

## Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico

JAVIER MUGUERZA

Me siento verdaderamente muy honrado, además de sumamente agradecido a los organizadores de este merecidísimo Homenaje al profesor Adolfo Sánchez Vázquez, por la invitación a asistir y participar en él. Como el propio Adolfo ha contado en más de un contexto, nos conocimos en Madrid a comienzos de la década de los setentas del pasado siglo con ocasión de un breve primer viaje suyo por razones familiares a la España que no pisaba desde nuestra guerra civil, y a partir de ahí nuestra amistad no ha hecho sino crecer y consolidarse, junto con la profunda admiración que le tengo. No es la primera vez que le homenajeo a lo largo de ese dilatado lapso de tiempo, pero querría que mi homenaje de hoy tuviese una significación especial.

El nonagésimo cumpleaños de una persona parece un buen momento para volver la vista atrás en su vida y elogiar la fecundidad de las obras suyas que la han jalonado, cosa a la que desde luego yo tampoco voy a saber resistirme, sumándome gustoso a los elogios que se le han prodigado en estos días. Pero, dado que Adolfo Sánchez Vázquez se ha limitado hasta la fecha a cumplir sus primeros noventa años, no creo que sea aquí cosa de mirar exclusivamente hacia el pasado y rogaría que se me permita prolongar la mirada hacia el futuro. Que es precisamente la dimensión del tiempo en que se ubica el pensamiento utópico, a cuyo tratamiento por parte de nuestro homenajeado voy a dedicar de modo muy especial esta última sesión.

Y con el fin de contribuir a articular mi exposición en lo que sigue, trataré de desarrollar esta charla —dedicada, como ya he dicho, a *Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico*— en torno a los tres epígrafes que paso a enumerar a continuación: I. Adolfo Sánchez Vázquez, entre

el exilio y la utopía; II. Del socialismo científico al socialismo utópico, y III. Don Quijote y la utopía del fin de la utopía.

De modo que, sin más preámbulos, entremos ya en materia.

## I. Adolfo Sánchez Vázquez, entre el exilio y la utopía

El último libro de Sánchez Vázquez publicado hasta el momento (o, por lo menos, el último del que tenía yo conocimiento al escribir estas líneas, pues con un autor tan prolífico como él resulta difícil llevar la cuenta y en mi maleta de regreso figuran ya dos libros nuevos) es la antología de ensayos del año 2003 que su autor ha titulado *A tiempo y a destiempo*.

Se trata de treinta y tantos textos seleccionados —de entre los más del centenar y medio de ensayos publicados por él durante los pasados cincuenta años de su vida— como especialmente representativos de sus intereses (la filosofía, el arte y la literatura, la teoría y la praxis del marxismo, etcétera) y también representativos de sus circunstancias: como el título del libro nos indica, algunos de esos ensayos se escribieron “a tiempo” (es decir, al compás de las esperanzas —por ejemplo, políticas— suscitadas en el autor por la marcha de los acontecimientos históricos vividos), mientras que otros fueron escritos “a destiempo” (o sea, cuando el transcurso de tales acontecimientos había hecho ya desvanecerse en buena parte las esperanzas en cuestión, pero no así las convicciones que las respaldaban, de suerte que el repaso de unas y de otras se asemejaría a ese ejercicio que Walter Benjamin gustaba de describir como el de “pasarle el cepillo a la historia a contrapelo”: *die Geschichte gegen den Strich zu bürsten*).

Y, así, cuando los editores del volumen me pidieron una titulación para mi intervención en la presentación del mismo en la Casa de América de Madrid, la que ofrecí fue justamente la de este apartado de la presente charla que ubica a Adolfo Sánchez Vázquez “entre el exilio y la utopía”.

Al exilio (a su exilio) y a la utopía (a su utopía) dedicaba Adolfo dos grandes bloques temáticos de aquel libro, pero lo cierto es que ambos temas se hallan omnipresentes a todo lo largo y lo ancho de él y, por lo

pronto, en un par de capítulos por los cuales me siento particularmente preocupado, a saber, el capítulo 3 de la Primera Parte —*El imperativo de mi filosofar*— y el capítulo 30 del Final: *La utopía del fin de la utopía*, sobre el que habremos de volver más adelante en varios otros pasos de esta conversación.

El primero de dichos textos recogía su Discurso de Investidura como doctor *Honoris causa* por mi Universidad (la UNED de Madrid), cuya Facultad de Filosofía me hizo en su día la merced de encargarme la *Laudatio* del doctorando: se trataba, si no recuerdo mal, de uno de los primeros nombramientos —si acaso no el primero de este tipo— que Adolfo recibía de una universidad española, en fecha tan tardía como 1993, y yo no podía por menos de referirme en aquel Claustro a su condición de *exiliado* tras la cruenta guerra civil de 1936-1939, razón por la que aludía a él llamándole “filósofo español en México y filósofo mexicano en España”. El segundo de los textos mencionados constituyó, por otra parte, su intervención en un curso de verano que dirigí en El Escorial en 1995 y que se acogía al ambiguo interrogante de *¿Fin de la utopía?*, interrogante al que Adolfo respondería con un rotundo “No”, provocando con ello una vehemente crítica de un colega bastante más joven por entonces de lo que sigue siéndolo en la actualidad, lo que movería al interpelado a confesarnos risueñamente —y, desde luego, *sine ira*— que “cuando tenía aproximadamente la edad de su interlocutor, sus mayores le reprochaban su afición a las utopías como un pecado de juventud, mientras que —a la edad ahora de sus mayores de por aquel entonces— tenía que ser curiosamente un jovencito quien volviera a echársela en cara como un pecado de senectud”, pese a lo cual aclararía que no estaba dispuesto a renunciar a su “profesión de fe utópica”, ni en aquella ocasión ni en cualquiera otra que se le presentase. Adolfo Sánchez Vázquez, por lo tanto, entre el *exilio* y la *utopía*; y vamos ya con el primero de ambos puntos, esto es, con su condición de exiliado, condición que comparte con el prologuista del libro al que me vengo refiriendo, Ramón Xirau, el otro gran superviviente —y que sea en ambos casos por muchísimos años— de nuestro exilio filosófico mexicano.

Como alguno de los presentes me ha oído lamentar más de una vez, el exilio de intelectuales no es que digamos un fenómeno inédito en un

país como España y se puede decir incluso que surgió con el nacimiento mismo del Estado español —el primer Estado moderno de Europa, y por ende del mundo entero, según gustaba Ortega de recordar no sé con cuán justificada satisfacción—, nacimiento aquel que hubo de verse acompañado, a finales del siglo XV, por acontecimientos tan dispares, pero todos tan significativos, como nuestra particular Solución Final (o casi) del problema judío, la no menos particular Limpieza Étnica de la población morisca y la ulterior Conquista y Colonización de América, por llamar a las cosas por su nombre sin echar mano de eufemismos (aunque, para acabar de decirlo todo, no creo que constituya un eufemismo el recordar que hubo otras cosas, como lo muestra entre tantísimos otros el caso de fray Alonso de la Veracruz, cuya Aula Magna hoy nos acoge en este acto). Con el primero de aquellos acontecimientos, el de la expulsión de nuestros judíos, se relaciona, por lo pronto, aquel exilio precursor de los pensadores judíos de origen hispánico que —comenzando por Spinoza y agrupados en Ámsterdam todavía en el siglo XVII— constituían en esa época una lejana reminiscencia del destierro peninsular de los judíos de hacía dos siglos. Pero, sin llegar a la ruptura extrema representada por tal destierro, ya en el siglo XVI había tenido que exiliarse, hasta acabar muriendo en Brujas, Juan Luis Vives, en parte por su origen “marrano” o judío-converso y en parte por sus proclividades erasmistas, proclividades éstas que —agravadas por la sospecha de contaminación protestante— provocaría asimismo el exilio de Juan de Valdés y, de manera más atenuada, el de su hermano Alfonso, respectivamente muertos ambos en Nápoles y en Viena. Y no hay que añadir que la ominosa tradición de los exilios proseguiría a lo largo del siglo XVIII (a no olvidar, dentro de ella, la equívoca significación de la expulsión de los Jesuitas, de tanta repercusión no sólo en la península sino sobre todo en la América hispana, como en el caso de México sin ir más lejos). Y semejante tradición cobraría incluso especial intensidad durante todo nuestro siglo XIX, con los exilios de afrancesados y liberales de diverso cuño, incluida entre estos últimos la singular figura de José María Blanco White, quien murió a su vez en Londres.

Pero ninguno de los múltiples y sucesivos exilios de intelectuales españoles alcanzó, sin embargo, la masiva magnitud y el signo catastrófico de lo acontecido en España al concluir nuestra guerra civil

del siglo XX, en que —dejando a un lado el ingente número, sin duda superior, de exiliados de distintas capas sociales a los que no cabría calificar exactamente como “intelectuales”— el número de intelectuales exiliados en Europa y América (del Sur, del Centro y del Norte) se aproxima a la decena de miles, incluyendo entre ellos escritores, artistas y científicos, además de legión de profesores de Enseñanza Primaria, Media y Superior, por no hacer mención de incontables profesionales liberales como abogados, jueces o magistrados, médicos, economistas y ejecutivos de la banca o las finanzas, militares, ingenieros, técnicos y peritos, periodistas, etcétera, cuyo censo se encuentra registrado en la obra colectiva en varios volúmenes *El exilio español de 1939*, dirigida por José Luis Abellán, al que se debe en especial, por lo que hace a los filósofos exiliados, el libro pionero *Filosofía española en América (1936-1966)*, publicado en España en 1967, cuando el “exilio” aún no podía ni tan siquiera mencionarse en el título, y reeditado luego —o, mejor dicho, rehecho de nueva planta— en 1998 como *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939*.

Alguna vez se ha hecho referencia a nuestro exilio de 1939 describiéndolo como una “quiebra”. Y eso fue, ciertamente, lo que supuso dicho exilio en la vida cultural española bajo cualquiera de las acepciones que la Academia de la Lengua reconoce al vocablo *quiebra*, además de las de “ruina” y “bancarrota” (que también) y que son, a saber, las de “ruptura”, “hendidura” y “pérdida o menoscabo grave de una cosa”, puesto que *nuestro exilio filosófico* —el único que aquí y ahora nos concierne— *divide, en efecto, la historia de nuestra filosofía contemporánea* (o, si se prefiere decir así, divide la historia de nuestra asimilación filosófica de la modernidad, empresa en la que España anduvo comúnmente rezagada) *en dos mitades*, la primera de las cuales marcaba una indudable progresión ascendente que —tras haber quedado bruscamente interrumpida con la guerra— hubo luego que retornar y tratar de *reconstruir* con no pocas dificultades a través de los largos, por no decir interminables, años de la dictadura. Que es la tarea en que, a modo de “destino”, continuamos los filósofos españoles empeñados todavía.

Como tantas veces se ha dicho, nada expresaría mejor el ideal ilustrado de la filosofía moderna que el lema elegido por Kant en su célebre

opúsculo “¿Qué es Ilustración?” de 1784, esto es, el lema *Sapere aude!*, “Atrévete a saber” o —como Kant lo glosaría— *Atrévete a pensar* haciendo uso de tu propia razón, tanto en el orden de una *razón teórica* liberada de dogmas en lo tocante a nuestro conocimiento del mundo cuanto en el de una *razón práctica* basada en la autonomía del sujeto moral frente a los dictados de la autoridad. Algo que las frustraciones de la historia de la filosofía española —como, por ejemplo, la ausencia de una auténtica tradición de reflexión filosófica sobre el pensamiento científico y técnico o sobre el pensamiento social y político— habían venido dificultando secularmente, pero que empezaba prometedoramente a corregirse dado el alto nivel alcanzado por nuestras Facultades de Filosofía de la anteguerra, precedidas en su labor por la obra en solitario de personalidades egregias, como la de Miguel de Unamuno, o por la actividad a cargo de colectivos beneméritos como la Institución Libre de Enseñanza. Todo el mundo coincide en celebrar la espléndida cosecha sembrada y recogida en España por las sucesivas generaciones del 98, del 14 y del 27 de los pasados siglos XIX y XX en los ámbitos de la literatura (la poesía, la novela o el teatro), del arte (las artes plásticas o la música) y de la ciencia (la matemática, las ciencias naturales o la medicina) durante lo que se ha dado en llamar el “medio siglo de plata” de nuestra cultura. Pero no era menor el esplendor, allá por los años veintes y treinta del siglo pasado, de una Facultad de Filosofía como la de la Universidad de Madrid —en la que, con Ortega a la cabeza, se daban cita profesores como Manuel García Morente, Xavier Zubiri o José Gaos—, y otro tanto cabría decir de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, capitaneada a lo largo de tales años por la atrayente figura de Joaquín Xirau, el padre de Ramón, y de cuyas aulas saldrían filósofos de la talla de Eduardo Nicol o José Ferrater Mora; todo ello sin mencionar a pensadores no menos importantes pero de más difícil clasificación —como Juan David García Bacca, María Zambrano o Eugenio Imaz— que trascienden de algún modo las coordenadas de las *Escuelas*, como serían luego llamadas, *de Barcelona o de Madrid*. La mayor parte de sus miembros, profesores o alumnos, y la casi totalidad de los acabados de mencionar abandonarían España tras la guerra, en muchos casos para acabar muriendo en el exilio. Y lo que obligó a dicho exilio, convirtiéndolo en permanente para tantos y tantos exiliados,

fue la índole fratricida del régimen político implantado en España a raíz de la contienda, un régimen que —lejos de propiciar la reconciliación de los españoles al cabo de aquella carnicería— hizo por el contrario de su división la razón misma de su supervivencia. En nuestro mundo filosófico peninsular, la vigencia del lema ilustrado *¡Atrévete a pensar!* daría paso —en plena mitad del siglo XX y para pasmo del resto del mundo— a la restauración de la vieja consigna contrailustrada que proclamaba *¡Lejos de nosotros la funesta manía de pensar!*, consigna con que la reaccionaria Universidad de Cervera de un siglo y pico antes saludó en su momento la restauración del absolutismo por obra del rey felón Fernando VII y consigna también a cuya anacrónica puesta en práctica desde 1936 en adelante se aplicaron con denuedo las Facultades de Filosofía que padecimos varias generaciones de estudiantes, incluida naturalmente la mía propia, hasta hace escasas décadas.

En cuanto a la memoria de aquellos años venturosos de la anteguerra de los que hemos estado hablando, apenas si pudo ser borrosamente conservada por obra de sus herederos arrojados al exilio interior (el caso, por ejemplo, de Julián Marías y otros discípulos de Ortega, como Antonio Rodríguez Huéscar) o gracias al noble esfuerzo de pensadores procedentes del bando vencedor, como Pedro Laín o José Luis Aranguren, que tendieron desde el primer momento su mano a los vencidos. De entre estos últimos, la mayor parte de los cuales pasaron definitivamente a incorporarse al exilio exterior, los hubo que lo hicieron en buen número de países latinoamericanos (Argentina, Cuba, Chile, Ecuador, Venezuela, etcétera) o incluso en Usamérica, como diría Carlos Thiebaut. Pero el mayor foco de atracción fue para todos ellos México, en buena parte gracias a la generosa política de puertas abiertas del presidente mexicano Lázaro Cárdenas —con quien España, y la cultura española en particular, tiene contraída una deuda impagable—, política no menos generosamente secundada por la comunidad filosófica, e intelectual en general, de este país.

Adolfo Sánchez Vázquez y Ramón Xirau, algo más joven que él, eran los “benjamines”, por así decirlo, de nuestro exilio filosófico, representando *el eslabón generacional* entre la generación del exilio que llegó a México ya formada y la generación de los hijos de aquellos exiliados cuya formación sería ya enteramente mexicana. Adolfo, en

concreto, llegó a México con veinticuatro años, aunque tempranamente curtido en los frentes de guerra, y hubo de completar sus estudios de filosofía —alternándolos con duros años de trabajo, entre otros oficios como traductor— en la Universidad Nacional Autónoma de México en que hoy nos encontramos, donde se doctoró en 1966 y profesaría luego el resto de su vida, en la actualidad como Profesor Emérito. Pero ese firme enraizamiento en la realidad mexicana, al que contribuyeron decisivamente la inolvidable Aurora Rebolledo y los hijos de ambos, no le ha hecho olvidarse nunca de sus otras raíces peninsulares, situación que ha descrito en varios textos autobiográficos como *una escisión (pero también un anudamiento) de dos raíces*, que es, que yo sepa, la mejor descripción que darse pueda de lo que ha significado el exilio para alguien como él.

Pero volvamos a 1966, año en que Adolfo se doctora en filosofía, según dijimos, tras haber completado en la UNAM su formación filosófica en compañía de los hijos de la vieja guardia del exilio (como el tantas veces aludido Ramón Xirau) al igual que de los discípulos mexicanos de aquellos exiliados (como Alejandro Rossi, Fernando Salmerón o Luis Villoro, que lo mismo que Adolfo lo serían de José Gaos, entre otros). En parte por su propia dinámica interna anterior a la llegada del exilio español, pero en parte también debido a la contribución de este último, el ambiente filosófico de México se había acabado pareciendo al de la España que Adolfo dejó atrás y, por ejemplo, los pensadores más estudiados en su nueva universidad venían a ser los mismos que se estudiaban en las Universidades de Madrid o Barcelona de la anteguerra (el caso, por ejemplo, de Husserl, Scheler o Heidegger, así como el de Ortega, que había hecho más que nadie por darlos a conocer en nuestra lengua). Ello no obstante, el talante abierto de aquel profesorado, bien distinto del de las universidades españolas del momento, permitió pronto la penetración de otras corrientes filosóficas en coexistencia —lo que en filosofía suele querer decir en saludable competición dialéctica— con el pensamiento de inspiración fenomenológica. Y así ocurrió, pongamos por caso, con la filosofía analítica, que Sánchez Vázquez llegó a conocer a fondo (especialmente en el dominio que más le interesaba de la ética) pero de la que nunca fue un adepto. Como ocurriría también con el marxismo, al que Sánchez Vázquez había prestado una primeriza



adhesión juvenil en España, adhesión que se sentía ahora comprometido a repensar filosóficamente (cosa que supo hacer desde una mente asimismo abierta, cuya apertura ni siquiera retrocedió, llegado el caso, ante la heterodoxia, que no es sino el tributo que la libre opinión ha de pagar para no verse emasculada por la ortodoxia de turno).

Adolfo Sánchez Vázquez se tomó siempre muy en serio el venerable lema democríteo que el joven Marx gustaba de hacer suyo —*De omnibus dubitandum*, “hay que dudar de todo”—, un lema destinado a permitir al pensamiento crítico marxista la posibilidad de convertirse en eminentemente autocrítico, haciendo de este modo bueno el dicho de que la crítica bien entendida, como la caridad bien entendida, ha de empezar por uno mismo (algo, a decir verdad, frecuentemente olvidado por el marxismo posterior a Marx, puesto que escolásticas las ha habido, por desgracia, de todos los pelajes y no tan sólo la escolástica neomedieval que a mí me tocó en suerte padecer en mis lejanos tiempos de estudiante). De semejante concepción abierta y crítica del marxismo era una muestra ya, aun si todavía insuficiente para el autor, su tesis de licenciatura *Conciencia y realidad de la obra de arte* (1955) —en donde se esbozaban las que luego serían sonadas críticas de Sánchez Vázquez a la estética del llamado “realismo socialista”— y, sobre todo, su tesis doctoral ya mencionada (*Sobre la praxis*, como dije, de 1966), que preludiva su producción ulterior en el ámbito de la ética y la filosofía política, constituyendo el embrión de su *opus magnum*, a saber, su *Filosofía de la praxis* de 1967 (objeto de una notable revisión en su edición de 1980), un libro que le reportaría reconocimiento internacional a través de diversas traducciones (es el libro más representativo, y no sólo el más difundido, de la producción filosófica de Sánchez Vázquez) pero que significó, antes que nada, una decisiva contribución a la renovación de la filosofía marxista en nuestro mundo iberoamericano, comenzando por este Continente. Por lo demás, y en tanto que marxista consecuente para quien *la teoría y la praxis* son en última instancia inextricables, la actitud antidogmática adoptada por Sánchez Vázquez en el plano teórico tuvo naturalmente su contrapartida en el plano de las tomas de posición políticas. No hay que olvidar que en el famoso XX Congreso del Partido Comunista de la entonces Unión Soviética, en 1956, habían salido a la luz pública los crímenes del estalinismo,

poniéndose progresivamente en evidencia a partir de ahí la miseria del *socialismo real*, que Sánchez Vázquez fue un adelantado en denunciar como bastante más “real” que “socialista” (sin que la constatación de esos hechos le hiciera, como no tenía por qué hacerle, desmayar en la denuncia del *capitalismo asimismo real*, contra el que a lo largo de las décadas de los cincuentas y sesentas del pasado siglo se habían de desencadenar una serie de revueltas, desde la revuelta anticolonialista en varias partes del mundo —incluida, claro está, Latinoamérica— hasta la revuelta estudiantil usamericana y europea, que culminaría en 1968 y tuvo en México el trágico trasunto de la masacre de la Plaza de Tlatelolco). Sin perder en ningún momento de vista a España, Adolfo Sánchez Vázquez vivió todos esos acontecimientos, ilusionantes o sombríos, desde su inmersión en la realidad de la que el cubano José Martí llamara *nuestra América* y, como confirmación de la antes aludida simbiosis de teoría y práctica, su marxismo teórico se instalaría asimismo en una óptica acusadamente latinoamericana: cuando, por mencionar un botón de muestra, trata en sus escritos de aducir un ejemplo de lo que sería para él una recepción creativa del marxismo, el ejemplo aducido es el del peruano Mariátegui; cuando ha de echar mano de alguna ilustración acerca de qué entiende por potencialidades revolucionarias del marxismo, las ilustraciones que cita son las revoluciones —exitosas o fracasadas— acontecidas en dicha América; e incluso su lectura o relectura de los clásicos se halla hecha con frecuencia desde semejante circunstancia, como cuando rastrea la huella de Rousseau en el independentismo mexicano o se pregunta por qué Marx entendió tan mal a la América de raíz indígena, arrojándola desdeñosamente al cajón de sastre hegeliano de los “pueblos sin historia”.

Pienso que los marxistas españoles si es que aún quedan —y quienes nunca lo hemos sido, filosóficamente hablando al menos, pero por eso mismo no necesitamos negar hoy día nuestro interés por el marxismo ni mucho menos declararnos furibundamente antimarxistas— podrían, esto es, podríamos extraer un gran provecho de esa sensibilidad americanista que campea con prodigalidad en la obra de Sánchez Vázquez.

Como podríamos asimismo extraerlo de su modo y manera de entender aquel marxismo, tal como por lo pronto se deja manifestar en su *Filosofía de la praxis* que acabamos de mencionar. La caracterización

del marxismo como una “filosofía de la praxis” tuvo, según es bien sabido, un origen azaroso. Sin duda con buena fortuna, Gramsci lo llamó así para que sus escritos pudieran eludir la censura de la cárcel en la que el régimen fascista de Mussolini le mantuvo encerrado durante una docena de años y en la que finalmente moriría. Pero antes y después de Gramsci, y con independencia de su concepción del marxismo, toda una pléyade de pensadores del siglo XX —que congrega, digámoslo de pasada, lo mejor del pensamiento marxista de todos los tiempos— se dejaría agrupar bajo ese rótulo de “filosofía de la praxis”: el primer Luckács, Korsch, Bloch, incluso un cierto Sartre y hasta algunos representantes de las Escuelas de Francfort o de Budapest, más los filósofos que, así Marcóvic, fundaron en su día la revista *Praxis*, editada con posterioridad en el mundo anglosajón como *Praxis International* a raíz de su prohibición en la antigua Yugoslavia. Como pensador, Sánchez Vázquez se deja integrar en semejante genealogía. Pero, por lo que atañe a su libro de ese título, reconoce de entrada con lucidez que lo que da en llamar allí “filosofía de la *praxis*” merecería en rigor también el nombre de “filosofía de la *póiesis*”. Para Sánchez Vázquez —que no en vano se había dedicado a la poesía antes que a la filosofía bajo el estímulo de los poetas de la Málaga de su juventud, como el asimismo exiliado Emilio Prados, entre otros— la *praxis* o “acción práctica” no se reduce a la acción que, como la acción moral, tenía según Aristóteles su fin en sí misma (idea en la que siglos más tarde, y desde sus propios presupuestos, vendría también a abundar Kant), sino que ha de ser entendida, al menos en principio, como una “acción productiva” y por tanto *poética* en el sentido clásico del término. Y es así como Sánchez Vázquez puede hablar en su obra de una fundamental continuidad entre distintos órdenes de acciones prácticas y distintas modalidades de acciones productivas como el trabajo creativamente concebido, la creación artística o la creatividad de la praxis propiamente política. Una actividad esta última que habría de enderezarse, de acuerdo con la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, a la transformación de la realidad social.

Esa capacidad transformadora, y hasta *demiúrgica*, fue el don robado a la divinidad por Prometeo. Y se comprende bien que Marx reservara a este bienhechor de la Humanidad, que no dudó en enfrentarse por

ella a su pariente Zeus, un lugar preeminente en su santoral particular. Como tampoco es sorprendente que el pensamiento filosófico de determinados cultivadores de la filosofía de la praxis haya podido alguna vez ser etiquetado como *un marxismo prometeico*.

Ahora bien, semejante prometeísmo se ha visto asociado en ocasiones a una indeseable filosofía escatológica de la historia —de la que habremos de hablar más adelante y a la que, dicho sea en su honor, nunca ha rendido Adolfo pleitesía—, la cual toma en préstamo de Hegel el socorrido tema del “fin de la historia”, tema que en Marx, que al fin y al cabo no era Fukuyama, se nos presenta como el del verdadero “comienzo” de esa historia tras la cancelación revolucionaria de la prehistoria, esto es, tras la consumación al fin de esa Revolución total a la que en dicha tradición se bautizó, esta vez con pésima fortuna, como nada menos que “la realización de la filosofía”. En las versiones más declaradamente metafísicas, y hasta criptoteológicas, del marxismo prometeico, el papel de Prometeo ha podido ser comparado al de la Serpiente de la Biblia, viniéndose a cifrar en la promesa supuestamente humanista del “seréis como Dios”, *eritis sicut Deus*, una promesa destinada a alimentar la esperanza de que la historia, concebida como una gigantesca antropoteogonía, sirva al hombre de escenario para su plena autorrealización, que es en lo que, en resumidas cuentas, habría de consistir la pretendida realización marxista de la filosofía. El fracaso de ese grandioso proyecto que el marxismo se consideró antaño llamado a acometer —siquiera sea en el orden de la mera especulación— ha sido compendiado por un antiguo marxista como Leszek Kolakowski mediante una frase lapidaria que para algunos es todavía piedra de escándalo: “Prometeo” —escribe— “despertóse de su sueño de poder tan ignominiosamente como Gregor Samsa lo hizo en el relato de Kafka *La metamorfosis*”, a saber, convertido en un mísero insecto. Si digo que esa frase sólo escandaliza ya a algunos es porque soy consciente de que el grueso de los otrora adherentes al proyecto han trocado hoy en día sus pasados ardores revolucionarios por sentimientos moderadamente reformistas cuando no inmoderadamente conformistas, pero la verdad es que no entiendo bien por qué el abandono de un proyecto con toda probabilidad descabellado como ése les tendría, y nos tendría, que llevar a la renuncia a cualquier intento de *transformar el mundo*. Esto es, por

qué les tendría y nos tendría que arrojar en los brazos del “todo vale” o en los del menos cínico, pero no menos resignado, “nada vale” la pena en lo tocante a la transformación del mundo en que vivimos.

Por el contrario, los seres humanos harán bien perseverando en el intento de “transformar el mundo” cuando el mundo es un mundo, como el nuestro, vivido como injusto, y sería de desear que los fracasos no les quiten las ganas de seguirlo intentando una vez y otra. Y lo que aliente dicho intento habrá de seguir siendo la esperanza —la esperanza “utópica”— en un mundo mejor que el que nos ha tocado en suerte vivir en nuestros días, sin olvidar que cualquier mundo posible en que instalarnos será siempre, como éste, a su vez susceptible de mejora. Si bien esa esperanza, se me ocurre, no será ya esperanza “prometeica” sino, para expresarlo de algún modo, “epimeteica”, como yo mismo he sugerido alguna vez a este respecto y precisamente a propósito de Adolfo Sánchez Vázquez.

Epimeteo, según se sabe, era el hermano desvalido de Prometeo, pero no amaba menos que éste a la humanidad. De hecho, como cuenta una mitología ligeramente misógina, la amó tanto que se entregó a la humana, demasiado humana, seducción de la belleza, aceptando ese regalo envenenado de los dioses que fue Pandora, la primera mujer, cuya curiosidad la llevaría a abrir la caja de su nombre que guardaba los bienes y los males de este mundo. Los primeros, los bienes, volaron a los cielos, y los segundos, los males, se esparcieron aquí abajo, hasta que Epimeteo, asustado, acertó a reaccionar siquiera tardíamente y consiguió cerrar la tapadera de la caja... en la que no quedaba más que la *esperanza*. No la esperanza en la definitiva instauración del bien y la justicia o en la erradicación definitiva del mal y la injusticia, que eso sería la prometeica e imposible realización marxista de la filosofía. Sino la esperanza más humilde de que siempre nos será dado luchar en pro de lo que creamos bueno o justo o, cuando menos, en contra de lo que creamos malo e injusto, pero a sabiendas de que lo más probable es que esa lucha no tenga nunca fin y que nada ni nadie, ni por supuesto la filosofía ni los filósofos, nos puedan asegurar que la vayamos a ganar.

En mi opinión, el marxismo de Adolfo ha sido siempre bastante más *epimeteico* que *prometeico*. Y eso permite desvelar la entraña *ética* de su “filosofía de la praxis”, haciendo de ella una auténtica filosofía de la

*praxis* y no, o no sólo, de la *póiesis*. Puesto que esa forma de *praxis* que es la *acción moral*, a diferencia en esto de la acción productiva, nunca se mide por el éxito y no tiene tampoco, en consecuencia, por qué arredrarse ante el fracaso, aunque obviamente esté obligada a tomar nota de los fracasos, así como a evitar que se repitan los errores que los originaron. El marxismo de Sánchez Vázquez, que se deja encuadrar dentro de lo que en España dio en llamar Aranguren “el marxismo como moral”, es un marxismo fiel —por encima de toda otra fidelidad— a lo que el propio Marx denominó su *imperativo categórico*, no menos categórico que el kantiano, de “derrocar todas aquellas situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y convertido en algo despreciable”. Y es ese imperativo, en cuyo cumplimiento se ha forjado su personalidad de luchador infatigable, el que preside la *profesión de fe utópica* de Adolfo Sánchez Vázquez, tal y como éste la formula en diversos lugares de su obra pero, de modo señalado, en el opúsculo de 1975 reeditado en el 2000 del que me voy a servir para dar título a nuestro próximo apartado.

## II. Del socialismo científico al socialismo utópico

En la España del tardofranquismo, quienes, como ya dije, nunca fuimos marxistas desde un punto de vista filosófico —pero no tuvimos empacho en oficiar, si se terciaba, de “compañeros de viaje” (en el arangureniano sentido al que me habré de referir más adelante) de organizaciones marxistas o paramarxistas que hacían frente a la dictadura— nos sentíamos aliviados ante actitudes como la de Adolfo Sánchez Vázquez que, peinando ya canas, se había adelantado a abominar con juvenil ardor del anafrodisíaco marxismo científicista de Althusser y nos obsesionaría a continuación con aquel opúsculo cuyo título, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, osaba contradecir el famoso lema de Engels que presumía de discurrir en sentido inverso “Del socialismo utópico al socialismo científico” (como se sabe, dicho lema compendia el título de Engels *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* —“La evolución del socialismo desde la utopía a la ciencia”—, publicado en 1882, el cual resulta ser a su vez un extracto

de diversos capítulos del no menos famoso *Anti-Dühring* del autor, objeto en su día de un enjundioso comentario por parte de otro marxista atípico como el filósofo español Manuel Sacristán).

Dejando a un lado a este último, y sin tener tampoco demasiado que ver con la obra de Ernst Bloch, el encanto del texto de Sánchez Vázquez estribaba en apostar como pionero en nuestra lengua a favor de la ubicación del marxismo, en cuanto “pensamiento utópico”, dentro de lo que Bloch habría llamado la “corriente cálida (y confesadamente utópica)” del marxismo heterodoxo frente a la “corriente fría (y pretendidamente científica)” del marxismo ortodoxo. Y, al margen ahora del marxismo, creo poder decir que el interés por el pensamiento utópico de Bloch —dentro de un universo bastante más complejo del discurso que incluía otros ingredientes, como el del pensamiento francfortiano antes mentado desde Adorno y Horkheimer al primer Habermas pasando por Benjamin y Marcuse, etcétera— fue un denominador común de muchos de los españoles que por aquellas fechas nos autotitulábamos “filósofos jóvenes” y tuvimos por “manifiesto” el *Diccionario de filosofía contemporánea* de Miguel Ángel Quintanilla, en el que confluíamos, y nos amasijábamos, analíticos, dialécticos, neonietzscheanos y cuanta otra gente de mal vivir se opusiera a la neoescolástica, más bien paleoescolástica, que oficiaba a la sazón en España como filosofía “establecida” o, mejor dicho, estabulada. Semejante interés por el pensamiento utópico no nos convertía a todos en marxistas, insisto una vez más, ni “cálidos” ni “fríos” ni las dos cosas “a la vez” (de acuerdo con el régimen de sauna que acabaría por convertirse en predilecto de un cierto “marxismo ecléctico” presto a transformarse de un día para otro en delicuescente), y si lo traigo a cuenta aquí es porque pienso que, además de suministrar una de las razones de mi aproximación a la obra de Adolfo por aquel entonces, siembra de paso numerosas dudas, con tanta mezcolanza, acerca de lo que se haya de entender por “pensamiento utópico” y, por lo pronto, acerca de lo que hayamos de entender por tal nosotros en las páginas que siguen.

Los tratadistas del asunto acostumbran distinguir a este respecto no menos de “tres fuentes del pensamiento utópico”, de desigual relevancia cada una, como se habrá de ver, para nuestros propósitos. Tendríamos, en primer lugar, la literatura producida por los llamados “utopistas” o

ideadores de *ficciones utópicas*, desde el fundador del género, Tomás Moro (Thomas More), en adelante; en segundo lugar, la llevada a cabo a través de las *propuestas políticas utópicas* de los “socialistas” de esa apellidación a lo Saint-Simon, Fourier, Cabet u Owen, y finalmente, en tercer lugar, las reflexiones “filosóficas” suscitadas por los dos géneros literarios precedentes en pensadores de muy diverso estilo, como lo han sido Bloch o Sánchez Vázquez y lo podrían ser otros muchos, de Karl Mannheim a Karl-Otto Apel, por citar sólo unos cuantos nombres de filósofos que se han acercado desde un punto de vista u otro a la cuestión y a cuyos textos vendría a corresponderles antonomásticamente la calificación de *pensamiento utópico* que por mi parte les reservaré con exclusividad. Pero, por descontado, los géneros descritos no son sino “tres tipos ideales” que en realidad no se dan nunca, o lo hacen raras veces, en estado puro, siendo lo más común verlos fundirse o solaparse los unos con los otros.

Para poner un solo ejemplo a decir verdad significativo por su antes mencionado carácter fundacional, Tomás Moro fue tanto un “pensador utópico” cuanto el autor de una “ficción utópica” catalogable en el siglo XVI como un relato novelesco, pero que el juez y obispo Vasco de Quiroga no vaciló en interpretar como una “propuesta utópica” de índole política y se dispuso en ese mismo siglo a llevarla a la práctica en las comunidades indígenas de Michoacán.

En cuanto a la posible vigencia de los tres tipos reseñados de literatura utópica, hay que añadir que han corrido una suerte variopinta desde sus orígenes a nuestros días. Tras su eclosión y proliferación a partir del Renacimiento, la “ficción utópica” ha experimentado una decadencia que se presume irreversible y sólo sobrevive en estos tiempos a título residual y hasta paródico —si es que no transmutada en “disutópica”—, cuestión a la que luego aludiremos. En cambio, las “propuestas utópicas”, depuradas de las connotaciones fantasiosas que tan frecuentemente las acompañaron a lo largo de los siglos XVIII y XIX, perduran hoy —a menudo rehuyendo tal adjetivación— en los días llamados “nuevos movimientos sociales” o, como se les llamaría en la actualidad, “movimientos alternativos” que sostienen la posibilidad de “otra sociedad” e incluso de “otro mundo”, así como se encuentran rasgos de ellas en la praxis “anarquista” o “libertaria” —en la acepción



europaea y latinoamericana, ¡no en la usamericana!, de semejante calificativo—, praxis anarco-libertaria más teorizada de momento desde una perspectiva científico-social (sociológica, económica o politológica) que propiamente filosófica. Y por lo que hace, en fin, a esta última perspectiva, el auge de la reflexión filosófica sobre la utopía (o “pensamiento utópico” propiamente dicho) —auge debido en buena parte, durante un dilatado trecho del siglo XX, al ingente esfuerzo especulativo blochiano— se ha visto bruscamente desacelerado a causa de los decisivos acontecimientos históricos que tuvieron lugar en el último tercio de dicho siglo (como la caída del Muro de Berlín o el ulterior desplome de la Unión Soviética y de su Imperio en el Este de Europa), a partir de los cuales se ha llegado a poder decir que el pensamiento utópico a lo Bloch sólo conserva hoy restos ya de su antiguo vigor, pese a sus protestas de ateísmo, en el difuso ámbito de las revistas religiosas o los congresos de teología. ¿No hay, así pues, razón más que sobrada para adherirnos al certificado de defunción del pensamiento utópico que se han apresurado tantos a extenderle de un tiempo a esta parte?

Bien miradas las cosas, sin embargo, un acontecimiento como por ejemplo la caída del Muro de Berlín en 1989 no resultó tan decisivo para la suerte del pensamiento de Bloch (fallecido en 1977) como la erección de dicho Muro tres décadas antes, que fue en rigor lo que motivaría la ruptura del autor de *Geist der Utopie* (“El espíritu de la utopía”) de 1918 con la Alemania del Este y su refugio en la del Oeste. Y con muchísimos años de antelación a todo ello, Mannheim se hubo de adelantar a precavernos contra la irremisible “degeneración ideológica” de todas las utopías, mientras que en cambio —pocos años después de muerto Bloch— Apel todavía insistiría en poner a su “ética comunicativa” al servicio de la preservación de un matizado pensamiento utópico. Y la cuestión de la vigencia de dicho pensamiento, apresuradamente dado por extinto, se intrinca aún más si reparamos en que a la postre Bloch no hizo otra cosa en su *Das Prinzip Hoffnung* (“El principio de la esperanza” o “La esperanza como principio”) de 1954 que heredar la pregunta de Kant “¿Qué (me, nos) cabe esperar?”, pregunta que no hay razón para pensar que haya dejado de acuciarnos.

Aquí y ahora tenemos, ciertamente, el ejemplo de Adolfo Sánchez Vázquez, que insiste una vez y otra en formulársela, con la mismísima

insistencia con que rehúsa, también una vez y otra, su adhesión al *certificado de defunción del pensamiento utópico* que antes veíamos.

Pero prosigamos aún con nuestra previa exploración del territorio del pensamiento utópico, que es un territorio sembrado de peligrosas minas que convendría desactivar y neutralizar antes de proseguir, razón por la que se impone hacernos con un plano del mismo bajo la forma de una aclaración suficiente acerca de lo que hayamos de entender y dar a entender por el término “utopía”. Es decir, se impone ofrecer en este punto *una definición*, pero no lo que en la teoría de la definición vendría a llamarse una “definición real” (destinada a revelarnos poco menos que “la esencia de la utopía” o algún otro hallazgo metafísico por el estilo), sino una mucho más modesta “definición nominal” o descripción del significado que decidamos atribuir a tal palabra. Y, a esos efectos, parece aconsejable atender al *uso* que normalmente se hace de la misma, esto es, a sus “definiciones de uso”, empezando por su definición etimológica en caso de haberla y parecernos relevante tomarla en cuenta. Sin perjuicio, por lo demás, de que en última instancia nos asista el derecho de “estipular” cuál sea el significado que finalmente le atribuyamos, echando mano con tal propósito de una “definición estipulativa” que no necesita ser arbitraria a lo Humpty-Dumpty y de la que acaso sea posible “dar razón” (*lógon didónai*, que dirían los clásicos). ¿Qué es lo que entenderemos, pues, por “utopía”?

Simplificando al máximo nuestro modo de proceder, se trataría ni más ni menos que de hacer coincidir nuestra definición estipulativa de dicho término con su definición etimológica, coincidencia que por lo tanto nos obliga a tomar absolutamente en serio esa etimología e intentar obtener así el mayor partido de sus implicaciones, que ciertamente no son pocas. Dejando a un lado la probabilidad de que Moro conociese el Memorial de Américo Vespucio sobre sus viajes al Nuevo Continente e islas adyacentes —en una de las cuales se ubicaría en el relato del primero su *Utopía*—, lo cierto es que compuso irónicamente el término a base de los vocablos griegos *ou* y *tópos*, a traducir por “en ningún sitio”, *Nowhere* en la traducción inglesa del propio siglo XVI o “no hay tal lugar”, como, en el siglo XVII, traduciría Quevedo entre nosotros. Alguna vez se ha dicho, afirmación sin duda discutible, que si el único sentido del término “utopía” fuese su sentido literal, la utopía

sería indiscernible de la “ucronía”, puesto que decir de algo que no ha tenido, tiene ni tendrá lugar vendría a ser lo mismo que decir que está fuera del tiempo. Y eso explica la tendencia, cuando no a confundirlas, al menos a asociar *utopía* y *ucronía* como igualmente ajenas y hasta “contrarias a los hechos”, que se suponen todos temporales. El término “ucronía” fue, en efecto, utilizado por algún filósofo del siglo XIX como Charles Renouvier para referirse a la posible —o, mejor dicho, imposible— desviación del curso de la historia por obra de acontecimientos que no han llegado de hecho a producirse, como cuando se habla de “lo que hubiera pasado si...” —por ejemplo, “lo que hubiera pasado si Stalin no llega a hacerse con el poder en la Unión Soviética”—, dando pie, de este modo, a la construcción de los llamados “condicionales contrafácticos” del tipo de “Si Stalin no llega a hacerse con el poder, entonces...” Excepción hecha acaso de los cultivadores de la llamada “historia virtual” actualmente tan en boga a modo de divertimento, los historiadores han solido desconfiar de semejante *contrafactividad ucrónica*, cuando no huir de ella como de la peste, considerándola una fuente de especulaciones ociosas sobre un pasado irreversible, lo que sería ya una razón de cierto peso para procurar distinguirla de la *contrafactividad utópica*, en que el acento se desplaza del pasado al futuro, es decir, de la reflexión sobre “lo que hubiera pasado si...” a la reflexión sobre “lo que pasaría si...” Y si atendemos a lo que Arnheim Neusüss ha llamado “el concepto intencional de la utopía”, esto es, si pasamos a la “intención utópica” que anima cualquier proyecto de transformar el mundo, habría que concederle que la reflexión acerca de “lo que pasaría si...” pudiera estar guiada por consideraciones relativas a “la realización de determinados ideales sociales”. Lo que —además de implicar inexcusablemente a la ética— induce a pensar que, tanto o más que por su “contrafactividad”, la utopía vendría a dejarse caracterizar por su *sed de facticidad* y apunta a nuevos *tópoi* que, además de deseables, se presumen asequibles o, cuando menos, se está lejos de considerar por principio inasequibles, por más larga y dificultosa que haya de ser la ruta que nos conduzca hasta ellos (más que de la *u-topía* o “ningún lugar” cabría hablar en tal caso de una *eu-topía* o “un buen lugar” cuya contraria sería ahora una *dys-topía* o “un mal lugar”, siendo ambas a su vez contradictorias por igual de la utopía).

¿Se opone semejante concesión, que no tenemos por otra parte más remedio que hacer, a nuestro propósito de atenernos con absoluta escrupulosidad a la etimología acuñada por Moro?

A mi juicio, no lo hará así mientras cuidemos de que nuestro concepto de utopía —no menos que la concepción de la ética que habría que servirle de base de sustentación— se halle a salvo de cualquier “contaminación escatológica” en el sentido de la filosofía de la historia de esa apellidación examinada en nuestro primer apartado, de suerte que la utopía misma no sucumba a semejante tentación y degenera ella también en *utopía escatológica*. Etimológicamente hablando, lo diametralmente opuesto a lo “utópico” —como bien lo sabía Eugenio Imaz— vendría a ser lo “tópico”, esto es, lo consabido, lo incuestionablemente dado, lo tenido por inamovible en tanto que consolidado de una vez por todas, frente a todo lo cual lo utópico dejaría en cambio la historia abierta a la irrupción en ella de la novedad. Pero Bloch, a quien nadie se atrevería a negarle su sensibilidad para lo *novum*, acabará por identificarlo con un *ultimum* o, por decirlo en griego, con un *éschaton* o “punto final” del devenir histórico, el cual sería además un *happy end* o “final feliz”, convirtiendo de esta manera a la ética blochiana —tras la satisfacción del “ya hemos llegado”— en una suerte de “ética del éxito” (por más que hayamos de reconocer en su honor que Bloch se negó siempre a digerir “utopemas” del calibre del Gulag y otros productos de los años del plomo del estalinismo, que viene a ser la dieta —o “comuni3n con ruedas de molino”— a la que las filosofías escatológicas de la historia acostumbra a someter a la ética mientras cínicamente entonan su *Vae victis!*, como el propio Bloch no dejaría por lo demás de denunciarlo). La “utopía escatológica”, si por desventura se alcanzase algún día cosa tal, sería en efecto la encargada de cerrar para siempre el curso de la historia, tanto si la hace concluir con un final feliz como si la hace concluir con un final aciago. Puesto que comoquiera que se la haga concluir —esto es, comoquiera que imaginemos ese *tópos* al que poder llamar “el final de la historia”—, tanto la *eutopía* como la *dystopía* vendrán en definitiva a reducirse a variedades de la utopía escatológica.

En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, y además del epimeteísmo que reseñamos en su momento, ha sido la lectura de su compañero de exilio Eugenio Imaz —como él mismo lo reconoce abiertamente— la

que le ha prevenido de incurrir en la confusión de la *utopía* con la *topía* (expresión esta última que vendría ahora a resultar equivalente a la de “utopía escatológica”, cualesquiera que sean sus variedades según se acaba de hacer ver).

He aquí unos cuantos textos —espigados de acá y allá en su opúsculo sobre “los dos socialismos”, es decir sobre el *socialismo científico* (al que Adolfo no acaba de renunciar del todo en la medida en que mantiene la desconfianza engelsiana, pero también marxista, respecto del “utopismo”) y sobre el *socialismo utópico* (al que menos aún se halla dispuesto a renunciar, aun si para no hacerlo ha de admitir la presencia de “elementos utópicos” en el marxismo)—, textos en los que la utopía, cualquiera que sea el grado de la confianza o la desconfianza en ella depositada, aparece inequívocamente despojada de toda ganga escatológica: “La creación de un nuevo orden humano es un proceso revolucionario sin fin que sólo puede avanzar a través de contradicciones que, por su agudeza, pueden exigir nuevas revoluciones. [Y ello] aunque, durante un largo periodo de tiempo, sean en realidad revoluciones dentro de la revolución. [Pero] no hay revolución que sea un acto total y definitivo y, por ello, no hay tampoco un fin de la historia...” “El socialismo no es algo fatal ni inevitable. Puede admitirse que los hombres no lleguen a dominar los poderosos medios de destrucción que la ciencia y la tecnología han puesto en sus manos. Y la alternativa al socialismo podría entonces ser la que Marx y Rosa Luxemburg apuntaron alguna vez, a saber, el estancamiento o la barbarie...” “Sin embargo, si la revolución es una praxis creadora y, por tanto, implica siempre una incursión en lo inesperado, en lo incierto y, en parte, en lo imprevisible, es entonces inevitable e incluso necesaria cierta anticipación imaginativa allí donde se detienen el conocimiento y la previsión científica basadas en él. Lo utópico apunta entonces a una posibilidad irrealizable hoy pero tal vez realizable mañana, aunque a condición de que semejante posibilidad mantenga cierto arraigo en lo real. Y, en este sentido, lo utópico no es sólo un síntoma o índice revelador de una crisis, o expresión de una pérdida de contacto con la realidad, sino también indicación de una posibilidad que hoy todavía no podemos fundar ni realizar, [por lo que] la utopía tampoco puede ser abolida total ni definitivamente nunca”.

Tras declarar mi pleno acuerdo con estas afirmaciones, no estoy en cambio tan seguro de poder asentir a la ulterior declaración de Sánchez Vázquez —que no sé bien hasta qué punto seguiría manteniendo hoy—, la cual viene a decir así: “La transformación del socialismo de utopía en ciencia, o sea, la fundamentación de la praxis revolucionaria en un conocimiento de lo real —así como la anticipación del futuro a partir de condiciones asimismo reales— sigue siendo una empresa que no terminó con Marx y Engels, necesitando por el contrario ser renovada incesantemente”.

Si no interpreto mal a Adolfo Sánchez Vázquez, lo que está queriendo decir en el párrafo que acabo de transcribir es que los *proyectos utópicos* han de ser asimismo *proyectos racionales*, por lo que el proyecto de construcción del socialismo nada tendría que ver en ningún caso con el del aquel utopista decimonónico que proyectaba la transformación del agua de los océanos en limonada. Pero de ahí no se sigue, me parece, la necesidad de un *viaje de vuelta desde el “socialismo utópico” al “socialismo científico”* ni reivindicación alguna de este último en un sentido medianamente plausible de la expresión. Precisamente porque la *historia*, frente a toda escatología, ha de pasar a concebirse como un proceso no sólo *inconcluso* sino muy presumiblemente *inconcluyente*, sus protagonistas —a saber, individuos y grupos de individuos— no pueden aspirar a “controlarlo en su totalidad”, salvo que se arriesguen (como más de una vez le ha sido reprochado a un cierto marxismo) a confundir *predicciones con profecías*, por un lado, y *planificaciones racionales de la acción con taumaturgias* por el otro. A diferencia de las “profecías”, las “predicciones” o *pronósticos* formulan conjeturas empíricamente controlables acerca de la evolución de determinadas tendencias sociales observadas, pero siempre a lo largo de un periodo *limitado* de tiempo. Y a diferencia de las “taumaturgias” que prodigiosa o milagrosamente remiten a la consumación de los tiempos, las “planificaciones” o *programaciones* racionales de la acción confeccionan a su vez propuestas a seguir con la finalidad de proveer los medios más adecuados para el logro futuro —sea a corto, medio o a largo plazo, pero un plazo de nuevo temporalmente *limitado*— de una serie de objetivos políticos.

Ahora bien, tanto la predicción o la prognosis como la planificación o la programación son tareas que forman parte de esa actividad conoci-

da como “ingeniería sociopolítica” (*social and political engineering*), para decirlo con la jerga de Popper y sus discípulos; y no sé si Sánchez Vázquez se avendría a reducir a eso el “socialismo científico”, cualquier cosa que sea lo que esta última expresión pueda querer decir.

Pero en lo que acaso coincidiría conmigo, desde su “socialismo utópico”, es en la convicción de que —por muy respetable que sea, como sin duda lo es, la *ingeniería sociopolítica*— dicha ingeniería no basta para reemplazar o hacerse cargo de las funciones a desempeñar por los *ideales utópicos no escatológicos*, los cuales no necesitan remitir al fin de la historia para gozar de una *implantación temporal en la historia* más distendida y duradera que la de esas otras expectativas y metas, tácticas o estratégicas, de carácter un tanto más puntual e ingenieril de que hablan los popperianos.

Pero antes de proponer unos cuantos ejemplos de lo que quiero dar a entender por tales “ideales”, me gustaría reivindicar para estos últimos la metáfora —metáfora que creo hermosa, aunque yo mismo la haya malinterpretado alguna vez— del *horizonte utópico*. Si la “sed de facticidad” no es insaciable, podemos estar seguros de que se apagaría para siempre una vez saciada con el *factum* de la meta final de la utopía escatológica (pues no hay que olvidar que, según Bloch, “para que la utopía del fin no sea una gran estafa, la meta deberá ser definitivamente alcanzada alguna vez”). Algo que precisamente no cabe hacer con la línea del horizonte —que se aleja de nosotros conforme avanzamos hacia ella, tratando de alcanzarla—, viniendo a ilustrar así la pesadilla, que no el sueño, representada para Hegel, y para Bloch con él, por lo que aquél llamaba la *mala infinitud* o “infinitud sin fin”.

Comoquiera que sea, la denostada “mala infinitud” (*schlechte Unendlichkeit*) es, a mi juicio, la única tolerable *desde un punto de vista ético* y se dejaría ilustrar también mediante otra metáfora de cuya interpretación por Aranguren prometí ocuparme hace ya rato, a saber, la metáfora del *compañero de viaje*, tan popular en otros tiempos en que efectivamente había viajes, así como viajeros dispuestos a acompañar o dejarse acompañar en ellos: “Contra lo que a veces se ha pensado” —declararía Aranguren al respecto— “al compañero de viaje no se le obligaba a subir al tren ni tampoco se le llevaba adonde no quisiera ir. Antes bien, y en aras de un realismo político que nunca ha vacilado en

conculcar los más sublimes ideales, se le instaba a apearse en cada una de las estaciones del itinerario, invocando para ello razones de estrategia política u oportunidad táctica con las que persuadirle de que *ya* había llegado a la estación final. Pero el genuino compañero de viaje se negaba obstinadamente a bajar y continuaba adelante su trayecto, soñando con alcanzar, pero sin alcanzarla nunca, la anhelada meta con que darlo por concluido. El nombre de esa meta no era otro que *Nowhere*, esto es, *ningún lugar*, que es justamente lo que *utopía* quiere decir”.

Pero vayamos ya con los ejemplos, tres ejemplos, de ideales utópicos que asimismo había prometido proponer.

El primero de ellos sería el de la *paz*, que constituye en efecto una utopía y no es nada seguro que algún día podamos disfrutarla en plenitud ni mucho menos a perpetuidad. Como es bien sabido, la única paz verdaderamente perpetua sería la de los cementerios y no es casual que la inspiración del título de la obra de Kant se debiese al grabado de un camposanto que acompañaba al rótulo de “La paz perpetua” en la fachada de una posada holandesa. En cuanto al texto de Kant, su título exacto no era ése sino “Hacia la paz perpetua” (*Zum ewigen Frieden*), como dando a entender que la paz perpetua es algo por conquistar más bien que una conquista consumada. Y de ahí que la traducción más adecuada del título de Kant sea la de nuestro colega Carlos Pereda cuando le hace decir “Hacia la paz, perpetuamente”. La paz, en resumidas cuentas, no es un *factum*, sino un proceso *in fieri*.

Nuestro segundo ejemplo sería el de la *justicia*. O, si lo preferimos, el de la Justicia en cuanto diferente del Derecho. A diferencia del Derecho, que es un hecho institucional —el “hecho del Derecho” de que hablan libros como *Law as Fact* de Olivecrona (o, a su modo, *Faktizität und Geltung*, esto es, “Facticidad y validez jurídica” de Habermas) —, la naturaleza de la justicia tampoco es *fáctica* sino *utópica*. Cuando le preguntaron a un poeta —habida cuenta de que las utopías, como la línea del horizonte cuando andamos, mantienen imperturbable su distancia ante nuestros intentos de aproximación— que para qué serían entonces las utopías, nuestro poeta respondió, tan acertada como bellamente, que sirven “para hacernos caminar hacia delante”. Y, de análoga manera, a la pregunta de que *para qué sirve la justicia* habría que responder que sirve “para hacer avanzar al Derecho”, es decir, para



hacerlo *más justo* cada día. Un proceso cuya mejor ejemplificación la tendríamos, de unos siglos a esta parte, en la perseverancia de la lucha en pro de los “derechos humanos”, que antes de conquistados sólo eran “exigencias morales” acompañadas de la justa demanda de un “reconocimiento legal” que hasta entonces les había venido siendo negado por los tribunales. De donde la improcedencia de afirmar que “los jueces se encargan de *impartir justicia*” cuando lo que habría que decir en su lugar es que “se encargan de aplicar el Derecho vigente”, como también resulta improcedente hablar de *Ministerios* (o, en México, *Secretarías*) de *Justicia* cuando lo más correcto sería hacerlo de “Ministerios (o Secretarías) de Asuntos Jurídicos” u otra denominación más modesta por el estilo de ella.

Y tampoco la *democracia*, nuestro tercer y último ejemplo, sería un hecho sino que habría más bien que ver en la democracia otra utopía. O, por lo menos, eso es lo que sucede con lo que Aranguren gustaba de llamar “la democracia como moral”. Como acostumbraba a sostener, la *democracia como moral* no es “democracia establecida”, porque lo establecido es “lo hecho ya” a diferencia de “lo propiamente moral”. A diferencia, esto es, de “lo que está aún por hacer” y constituye todavía “una exigencia incumplida”. La democracia como moral, por consiguiente, no será nunca *érgon*, un producto acabado, sino constitutivamente *enérgeia*. Y por eso Aranguren añadía que es más una “aspiración” que una “posesión” y hay que entenderla como “una conquista ético-política de cada día”, que sólo a través de una “autocrítica” permanente podría ser mantenida. Para dejarle a él mismo la palabra, “la democracia es —como afirmaba Kant de la moral en general— *una tarea infinita* en la que, si no se avanza, se retrocede, pues incluso lo ya ganado ha de volverse a reconquistar otra vez de nuevo cada día”.

Y mientras quede todo eso por hacer con ideales como la paz, la justicia o la democracia, así como con tantos otros *ideales de la humanidad* a los que no nos es dado ahora atender, no creo que nos hallemos en situación de jubilar al pensamiento utópico. Aunque, naturalmente, ello nos obliga a no confundir —como advierte Thomas MacCarthy invocando las kantianas Ideas de la Razón— los “ideales” con las “ilusiones”, ni mucho menos con los proyectos disparatados y estrafalarios como el antes mentado de transformar el agua de los océanos en limonada

(que, por disparatado y estrafalario que pueda resultar, siempre será con todo más inocuo —siquiera sea por irrealizable— que algunos de los estragos realizados en nombre del “socialismo científico” o, para el caso, de la “ingeniería sociopolítica”). Y, sobre todo, habría que saber combinar dosificadamente la perspectiva de la idealidad utópica con el aquí y ahora de la realidad —*the view from nowhere* con *the view from somewhere*, por así decirlo— si se quiere dotar a nuestra lucha por los ideales de una mínima eficacia.

Por lo que a mí concierne, declararía mi preferencia en este punto por la “vía negativa”—propuesta, conjunta pero independientemente, por Luis Villoro y Ernesto Garzón Valdés— consistente en luchar por ideales como la paz, la justicia o la democracia “jugando a la contra”, es decir, oponiéndonos a las guerras, tratando de erradicar las injusticias y rebelándonos contra las tiranías; y si, esta vez por ventura, se instaurasen algún día en nuestro mundo una paz, una justicia y una democracia ampliamente extendidos y razonablemente estables, tendríamos además que ser conscientes de que nada habría a pesar de ello capaz de conjurar los retrocesos, el retorno de la humanidad a la prehistoria o su despeño en la disutopía...

A la luz de cuanto hemos visto hasta el momento, no creo que estemos lejos del *concepto de utopía* sustentado por Adolfo Sánchez Vázquez en sus últimos trabajos sobre nuestro tema, dos de los cuales —originariamente recogidos en su libro *Entre la realidad y la utopía (Ensayos sobre política, moral y socialismo)* de 1999— habrán de estar muy presentes en nuestro último apartado, más bien *un colofón* dada la brevedad que la urgencia del tiempo nos impone.

### III. Don Quijote y la utopía del fin de la utopía

El título del texto de Adolfo Sánchez Vázquez *La utopía del fin de la utopía* emplea en dos ocasiones el vocablo “utopía” y en cada una de ellas lo hace asignándole un *sentido* diferente, que respectivamente podríamos calificar de *peyorativo* o *denigratorio* (en el primero de ambos casos) y de *meliorativo* o *encomiástico* (en el segundo de ellos). Para empezar por este último, la *utopía en el buen sentido* del vocablo (es decir, la

utopía cuyo supuesto “fin” lamentaría Sánchez Vázquez) viene sin más a ser aquella que coincide con los “ideales utópicos” que veíamos hace un momento, entendiendo por tales otros tantos objetivos considerados deseables y cuya persecución envolvería el intento de trascender una realidad tenida en cambio por deficiente y por lo tanto indeseable. Así vendría a ocurrir, pongamos por caso, con el *ideal del socialismo* por el que él sigue luchando, frente a la realidad del capitalismo en cualesquiera de sus versiones padecidas hasta la fecha. Por el contrario, la *utopía en el mal sentido* sería la resultante de aquella óptica ideológicamente viciada que da por finiquitados los ideales utópicos y se resigna a la *topía* (en este caso, *dys-topía* o “disutopía”) de un presente sin horizonte condenado eviternamente a repetirse, pues —como ya sabemos— la creencia en el “fin de la utopía” se asocia con frecuencia a la creencia, no menos delusoria, del “fin de la historia” misma. Pero también, claro está, serían utopía en dicho mal sentido las ilusiones sin fundamento o los sueños imposibles supuestamente “eutópicos” (pues la *eu-topía*, como asimismo sabemos, puede reducirse no menos que la disutopía a una variedad de *topía*), incluidas dentro de esas ensoñaciones irrealizables las propuestas disparatadas y estrafularias o simplemente absurdas de que ya hemos hablado, todas ellas responsables del descrédito y de la mala fama de ese *ismo* que comúnmente se deja compendiar bajo la tan equívoca como despectiva etiqueta de “utopismo”.

Y si pasáramos ahora a detenernos, ya para terminar, en el último título de Adolfo que quisiera traer a colación en esta charla, a saber, su breve pero espléndido texto *La utopía de don Quijote*, ¿cuál de esos dos sentidos apuntados, el peyorativo o el meliorativo, correspondería ahí al término “utopía”? La respuesta, como se habrá ya adivinado, no puede ser sino que *ambos*. Puesto que, aunque en modo alguno se reduzca a eso, el *quijotismo* se interpreta de ordinario como sinónimo de *utopismo*, que es frecuentemente también la suerte deparada a derivados suyos como el adjetivo *quijotesco* o el sustantivo *quijotada*. Una sinonimia esta última que no puede, en rigor, sino acentuarse cuando se tiene en cuenta la insania mental del personaje, insania que —por más innegable que resulte en numerosas ocasiones— hay que tomar, incluso en ellas, *cum grano salis*. Nadie podrá negar que don Quijote actúa en muchos pasajes de la obra cervantina como un loco, e incluso

que se trata de una locura la suya contagiosa para cuantos con él se relacionan, comenzando por los propios cervantistas según lo reconoce con buen humor uno de ellos que es además psiquiatra, como mi buen amigo Carlos Castilla del Pino, autor de un incitante libro sobre *Cordura y locura en Cervantes*. Pero, partiendo de la base de que “la dislocación del juicio de realidad” es algo a lo que todo ser humano se halla expuesto (razón por la cual la Psico(pato)logía que Castilla declara cultivar concebirá su objeto como el estudio de un *continuo* entre lo que consideramos psíquicamente “normal” y lo que consideramos “patológico”), nuestro psiquiatra escribe que lo importante en personajes de Cervantes como don Quijote o el Licenciado Vidriera —que son locos, sí, pero también cuerdos— no es *el dilema de cordura o locura*, sino más bien *la conjunción de cordura y locura*. (Y algo muy semejante, se me ocurre, vendría a pasar también en Shakespeare con ese personaje loquicuerdo o cuerdiloco que es su Hamlet.) De acuerdo con Castilla del Pino, la raíz de la locura de los personajes cervantinos consistiría en *confundir la fantasía con la imaginación*, sustituyendo a esta última (a la imaginación) por la primera (por la fantasía), que no siempre es susceptible de “realizarse en la realidad”, para decirlo con un pleonismo, tal y como sucede con frecuencia cuando “fantaseamos” (cosa que invariablemente hacemos “con imágenes”) bien sea dormidos (esto es, en los sueños), bien sea despiertos (esto es, en las ensoñaciones): los sueños y las ensoñaciones son siempre *imaginables* (como cuando fantaseo imaginando que voy a hacer un viaje o escribir un libro), pero no siempre resultan *realizables* (como cuando fantaseo imaginando que me he convertido en Superman y soy capaz de detener con una sola mano la caída de un gigantesco meteorito, salvando así al planeta Tierra). La locura vendría por tanto a consistir en *la dislocación del juicio de realidad* que induce a un sujeto a considerar realizables cosas que no lo son y, generalizando, a *tomar por real lo que no lo es* (los molinos por gigantes o los rebaños por ejércitos), actuando a partir de ahí en consecuencia o, mejor dicho, inconsecuentemente.

La locura, así pues, puede tener algo de “utópica”, pero de ahí no se sigue en modo alguno que *la utopía* (y señaladamente la utopía de *don Quijote*) se reduzca forzosamente a una forma de locura, que es lo que se halla lejos de suceder cuando Cervantes pone en boca de su

personaje los dos más impresionantes discursos que se hayan escrito en nuestra lengua a favor, respectivamente, de *esos dos grandes ideales utópicos que son la libertad y la igualdad*.

El elogio de la *libertad* aparece en el capítulo 58 de la Segunda Parte del libro y dice así: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y por el contrario el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres. Digo esto, Sancho, porque bien has visto el regalo y la abundancia que en este castillo que dejamos hemos tenido (se refiere al palacio de los Duques en que acaban de pasar una temporada hospedados); pues en mitad de aquellos banquetes sazonados y de aquellas bebidas de nieve me parecía a mí que estaba metido entre las estrechas de la hambre, porque no lo gozaba con la libertad que lo gozara si fueran míos, que las obligaciones de las recompensas de los beneficios y mercedes recibidos son ataduras que no dejan campear al ánimo libre. ¡Venturoso aquel a quien el cielo dio un pedazo de pan sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo!”

En un alarde de cervantismo “enloquecido”, como aquel al que antes aludíamos, un autor tan admirable como Mario Vargas Llosa ha llegado a escribir que esta última lamentación de don Quijote implica el reconocimiento de que “el fundamento de la libertad no es otro que la propiedad privada”, tal y como lo acabaría reconociendo *el liberalismo económico* (!). A riesgo de incurrir en un anacronismo comparable al suyo, habría que recordarle a Vargas Llosa que su apología de la propiedad privada —sin la apelación al complemento de una “justicia distributiva” en la que él proclama descreer— conduciría a rendirnos a la generalización de la desigualdad en este mundo (que es, huelga decirlo, lo que vemos que acontece de hecho por doquier). Mientras que, como a Vargas Llosa no se le oculta, la libertad de que Cervantes habla presupondría por el contrario una igualdad de base, como lo muestra otro pasaje de la obra de Cervantes en el que, muy apropiadamente, se ha querido y podido ver un precedente del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau.

Se trata de la célebre alocución de don Quijote a los cabreros del capítulo 11 de la Primera Parte de la obra cervantina, donde se evoca la utopía retrospectiva de la Edad de Oro y se procede a elogiar la *igualdad* en los siguientes términos: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra Edad de Hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes... todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia... no había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que ahora tanto la menoscaban, turban y persiguen. (Y) la ley del encaje (margen de discrecionalidad que permitía a los jueces dictar sentencias arbitrariamente sin atender a lo que las leyes disponen) aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar ni quién fuese juzgado”.

Pero, por más que las antes llamadas “utopías en el buen sentido” de la expresión nunca sean por principio irrealizables, ello no implica que hayan de ser invariablemente *realizadas* ni mucho menos realizadas *en su plenitud*. Así sucede, incluso en nuestros días, con el utópico proyecto de construir *una sociedad más libre e igualitaria* que la que conocemos, no digo ya plenamente libre ni plenamente igualitaria. Y no es de extrañar, pues, que esa su incompleta e insuficiente realización nos deje insatisfechos y hasta acaso no tengamos otro remedio que vivirla con una sensación de frustración, insatisfacciones y frustraciones éstas que generan inevitablemente esa contrapartida de la buena utopía en que consiste a fin de cuentas la *melancolía*. Que es lo que explica, en fin, que el *Quijote* no sólo sea *un libro utópico*, sino asimismo *un libro melancólico*. La España de Cervantes era una sociedad sofocada bajo el oropel y la faramalla del Siglo de Oro, del Martillo de Trento y del Imperio dentro de cuyos límites nunca acababa de ponerse el sol, en el interior de la cual se malvivía, salvo unos cuantos privilegiados servilmente rendidos a la hegemonía de los poderes vigentes, con una oprimente *falta de libertad* que las piras de la Inquisición se encargaban periódicamente de convertir en irrespirable y en medio de una escanda-

losa *desigualdad* que hizo de aquel país de hambrientos, tanto mendigos como hidalgos, la cuna de “la literatura picaresca”.

Aquella España del Barroco, la Contrarreforma y la Monarquía Hispánica transformó al bueno de Cervantes —que ideológicamente se dejaba avecindar en los aledaños de un humanismo cristiano, templado y tolerante, de inspiración erasmista— en un moderado, pero firme, disidente que trató de escapar con desesperación de aquel clima asfixiante, tal y como escaparon de él otros representantes de la misma mentalidad como los hermanos Valdés y Juan Luis Vives, de quienes hablaba yo al comienzo de esta sesión considerándolos precursores de nuestros exiliados de 1939: en su caso, Cervantes intentó en vano por no menos de dos veces que se le franquease el paso al Nuevo Mundo, pero —debido acaso a la sospecha de antecedentes judaicos que se cernía sobre su linaje— el héroe mutilado de Lepanto, víctima además de un largo cautiverio en el Norte de África a manos de los turcos, hubo de ver rechazadas sus peticiones al Consejo de Indias con sendas y terminantes negativas, como “No se provee por Su Majestad” o “Busque por acá en qué se le haga merced”, circunstancias que han movido a los estudiosos a preguntarse qué habría sido de don Quijote en América si Cervantes hubiera conseguido trasladarse aquí.

La más fácil contestación a esa pregunta sería la de que un próspero Cervantes nunca hubiera acometido a este lado del Océano la construcción de su Don Quijote de la Mancha, su personaje más logrado y sin duda su predilecto. Más ponderada me parece, en cualquier caso, la especulación del profesor hondureño (manchego de origen) Augusto Serrano López, quien —tras insistir en ver en el *Quijote* una “crítica de la razón utópica”— confiesa no imaginarse a don Quijote en la Capitánía General de Guatemala, vagando con su escudero Sancho Panza por los andurriales de Chichicastenango o Sololá de los Caballeros; pero sí se atreve a conjeturar que Cervantes podría habernos sorprendido con “algún personaje inspirado por fray Bartolomé de las Casas, defensor incansable de los indios y crítico despiadado de sus opresores los encomenderos”. Por lo que a mí respecta, comparto esa conjetura pero opino que Cervantes muy bien habría podido encarar de esa tarea a don Quijote mismo y ejercido en las Indias a través de él su propia crítica de los Libros de Caballerías con mayor sentido de la oportunidad

incluso que en la Península, puesto que mientras en esta última aquellos textos constituían ya entrado el siglo XVII un género literario en decadencia, los libros de Caballería representaban aún —junto con nuestro Romancero— el principal alimento espiritual de los conquistadores transatlánticos, algunas de cuyas hazañas parecen extraídas del *Amadís de Gaula* o de su continuación *Las Sergas de Esplandián*, textos de los cuales proceden, por lo pronto, topónimos tales como California en la América del Norte o Patagonia en la del Sur.

Pero, volviendo a la cuestión central que nos venía ocupando, añadiré que —así como hablábamos de una utopía en el buen y en el mal sentido del vocablo— habremos también de *distinguir entre un quijotismo “bueno” y otro “malo”*, distinción que quizás no coincida exactamente, ni mucho menos siempre, con la distinción entre la cordura y la locura, pero que las más de las veces sí lo hace puesto que desde luego no es lo mismo luchar en pro de nuestros ideales (o en contra de la realidad que los arruina) desde la serenidad y la prudencia que desde el frenesí y la falta de juicio. Al fin y al cabo, el contraste entre nuestros ideales y la realidad se reduce al contraste entre lo que dicha realidad “es” y lo que nosotros creemos que “debería ser”, y semejante *contraste entre el ser y el deber ser* —que constituye el meollo de la *ética*— hay que tomárselo con seriedad, pues la ética es ciertamente “asunto serio” (aunque nada tenga que ver, por descontado, con el llamado *esprit de sérieux*) y no hay lugar en ella para las sandeces o los dislates. Y así como dijimos que el quijotismo del orate es contagioso (o que, según afirma el refranero, “un loco hace ciento”), también es contagioso el quijotismo bueno, *capaz de multiplicar por miles los Quijotes*.

Por ejemplo, la cosecha de Quijotes en Latinoamérica no ha sido lo que se dice desdeñable, incluso sin necesidad de que su epónimo desembarcase en estas orillas del Atlántico de la mano de su creador, habiéndose visto considerablemente incrementada con la llegada de los exiliados españoles del año 39 del pasado siglo, que sí que desembarcaron en nuestra América aun si no esta vez para conquistarla sino para dejarse conquistar por ella de acuerdo con los conocidos versos del poeta Pedro Garfías.

Como Adolfo Sánchez Vázquez nos recuerda en su texto sobre *Don Quijote*, el primer converso al “buen quijotismo” fue el propio Sancho



cuando —en el último capítulo de la obra, transformado ya don Quijote en Alonso Quijano el Bueno— se dirige a él llorando para decirle: “No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más ni más, sin que nadie le mate ni otras manos le acaben que las de la melancolía... Levántese de esa cama y vámonos...”

Pese a su alta valoración por parte de ciertos filósofos —como Aristóteles o Marsilio Ficino— la melancolía no ha tenido demasiado buena prensa en nuestro gremio desde los estoicos a Nietzsche pasando por Spinoza, quien veía en ella una “pasión triste” depotenciadora de nuestra “voluntad de ser”. Pero como en su día hizo ver el filósofo hispano-uruguayo Carlos Gurméndez, la melancolía no es siempre melancolía desfalleciente o “decadente” —como la llama él— del tipo de la *acidia* medieval, del *spleen* decimonónico o del actual *hastío* postmoderno. A esa melancolía, antes bien, cabría oponerle lo que Gurméndez da en llamar “una melancolía resistente” o incluso “revolucionaria” que por su parte ejemplifica en Walter Benjamín.

De semejante *melancolía resistente* sería de nuevo un buen ejemplo el melancólico Cervantes al que antes nos referíamos y también, si Adolfo no se enfada, el autor de estas líneas autobiográficas tantas veces citadas, incluso por mí mismo, pero que por mi parte no resisto la tentación de volver a citarlas una vez más: “Muchas verdades” —dicen— “se han venido a tierra, algunos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y no pocas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, me hallo más convencido que nunca... de la razón que asiste a cuantos luchan... por transformar un mundo en el que se genera, hoy como ayer, no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad... Y aunque el camino para transformar ese mundo presente hoy retrocesos, obstáculos y sufrimientos que en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue hoy siendo ese otro mundo que, desde nuestra juventud, no hemos dejado de anhelar”.

Para mí este texto es una muestra del mejor quijotismo imaginable, a saber, aquel en el que Cervantes supo aunar la noble utopía de don Quijote y la no menos noble melancolía de Alonso Quijano el Bueno.

Y en nuestro caso es asimismo aquel en el que se aúnan la infatigable lucha por los ideales utópicos que han vertebrado la ejemplar biografía de uno de nuestros Quijotes transterrados con la serena mirada atrás de un melancólico pero resistente Adolfo Sánchez Vázquez el Bueno, quien — lejos de abandonarse al cansancio y a la renunciación— se sirve de la melancolía para volver a cobrar aliento y proseguir mirando hacia adelante, nuevamente en la dirección del horizonte utópico. Querido Adolfo, felicidades por tus primeros noventa años y que nos sigas dando razones para luchar, tanto acá en México como allá en España, por muchos años más...