas últimas propuestas (referidas casi exclusivamente a las sociedades económicamente más desarrolladas de Occidente) como utopías en la acepción peyorativa que la palabra tenía para el marxismo clásico o más bien como «utopías concretas» en el sentido de Bloch. Tengo mis objeciones a cada una de estas propuestas. Pero me limitaré a decir aquí que estos enfoques, salidos de las investigaciones de Philippe van Parijs, Robert van der Veen, John Roemer, Jon Elster, el propio Olin Wright y Gerald Cohen, refutan la afirmación habitual de que ya nadie escribe utopías, de que se ha acabado la época de las utopías referidas al ámbito socioeconómico.

Por lo demás, es un hecho que el espíritu de la utopía socialista moderna sigue presente en los movimientos sociales alternativos. El espíritu de las utopías fourierista y cabetiana está presente en las comunidades ecopacifistas restringidas que bosquejan otra forma de vida distinta a la del industrialismo productivista, en armonía con el medio natural, y reaparece en no pocos de los movimientos okupas que denuncian en Europa el problema de la vivienda en unos términos no muy distintos a los que empleaba Friedrich Engels en su época. Y, sobre todo, el espíritu de la utopía socialista ha reaparecido en el fenómeno social tal vez más significativo de este cambio de siglo, que ha sido el rápido desarrollo del llamado «movimiento antiglobalización», el movimiento de movimientos, cuyas movilizaciones en Seattle, Praga, Génova y Barcelona y cuyos encuentros en Porto Alegre han alcanzado una repercusión mundial.

VI

El conocido slogan «otro mundo es posible» no es sólo una palabra recuperadora del espíritu de la utopía. Es también expresión de la convicción interna del movimiento en el sentido de que hay propuestas alternativas realizables. Todas ellas, en su heterogeneidad, enlazan con lo que fue el ideario socialista. Basta con pensar a este respecto en las aportaciones teóricas de algunas de las personas que más han influido en el desarrollo de la conciencia de los militantes y organizaciones que componen el movimiento, desde el subcomandante Marcos a Noam Chomsky y desde I. Wallerstein a Toni Negri, pasando por Ignacio Ramonet, Tarso Genro, Raul Pont, Susan George, Walden Bello, Hazen Henderson, José Bové o Rafael Alegría.

El tono general, socialista, libertario, antiautoritario, de buena parte del movimiento de movimientos, ha sido inteligentemente captado por Marcos al proponer una figura de la retórica clásica, el oxímoro, como próximo programa del mismo. La idea de que el oxímoro sea el próximo programa del movimiento es, claro está, una ironía. Oxímoro viene de «oxus» (afilado, agudo, penetrante) y

«moros» (tonto, idiota) y es el nombre de una figura literaria consistente en aplicar a una palabra un epíteto que la contradice o parece contradecirla («luz oscura», «silencio ensordecedor», «espontaneidad calculada», «crecimiento negativo», «injusta justicia», etc.). En un mundo posmoderno que ha visto ya cómo todas las grandes palabras del lenguaje político iban siendo deshonradas por la Compañía del Gran Poder (en Occidente y en Oriente, en el Norte y en el Sur) y que ha llegado a identificar «inteligencia» con «espionaje», el uso del oxímoro en un ámbito que podríamos llamar prepolítico alude a la necesidad de usar expresiones sutiles e irónicas que a primera vista pudieran parecer tonterías, pero que no lo son, como no lo fue en otros tiempos el erasmiano elogio de la locura.

Al final de la modernidad como al principio de la modernidad: la utopía socialista juega con la ironía. Cierto: el tiempo y los desastres de lo que ha navegado durante décadas con el nombre de socialismo no han sido en balde. De eso sabían ya mucho Guy Debord y los situacionistas del 68. Y el Alexander Zinoviev de las cumbres abismales. Y tal vez mejor que nadie Wistawa Szymborska, quien, en un poema titulado precisamente «Utopía», caracterizaba ésta como isla en la que todo se aclara, donde cuanto más denso se hace el bosque más amplio aparece el Valle de la Evidencia; una isla que, a pesar de sus encantos está desierta y de la que sólo se sale para hundirse irremediablemente en el abismo.

La experiencia de un socialismo que pretendió dejar atrás pasa siempre la utopía y se convirtió él mismo en «mala utopía» es una evidencia que hay que tener en cuenta cuando hoy se repropone la utopía socialista. La otra evidencia es que estamos en una época ultracapitalista en la que el pensamiento se quiere único y en la que vuelve a imponerse el poder desnudo. Si se juntan las dos cosas se entiende por qué hasta la utopía socialista del momento, cuando se hace irónica, tiende a tomar la forma de la parodia, de la sátira, del sarcasmo que hace mella. La reflexión de Marcos recoge una de las preocupaciones prepolíticas latentes en muchas personas activas en el movimiento antiglobalización: volver a dar a las palabras su capacidad de nombrar con verdad. Y lo hace por el procedimiento de retorcer el discurso dominante. El oxímoro de Marcos es que los que mandan ahora nos están haciendo vivir una «globalización fragmentada». Y el programa que se esboza desde ahí enlaza con una vieja aspiración del socialismo: hacer la globalización verdaderamente global y cambiar su signo. El oxímoro sirve para mostrar que el capitalismo, en su fase actual, neoliberal, se contradice a sí mismo cuando afirma la globalización, lleva en su seno la serpiente de la contradicción.

Eadem sed aliter. Así la utopía vuelve a empezar.