

Vigencia de la utopía

RESUMEN

El ensayo dialoga con la reflexión del filósofo y teólogo alemán Paul Tillich, que parte de considerar la forma como a la condición humana le es inherente el anhelo utópico, el cual se manifiesta como nostalgia por el “paraíso perdido”, un mundo de armonía y plenitud, o como el “impulso hacia adelante”, la “búsqueda del reino” (E. Bloch), concluyendo por afirmar la sustancia religiosa de toda esperanza y, por lo tanto, el vínculo entre *profecía* y *poesía* como expresiones de tal anhelo.

ABSTRACT

The Validity of Utopia

The essay responds to the thinking of the German philosopher and theologian Paul Tillich, who considers how inherent to the human condition the utopian desire is, manifest as nostalgia for the “paradise lost”, a world of harmony and plenty, or as the “impulse forward”, the “search for the kingdom” (E. Bloch). The essay concludes with the religiosity of all hope, and, as such, the link between prophesy and poetry as expression of said desire.

PALABRAS CLAVES:

Utopía, Tillich, Joaquín de Fiore, esperanza, reino de Dios.

EL AUTOR:

Enseña filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Ha publicado dos libros: *Colombia: la modernidad postergada* y *Problemática actual de la democracia*. Traductor de Kant, Marx, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Heinrich Mann, Walter Benjamín y de poesía expresionista alemana, y autor de ensayos sobre la problemática correspondiente.

Al comienzo del verano de 1951, durante la primera visita que el filósofo y teólogo Paul Tillich efectuara a Berlín después de concluida la segunda guerra mundial, pronunciaría en el auditorio de la *Deutsche Hochschule für Politik* –la por entonces reinaugurada *Escuela alemana de altos estudios para la política*, a cuyo cuerpo docente él había pertenecido antes de la guerra y de su destitución por parte de la dictadura– cuatro conferencias que se editarían allí ese mismo año en forma de un modesto fascículo que llevaría por título *El significado político de la utopía en la vida de los pueblos*.

Parecía pertinente y oportuno referirse al asunto en ese momento y en esa circunstancia, en medio de las ruinas, de la desolación y el desconcierto que había dejado la “revolución del nihilismo”, la anti-utopía por antonomasia, que había llegado a su catastrófico fin exactamente seis años atrás con la entrada del ejército soviético a la ciudad y el suicidio de Adolf Hitler, al que seguiría unos días más tarde la rendición incondicional de Alemania.

A Tillich, en su condición de sucesor en la cátedra de la Universidad de Fráncfort que con su muerte dejara vacante en 1929 Max Scheler, le había correspondido, entre otras cosas, presidir el proceso de “habilitación” para la docencia universitaria del joven Theodor Wiesengrund Adorno, con quien mantendría a partir de entonces fuertes lazos de amistad que se extendieron a su com-

pañero de ruta: Max Horkheimer, sobre el cual también llegaría a ejercer un gran influjo y que se profundizaron aún más durante la emigración, en el exilio.

Pues, en efecto, ya en 1933 había sido él uno de los primeros catedráticos alemanes destituidos por la dictadura, y con el patrocinio de Reinhold Niebuhr –el influyente teólogo liberal norteamericano– se había trasladado ese mismo año a los Estados Unidos, vinculándose inicialmente al *Union Theological Seminary* de Nueva York como profesor de filosofía y teología.

Por cierto que a Niebuhr le debemos una concisa reflexión a propósito de la relación existente entre la utopía y la anti-utopía. Decía: “La capacidad del hombre para la justicia hace posible la democracia. Pero la inclinación del hombre hacia la injusticia la hace necesaria”, una formulación que de algún modo podría provenir y en todo caso coincide con lo que expresaría Tillich a propósito de la irrupción de lo “demoníaco” en la sociedad de los hombres, un asunto de lo cual el régimen criminal que fue finalmente vencido en la primavera del cuarenta y cinco constituyó en su momento un ejemplo fehaciente, aunque, por desgracia, no el único...

En efecto, lo que se dice en la primera parte del aforismo de Niebuhr concuerda plenamente con lo que afirmaba Tillich al iniciar su ciclo de conferencias en Berlín: que si la utopía habría de ser algo diferente a la vana fantasía ella tendría que tener su fundamento en la estructura, en lo más característico del ser del hombre mismo.

Porque, como comentaba, “sólo lo que tiene su fundamento en dicha estructura tie-

ne, en último término, significación”. Y continuaba: “Si no lo tuviera podría ser considerada como la proyección de deseos individuales, por ejemplo, como un fenómeno sociológico, válido en ciertos tiempos y en otros no, podría ser considerada como algo pasajero y que ha de ser dejado de lado como algo que contradice la seriedad del realismo político y, en consecuencia, debe ser destruido por dañino”.

Pero agregaba enseguida que si éste no era el caso, si, por el contrario, al ser del hombre le es inherente el pensar en formas utópicas, el asunto era por completo diferente, porque entonces la utopía no es algo que pudiese ser superado “sino algo que está ahí mientras el hombre exista”.

Al definir al hombre como “libertad finita” –un asunto que de inmediato nos remite al pensamiento de Kant– planteaba Tillich que aquello que a partir de esta determinación fundamental lo caracterizaría sería que el hombre “está en condiciones de actuar como totalidad, como él mismo, a partir de la totalidad de su ser”, y que sólo cuando él lo puede hacer “experimenta el fenómeno para el cual todos los idiomas han encontrado la palabra libertad, o palabras análogas”.

Afirmaba entonces que el hombre no sólo tenía la posibilidad hacia algo determinado sino, a diferencia de todos los otros entes, poseía “la posibilidad misma”, es “el ser que está en condiciones de trascender lo dado, y por cierto en forma ilimitada”. Tal y como lo había formulado Kant en un ensayo intitulado *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y publicado en la *Revista Mensual de Berlín* en el otoño de



Bóveda del palacio arruinado de Comalcalco.

1784, la razón humana consistiría en “la facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas las fuerzas más allá del instinto natural y en sus proyectos no conoce ningún límite”.

Recordaba Tillich, sin embargo, que el hombre siempre se veía amenazado por lo contrario de la libertad, por la opresión y la deshumanización. “El hombre que no puede actuar a partir de sí mismo como centro, a partir de la totalidad, en la cual todos los elementos de su ser se congregan para la última decisión, ha dejado de ser un hombre en el sentido verdadero de la palabra. Ha sido deshumanizado, y es muy importante tener claro que aquí el concepto de la deshumanización se vincula a la no libertad”.

Es decir, a una circunstancia que aparece de inmediato vinculada con la pérdida de tal condición humana específica. Con la *cosificación*, en relación con la cual se hacía Tillich la siguiente pregunta: ¿Estamos en condiciones de reaccionar a partir de la totalidad?

Respondía que si eso ya no era posible, si nuestro yo central se había convertido en una *cosa* que ya no podía reaccionar como centro era porque, entonces, se había iniciado el proceso de la deshumanización. Pero confrontada con lo específicamente humano –la posibilidad como tal– la cosificación sería una expresión del *no-ser*, y el no ser –la *Nada*– sería él mismo una consecuencia del carácter finito de la libertad.

Pues la finitud significa que cuando el hombre actualiza su posibilidad a partir de la experiencia de sí como totalidad –es decir, con base en la libertad– “él está amenazado y, por cierto, amenazado por el no-ser”. Porque la finitud significa “la mezcla entre ser y no-ser, y todos estamos en todo momento en la situación de esta mezcla de ser y no-ser”.

Sin embargo, para el teólogo Tillich no necesitaríamos pensar solamente en la muerte para experimentar la Nada, “sino también en aquel no-ser que se demuestra como error y culpa”; lo que en la vida pública se manifestaría como “el balance entre angustia y coraje”, una condición de la que participaría también la política, de la que se puede decir que tiene tal carácter de angustia y coraje en relación al presente y al futuro, razón por la cual ella hunde sus raíces en la condición finita del hombre.

Pasaba entonces a definir la angustia como “finitud considerada desde dentro”, especificando que, puesto que somos finitos, “es la angustia un fenómeno que no puede ser superado por el clamor de trompetas”, algo que tampoco, como la angustia neurótica, puede ser superado por el psicoanálisis y

tampoco, como la angustia de la culpa, por el perdón.

Lo que no significaría otra cosa que hacernos conscientes de nuestra condición finita. Por lo cual Tillich consideraba de extraordinaria importancia *afirmar esta angustia* –y no negarla– pues juzgaba muy peligroso, particularmente en el campo de la política, creer que se puede eludir tal experiencia; o “reprimirla”, diríamos nosotros a partir de Freud, actitud que descansaría en la pretensión de elevarnos sobre tal condición finita y que, por lo demás ocasionalmente en forma delirante, se apoderaba de lo que él denominaba la “voluntad de seguridad” de la cual emergería la agresión como reacción ante el sentirse amenazado.

Tillich mencionaba varias características de la utopía, considerando como una de las más significativas el que toda utopía se crea un fundamento en el pasado, el hecho de que existen tanto utopías hacia atrás como hacia delante, lo cual significa que aquello que se prevé en el futuro como ideal es, también, al mismo tiempo, lo que alguna vez se soñó en el pasado, o como aquello de donde se proviene y a donde se quiere retornar de nuevo. “Es uno de los fenómenos más asombrosos del pensamiento humano, que en la simbolización, en los ámbitos de lo religioso, mítico, político, estético, en todas partes pasado y futuro son correlatos, que el pasado del origen y el futuro del propósito se corresponden”. Todo lo cual tendría su origen en la ya mencionada “voluntad de seguridad”.

En ese contexto recordaba Tillich que el término que utiliza la lengua alemana para denotar la “esencia”: *Wesen*, se relaciona con el pasado del verbo “ser”: *gewesen*, y lo asocia con la categorización de Aristóteles en la teoría de las causas cuando éste determina lo particular y específico de la “causa formal” –el *eidos* platónico– por medio de la paradójica formulación: *To tí en einai*, “lo que el ente ya era”, coincidencia sobre la cual reflexiona en los siguientes términos:

“De ello se produce el fenómeno de la utopía hacia atrás, que encontramos en las mitologías de todos los pueblos y en múltiples formas en la filosofía”. Aludía entonces al título de un manuscrito de Ernst Bloch, quien por entonces no había publicado aún su *Principio esperanza*: “Los sueños de una vida mejor”, que son, en primer lugar, “sueños hacia atrás y luego, también, sueños hacia adelante o, expresado en otra forma: el derecho a soñar la vida mejor en el futuro se deduce del hecho de que esos sueños alguna vez fueron realidad”; y mencionaba enseguida algunos ejemplos, comenzando por la remembranza de los estoicos de una “época dorada” que se ubica en el pasado y que, según estos creían, “vol-

verá después del incendio del mundo". Tal y como la evoca Don Quijote en su discurso a los cabreros después de haber satisfecho plenamente su hambre gracias al convite que éstos le han ofrecido:

"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: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que libremente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. [...] Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia: aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre; que ella, sin ser forzada, ofrecía, por todas las partes de su fértil y espacioso seno, lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían. Entonces sí que andaban las simples y hermosas zagalejas de valle en valle y de otero en otero, en trenza y en cabello, sin más vestidos de aquellos que era menester para cubrir honestamente lo que la honestidad quiere y ha querido que se cubra, y no eran sus adornos de los que ahora se usan, a quien la púrpura de Tiro y la por tantos modos martirizada seda encarecen, sino de algunas hojas verdes de lampazos y hiedra entretrejidas, con lo que quizá iban tan pomposas y compuestas como van agora nuestras cortesanas con las raras y peregrinas intenciones que la curiosidad ociosa les ha mostrado. Entonces se decoraban los concetos amorosos del alma simple y sencillamente, del mismo modo y manera que ella los concebía, sin buscar artificioso rodeo de palabras para encarecernos. 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 interesse, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había asentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había que juzgar, ni quien fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por dondequiera, solas y señeras, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento las menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y propia voluntad. Y agora, en estos nuestros detestables siglos, no está segura ninguna, aunque la oculte y cierre otro nuevo laberinto como el de Creta; porque allí, por los resquicios o por el aire, con el celo de la maldi-

ta solicitud, se les entra la amorosa pestilencia y les hace dar con todo su recogimiento al traste. Para cuya seguridad, andando más los tiempos y creciendo más la malicia, se instituyó la orden de los caballeros andantes, para defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos. Desta orden soy yo, hermanos cabreros, a quienes agradezco el gajajo y buen acogimiento que hacéis a mí y mi escudero. Que, aunque por ley natural están todos los que viven obligados a favorecer a los caballeros andantes, todavía, por saber que sin saber vosotros esta obligación me acogisteis y regalasteis, es razón que, con la voluntad a mí posible, os agradezca la vuestra..."

También mencionaba Tillich las ideas hindúes sobre los diferentes períodos del universo, de acuerdo con las cuales nos encontraríamos en el peor de ellos aunque es inminente el regreso al período original y, en el cristianismo, la imagen idílica del paraíso, que se ha perdido y que en el último libro de la Biblia se piensa como restaurado al final de los días. O la idea rousseauiana sobre la circunstancia originaria del hombre natural –esencialmente bueno, que ha sido corrompido por la sociedad– a la cual habría que retornar y, finalmente, la utopía del comunismo primitivo "que en todo caso sólo ocasionalmente y con mucha precaución es mencionada por el mismo Marx, pero es desarrollada más detalladamente por otros y constituye el fundamento para la sociedad sin clases del futuro".

Tillich consideraba que la razón más profunda para ubicar en el tiempo primigenio la esencia es la creencia de que la esencia humana, como tal, se habría realizado en ese tiempo y luego se perdió, razón por la cual nos encontramos en contradicción con ella.

Pero recordaba igualmente que a aquella creencia le es inherente la esperanza de que esa circunstancia pueda ser restablecida. Aludiendo expresamente a su condición de filósofo pensaba que en ello radica la "diferencia ontológica" entre esencia y existencia, que en la dimensión temporal se proyecta como la que se presenta entre esencia y realidad: "la esencia es comprendida como lo 'sido', o que una vez fue esencial, cuando todavía no existía la diferencia entre esencia y existencia".

De acuerdo con lo cual la existencia se produjo como "caída", haciendo de esta existencia lo contrario, el desgarramiento, la negación de aquello que originalmente, en cuanto esencia, era realidad, razón por la cual en la mayoría de estas utopías nos encontramos con una estructura trinitaria: en primer lugar, realización original (es decir,

realización de la esencia); luego, deslizamiento de esta realización originaria (es decir, el estado actual); y, finalmente, restauración de la circunstancia primigenia, todo ello experimentado como expectativa de que se realice de nuevo lo que había decaído.

Como ejemplo bien característico de ello presentaba Tillich el modelo de Joaquín de Fiore, el abad y místico de la Calabria que a finales del siglo XII experimentó en sus éxtasis que los hombres vivían por entonces en la época de la completa culpabilidad y pecaminosidad, a la que habría de seguir una era de redención. También mencionaba la idea de san Agustín: que los reinos mundanos han llegado a su fin con el último, el gran imperio romano ("que él en calidad de romano amaba") y que ahora sólo un reino está delante, a saber el reino de Dios que, en cierta forma, es realidad en la Iglesia pero definitivamente sólo se realizará después de la historia. Se remitía igualmente a las tradiciones hindúes, en las que siempre es el último período aquel en el cual se encuentra el teólogo que habla de las épocas; y a Grecia, en donde los estoicos, como hemos visto, preveían la irrupción de la última época: la peor, la época de hierro, después de la cual se restauraría la edad de oro.

También, como resulta obvio, tomaba en consideración las expectativas del marxismo según las cuales el antagonismo de clases que atraviesa toda la historia debe conducir a un momento en el que se hará inevitable el cambio radical ("Umbruch"), "porque de otra forma no se puede salvar la situación humana". Se detenía a observar además las por él llamadas "ideologías biológico-fascistas", en las que se piensa que la decadencia ha llegado a un punto que no puede ser superado y al cual debe seguir el contragolpe, "todo lo cual significa que el tercer acto se centra en el momento en el cual la transformación se hace inminente"; y comentaba que esta sería una de las características de todo pensamiento utópico, razón por la cual concluía que por ello es la utopía social "siempre de doble naturaleza, a saber, tanto superación de la autoridad como de la explotación, y es interesante constatar cómo acontece esto a través de toda la historia".

En la profecía de Joel, por ejemplo, uno de los así llamados "profetas menores" del Antiguo Testamento, que ha resultado decisiva para la explicación del acontecimiento de Pentecostés, o para su interpretación: que todo individuo posee directamente el espíritu de Dios, que esclavos y criadas profetizarán porque el espíritu de Dios descansa inmediatamente en ellos, sobre la cual afirmaba Tillich que es "uno de los fundamentos de todo desarrollo anti-autoritario",

pues el espíritu "es siempre lo anti-autoritario en la Iglesia y por ello ha sido considerado sospechoso, a favor de la jerarquía y del cargo".

Agregaba que fue precisamente a partir de esta idea que se produjo en la Baja Edad Media la ya mencionada utopía de Joaquín de Fiore, la de una tercera época del Espíritu Santo, que sucederá a las del Padre y del Hijo, representadas en Abraham y Jesús, respectivamente; y recordaba que según Joaquín en este tercer estadio todo individuo vivirá una existencia monástica y experimentará inmediatamente la realidad espiritual, con lo cual "será independiente respecto de cualquier jerarquía".

Sin embargo comentaba que, si se lo considera desde el punto de vista sociológico, en todo ello se trataba en realidad "de una revuelta del monacato contra la jerarquía" que anticipaba también una idea ontológica más profunda: la idea de la "inmediatez", de acuerdo con la cual "todo individuo se encuentra en una relación directa, inmediata, con Dios, esto es, posee su espíritu", utopía que "fue efectiva en el movimiento franciscano tardío a finales del siglo XIII entre los así llamados *espirituales* franciscanos, que se designaban como la orden en la cual se hizo realidad la profecía de Joel y que a partir de ello atacaban la jerarquía".

Recordaba Tillich que fue con base en los desarrollos que partieron de esa actitud herética que se gestó la sociedad burguesa revolucionaria de los siglos XVII y XVIII, que finalmente encontró en la revolución francesa, así como en el pensamiento y poetizar del idealismo y el clasicismo alemán, respectivamente, su expresión: "en todas partes en estas cosas encontramos la utopía de la tercera época, de la época que se concibe originalmente como época del espíritu, esto es, de la inmediatez, y que luego es concebida como época de la razón".

Por lo cual sostenía que la inmediatez del espíritu "se traslada siempre a la historia, a la inmediatez de la estructura racional de la conciencia humana", de manera que también en este desarrollo "la fe de la Ilustración en la autonomía es la utopía que, partiendo de Joel, a través de Joaquín de Fiore y los franciscanos, las sectas del Medioevo y las de la Reforma, condujo finalmente a la revolución burguesa".

Con lo cual la autoridad se hace superflua, "pues ahora es posible que todo individuo sea instruido inmediatamente". Y también el que a partir de la inmediatez de su relación con la razón o lo divino –"que es lo mismo en la Ilustración"– sobrevenga la posibilidad de una sociedad democrática, "en la cual ya no haya autoridades" (en el sentido en que Erich Fromm, a quien se re-

mite, establece una diferencia en sus escritos entre “autoridad racional” y “autoridad irracional”, definiendo como autoridad irracional “el sometimiento psicológico o psicopatológico a las autoridades existentes” mientras considera como racional a aquella que posibilita y legitima la manifestación del disenso).

Sin embargo, resulta necesario insistir en que para Tillich la utopía no es solamente resultado de la urgencia material, un movimiento reactivo, sino que las raíces de su poder “radican en el esencial u ontológico estado de insatisfacción del hombre en todas las direcciones de su ser”.

Por ello comentaba que ninguna utopía tendría poder “si fuera exclusivamente económica, exclusivamente espiritual o exclusivamente religiosa”, y que tampoco son propiamente, porque están insatisfechos, los grupos más bajos de la sociedad los portadores de la utopía “sino todos aquellos que en la tensión entre seguridad y marcha-hacia-delante se deciden por el marchar hacia adelante y con frecuencia entonces reciben la ayuda de las masas de los insatisfechos, pero las utilizan para su triunfo y quizás en último término son devoradas por ellas”.

Recordaba que, en todo caso, ha sido una experiencia de la historia que los portadores de la utopía nunca fueron aquellos que se encontraban en la escala más baja desde

el punto de vista económico y cuya insatisfacción era fundamentalmente económica, y nada más, sino que fueron aquellos “que poseen suficiente fuerza de ser para poder ir adelante”, poniendo como ejemplos el caso de la revolución francesa, “donde el proletariado contribuyó con la ayuda, pero la muy educada burguesía hizo la revolución”; el de la revolución franciscana, “en la cual las formas más avanzadas de las órdenes monásticas fueron las que se revolucionaron contra la Iglesia”, y el análisis de Marx sobre las vanguardias, “aquellas que en el interior del proletariado y en parte desde fuera del proletariado son los portadores propiamente de la utopía”, todo lo cual significaba para él que el poder de la utopía es “el poder del hombre en su totalidad, que es capaz de salir de su estado con base en su insatisfacción ontológica en todas las direcciones del ser” y en cuyo acontecer lo económico, como también otros factores, juega su papel.

Pero tal acontecer no está asegurado de antemano. Más bien podemos decir que, en su precariedad, él se encuentra siempre amenazado. Amenazado por la irrupción de aquello que ya conocemos con la denominación de “lo demoníaco”:

“La impotencia de la utopía es que si ella, a partir de su no verdad e infecundidad, inevitablemente conduce a la desilusión, y si aquellos que, particularmente entre los intelectuales, alguna vez se entregaron en su



Las cola de caballo gigantesca del Corazón.

vida a una utopía, no en la forma de lo provisorio sino de lo definitivo, tuvieron que aprender que se trataba de algo provisorio, ambiguo y ocasionalmente demoníaco, se hicieron entonces fanáticos contra su propio pasado", una experiencia que reiteradamente tienen que hacer las sucesivas generaciones a las que les corresponde vivir durante un período de crisis y con frecuencia claudican, abandonan sus ideales, terminando por reconocerse en un sentimiento de frustración. "Cuando una utopía hace de lo provisorio algo absoluto surge la desilusión, y en ese espacio vacío de la desilusión se introducen entonces los demonios, a los cuales hemos de enfrentarnos hoy particularmente en este lugar. Esta es la negatividad de la utopía que tan real es como la positividad de la misma".

Por ello se veía impelido Tillich a plantear como una tarea ineludible el considerar siempre expresamente la dimensión trascendente de la utopía, la trascendencia misma. Aunque no olvidaba que esto podía acarrear otro riesgo: "si tomamos este camino, si elevamos la utopía más y más en lo trascendente y pasamos del plano horizontal al vertical, surge el peligro, y por cierto inevitablemente, de que la verdad y la fecundidad y el poder de la utopía sean sacrificados".

Aclaraba entonces que esto puede acontecer en la forma de un conservadurismo religioso reaccionario que, en la desilusión utópica ante la utopía, "la malentende en su verdad, la niega, y predica frente a ella la afirmación de lo establecido". Es decir, la subordinación, la pasividad ante el orden social, la legitimación por la fuerza de la inercia del presente, lo que precisamente sucedió en Alemania:

"El trascendentalismo religioso que niega la utopía ha condenado a pueblos enteros a una pasividad frente a la acción transformadora de la historia y configuradora de la realidad, que tuvo como consecuencia el que entonces los poderes revolucionarios utópicos se les enfrentaran con desmesurado poder y, como ahora en casi todas las partes del mundo, vivan del hecho de que, en su meollo más íntimo, las religiones, o bien se encuentran más allá de toda utopía, como las grandes religiones místicas del oriente, o por lo menos albergan una utopía trascendente en la cual se ha olvidado lo político".

En contraposición a lo cual se produce entonces un compromiso y una actuación que, de manera excluyente, se sitúa en la dimensión horizontal-terrenal de la utopía, despojada ya ésta de todo vínculo con la trascendencia y que en todo caso se ve alentada por la pasión, por el anhelo de redención. Pues la fuerza y el poder de un

movimiento, de una utopía, descansa en el hecho de que "fomenta y debe fomentar fe incondicionada y si no lo recibe no es capaz de realizarse".

Lo explicaba Tillich en los siguientes términos: "Bajo determinadas condiciones se puede producir para cada realidad un fanatismo que coloca en forma idolátrica algo finito como absoluto; esta posibilidad siempre está dada porque los hombres, en virtud del aseguramiento de su existencia, nada aman más que entregarse a algo finito, y cuando lo hacen, a partir de esta entrega absoluta se desarrolla entonces una plenitud de fuerzas combatientes, la voluntad para el martirio, la disposición para la subordinación total y, sobre todo, eso que se puede llamar *ideocracia*, el dominio de una idea que ha recibido fuerza divina, que reemplaza a un Dios y por ello ya no debe ser puesta en duda y exige sumisión incondicional".

Para prevenir todo lo cual recomendaba Tillich mantener siempre presente la conciencia de la finitud: "una consecuencia inevitable, y con ello nos encontramos ante la elección de no utilizar las fuerzas del fanatismo y, sin embargo, exigir una entrega incondicionada a lo que resulta necesario en el momento, una entrega que sabe que aquello por lo cual uno se entrega es ambiguo y provisorio y que por ello no lo adora sino lo juzga y, si es necesario, lo condena, pero que en el momento de actuar está en condiciones de manifestar un sí pleno a ello".

Agregaba que esto no sólo acontece así en la vida social, "sino en todo momento de nuestra propia vida cuando nos entregamos a una persona o a una cosa, como sucede en toda relación amorosa"; y comentaba que "si lo hacemos en forma idolátrica sobreviene la desilusión metafísica", porque entonces "lo finito que se ha colocado como absoluto se estrella con nuestra propia condición finita y fracasa en ella". Pero concluía que si decimos sí a algo de cuya finitud a la vez somos conscientes "entonces la verdad de la utopía está de nuestro lado y ésta terminará por triunfar".

Por lo cual insistía en que se debe conservar la idea de dos órdenes, uno que radica en la dimensión horizontal, "el orden de la finitud, de sus posibilidades e imposibilidades, de sus riesgos, de sus éxitos y fracasos". Y luego también ese otro orden, "un orden para el cual las utopías seculares y religiosas quizás poseen símbolos como el reino de Dios, el reino del cielo, el reino de la justicia, la plenitud...". En relación con el cual deberíamos tener siempre presente que, fueren lo que fueren estos símbolos "no nos los podemos representar en el más mínimo sentido" pues sabemos que nin-

gún concepto proveniente del mundo de los objetos puede dar una expresión plena de sentido sobre ellos.

Aunque sabemos sobre este segundo orden, “porque ambos órdenes toman parte recíprocamente el uno del otro”. El orden vertical participa en el orden horizontal, ya que el reino de Dios se realiza en lo que acontece en la historia: “se realiza y simultáneamente es combatido, sometido, excluido”. Pues es el reino de Dios el que lucha en la historia y este no nos puede desilusionar, “porque en ningún lugar de la historia sanciona lo que siempre de nuevo aparece en nuevas realizaciones y siempre le da razón a la verdad de la utopía”.

Esa participación recíproca es para Tillich la solución del problema de la utopía. “Un reino de Dios que no toma parte en la historia, en la realización utópica en el tiempo, no es ningún reino de Dios sino, en el mejor de los casos, una cancelación mística de aquello que puede ser el reino, a saber, riqueza, plenitud, diversidad, individualidad”. Y considerándolo del otro lado, un reino de Dios que no fuese sino el proceso histórico “produce aquella utopía del progreso o de la revolución cuyo colapso catastrófico resulta en la desilusión metafísica”.

En contraste con lo cual, en la doctrina de los dos órdenes encontramos ambos elementos. En primer lugar aquello en lo que únicamente podemos ver la plenitud, “pero justamente allí no la podemos ver, sólo la podemos registrar”; y, simultáneamente, la dimensión en la cual esta se realiza, en el tiempo y en el espacio, “pero justamente no se realiza sino siempre sólo fragmentariamente se anticipa, en esa hora, es ahí en esa forma”.

Para él es esta la doble respuesta a la pregunta que, a partir de considerar expresamente la finitud y la precariedad del hombre que actúa en la historia, interroga por la realidad del reino, de la utopía. Por lo cual concluía su reflexión con las siguientes palabras: “También quisiera decir aquí que todos los fenómenos desde el final de la primera guerra mundial, cuando estas ideas fueron concebidas, le han dado la razón y, según me lo parece, también hoy es la solución”.

Con la alusión a la época en que esta paradójica solución fue formulada rendía él un tácito homenaje a su maestro, el teólogo Martin Kähler, quien lo iniciara en su juventud en la reflexión acerca del significado profundo del principio protestante de la “justificación por la fe”, un acontecimiento a través del cual –como lo explica el apóstol Pablo en su carta a los romanos– alienta el espíritu de la utopía, la posibilidad de que se efectúe ese cambio radical que él llama

Metanoia –literalmente, “cambio de mente”– cuyo resultado sería el nacimiento del “hombre nuevo”, que no termina nunca de nacer y, sin embargo, en todo momento está en trance de hacerlo...

También en la introducción a un libro intitolado *La era protestante*, que tres años antes de su visita a Berlín editara la Universidad de Chicago –a la que se había trasladado unos años antes y en la que ejercería la docencia hasta su muerte acaecida en 1965– lo había condensado Tillich, en una página impregnada de fervor, sinceridad y veracidad: “El ejemplo de Martin Kähler, cuyo nombre me indujo a lanzarme en la presente divagación acerca del carácter mediador de mi teología, revela a las claras que mediación no implica necesariamente sometimiento. La idea central de Kähler era la ‘justificación en virtud de la fe’, la idea que separó al protestantismo del catolicismo y que se convirtió en el principio llamado ‘material’ de las Iglesias protestantes. Kähler logró conciliar esta idea con su formación clásica e interpretarla con extraordinaria fuerza religiosa para muchas generaciones de estudiantes formados en el Humanismo. Bajo su influencia, un grupo de estudiantes avanzados y profesores jóvenes desarrolló, en diversas formas, la nueva concepción del principio protestante. Yo mismo descubrí, en aquellos años, que el principio de justificación en virtud de la fe no sólo incumbe a la vida ético-religiosa, sino también a la religiosa-intelectual.

No sólo quienes están en pecado pueden justificarse por medio de la fe, sino también los que están en duda. La situación de duda, aun la duda acerca de Dios, no tiene por qué apartarnos necesariamente de Dios. En toda duda profunda la fe está presente, la fe en la verdad como tal, aun cuando la única verdad que podamos expresar sea la falta de toda verdad. Pero si se la experimenta en profundidad, como problema último, lo divino estará presente; y quien duda en esa actitud es ‘justificado’ en su pensamiento.

Advertí entonces la paradoja: quien niega a Dios con verdadera seriedad, lo afirma. De lo contrario, hubiese tenido que abandonar la teología. No hay –pronto me percaté de ello– nada *ajeno* a lo divino, no hay ateísmo posible, no hay ningún muro entre lo religioso y lo irreligioso. Lo sagrado comprende lo que es suyo y también lo secular. Ser religioso es estar incondicionalmente comprometido, ya sea que el compromiso se exprese en formas seculares o (en su sentido más limitado) en formas religiosas.

No se alcanza a Dios por obra y gracia de la rectitud de pensamiento, ni del sacrificio del intelecto, ni en virtud de una sumisión a poderes extraños, como lo son las doctri-

nas de la Iglesia y de la Biblia. Tampoco se pide al hombre que intente hacerlo. Ni las obras piadosas, ni las morales, ni tampoco las del intelecto, permiten establecer la comunión con Dios.

Las obras serán consecuencia de esa comunión, no la procurarán sino que nacerán de ella. Más aún, si se la busca a través de ella, la harán inalcanzable. Pero así como se es justificado como *pecador* (eres recto, pese a tu iniquidad), así también el hombre en estado de duda se halla en estado de verdad. Y como todo ello sobreviene al mismo tiempo, y el hombre se desespera buscando el sentido de su vida, la intensidad de su desesperación es la manifestación del sentido en el cual vive todavía. Esta seriedad incondicional es la expresión de la presencia de lo divino en la experiencia de la absoluta separación de ella”.

*

Nos hemos venido refiriendo en lo esencial al proceso y a la realidad de la utopía, a partir de la profecía. Quisiéramos ahora terminar recordando la otra dimensión en que ella se ha manifestado a lo largo de la historia: la poesía.

Si tenemos en cuenta que Stendhal definiera el arte como *promesse du bonheur* (“promesa de felicidad”) y lo consideramos con la consecuencia y el rigor que ello exige, nos hacemos conscientes del parentesco existente entre esas dos formas de expresión, el

profetizar y el poetizar: de hecho, el término *vate* (poeta) está relacionado semánticamente con el término *profeta*, al provenir ambos de la misma raíz indo-germánica *va(fa)*, vinculada con *vos(fos)*: la luz.

En efecto, tanto el profeta como el poeta iluminan, acompañan a los hombres en su soledad; los orientan y educan con su palabra, les dan esperanza y consuelo; los reconfortan y, sobre todo, los hacen sentir hermanos, parte solidaria de ese gran océano de anhelo hacia una vida mejor que es la humanidad total. Decía Pablo Neruda en Estocolmo, al concluir el discurso de recepción del premio Nobel que le fuera otorgado el 21 de octubre de 1971, cuando se desempeñaba como embajador de su país –y del gobierno de la Unidad Popular– en Francia:

“Extendiendo estos deberes del poeta, en la verdad o en el error, hasta sus últimas consecuencias, decidí que mi actitud dentro de la sociedad y ante la vida debía ser también humildemente partidaria. Lo decidí viendo gloriosos fracasos, solitarias victorias, derrotas deslumbrantes. Comprendí, metido en el escenario de las luchas de América, que mi misión humana no era otra sino agregarme a la extensa fuerza del pueblo organizado, agregarme con sangre y alma; con pasión y esperanza, porque sólo de esa henchida torrentera pueden nacer los cambios necesarios a los escritores y a los pueblos. Y aunque mi posición levantara o



Puente sobre un parana.

levante objeciones amargas o amables, lo cierto es que no hay otro camino para el escritor de nuestros anchos y crueles países si queremos que florezca la oscuridad, si pretendemos que los millones de hombres que aún no han aprendido a leernos ni a leer, que todavía no saben escribir ni escribirnos, se establezcan en el terreno de la dignidad sin la cual no es posible ser hombres integrales...

Heredamos la vida lacerada de pueblos que arrastran un castigo de siglos, pueblos los más edénicos, los más puros, los que construyeron con piedras y metales torres milagrosas, alhajas de fulgor deslumbrante, pueblos que de pronto fueron arrasados y enmudecidos por las épocas terribles del colonialismo que aún existe. Nuestras estrellas primordiales son la lucha y la esperanza. Pero no hay lucha ni esperanza solitarias. En todo hombre se juntan las épocas remotas, la inercia, los errores, las pasiones, las urgencias de nuestro tiempo, la velocidad de la historia. Pero ¿qué sería de mí si, por ejemplo, hubiera contribuido en cualquiera forma al pasado feudal del gran continente americano? ¿Cómo podría yo levantar la frente, iluminada por el honor que Suecia me ha otorgado, si no me sintiera orgulloso de haber tomado una mínima parte en la transformación actual de mi país?

Hay que mirar el mapa de América, enfrentarse a la grandiosa diversidad, a la generosidad cósmica del espacio que nos rodea, para entender que muchos escritores se niegan a compartir el pasado de oprobio y de saqueo que oscuros dioses destinaron a los pueblos americanos. Yo escogí el difícil camino de una responsabilidad compartida y antes de reiterar la adoración hacia el individuo como sol central del sistema, preferí entregar con humildad mi servicio a un considerable ejército que a trechos puede equivocarse, pero que camina sin descanso y

avanza cada día, enfrentándose tanto a los anacrónicos recalcitrantes como a los infatuados impacientes. Porque creo que mis deberes de poeta no sólo me indicaban la fraternidad con la rosa y la simetría, con el exaltado amor y con la nostalgia infinita, sino también con las ásperas tareas humanas que incorporé a mi poesía...

Hace hoy cien años exactos, un pobre y espléndido poeta, el más atroz de los desesperados, escribió esta profecía: *A l'aurore, armés d'une ardente patience, nous entrerons aux splendides Villes* ('Al amanecer, armados de una ardiente paciencia, entraremos a las espléndidas ciudades').

Yo creo en esa profecía de Rimbaud, el vidente, yo vengo de una oscura provincia, de un país separado de todos los otros por la tajante geografía. Fui el más abandonado de los poetas y mi poesía fue regional, dolorosa y lluviosa. Pero tuve siempre confianza en el hombre. No perdí jamás la esperanza. Por eso tal vez he llegado hasta aquí con mi poesía, y también con mi bandera. En conclusión, debo decir a los hombres de buena voluntad, a los trabajadores, a los poetas, que el entero porvenir fue expresado en esa frase de Rimbaud: sólo con una ardiente paciencia conquistaremos la espléndida ciudad que dará luz, justicia, dignidad a todos los hombres. Así la poesía no habrá cantado en vano".

LITERATURA

PAUL TILICH, *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*. Gebrüder Weiss Verlag, Berlín, 1951.

———, *La era protestante*. Versión castellana de Matilde H. Orne, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1965.

I. KANT, *Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la Historia*, traducción de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.

