



CEU

*Universidad  
San Pablo*

**¿Paraíso en la tierra?  
La crisis de las utopías**

---

**Manuel Bustos Rodríguez**

Festividad de Santo Tomás de Aquino  
29 de enero de 2010

*CEU Ediciones*

# **¿Paraíso en la tierra? La crisis de las utopías**

---

**Manuel Bustos Rodríguez**

Festividad de Santo Tomás de Aquino  
29 de enero de 2010

**Universidad CEU San Pablo**

## **¿Paraíso en la tierra? La crisis de las utopías**

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2010, Manuel Bustos Rodríguez

© 2010, Fundación Universitaria San Pablo CEU

*CEU Ediciones*

Julián Romea 18, 28003 Madrid

[www.ceuediciones.es](http://www.ceuediciones.es)

Depósito legal: M-XXXX-2010

## El género utópico

Ser hombre significa tener utopías. Los sueños despierto son, de alguna manera, formas utópicas. En el ser humano no todo es sentido práctico y utilitario; su capacidad de ensoñación le lleva con frecuencia a crear espacios y mundos imaginarios, dotados de todas aquellas cualidades que no aparecen en el mundo real. El hombre, como afirmara Ernst Bloch, es un ser que fabrica utopías.

La utopía, podemos decir, es algo natural, que posee habitualmente un carácter personal. Pero puede llegar a tener también un carácter social, colectivo, aunque la base, el fundamento sea el propio sujeto que la crea. De ahí que podamos hablar también de creadores de utopías sociales.

Algunos las sitúan en el pasado. El tiempo presente no sería, pues, sino una corrupción, una degradación, de un pasado idealizado. Así sucede, por ejemplo, con la mitificada Al-Andalus del período califal, que contra lo que dicen los conocimientos históricos, algunos consideran como un verdadero paraíso, un remanso de prosperidad y tolerancia, en medio de la barbarie cristiana, portadora, por tanto, de degradación. Pero, sin duda, entre nosotros, tal vez sea el discurso de don Quijote a los cabreros (II, cap. XI), reminiscencia bucólica virgiliana, el mito retrospectivo más significativo. Recordemos algunos párrafos del mismo. «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos –dice el Hidalgo a los estupefactos pastores que le escuchan– a quien los antiguos pusieron nombre de dorados (...). 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 liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica

abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quiebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquier mano, sin interés alguno, la feliz cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes alcornoques despedían de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus anchas y livianas cortezas, con que se comenzaron a cubrir las casas (...). 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...».

Sin embargo, a pesar de estos intentos por reestablecer el idílico Paraíso perdido, en contra de la irreversibilidad manifiesta del tiempo, la mayor parte de las utopías, o al menos las que a nosotros aquí más nos interesan, se situarán en el porvenir, es decir, en el tiempo que se espera.

Estas utopías se vinculan estrechamente con el hombre moderno, el mismo que comienza a configurarse a finales del siglo XV –comienzos del XVI–, a pesar de que, como siempre, podamos rastrear los antecedentes en épocas pasadas. Así, por ejemplo, en la Edad Antigua, siendo Platón uno de sus más relevantes ejemplos.

A comienzos del llamado período moderno concurren toda una serie de circunstancias que permiten la aparición de la utopía social como género literario. No es aquí lugar ni momento para referirlas, aunque si debemos recordar al menos dos significativas: por un lado, el descubrimiento de América y las perspectivas reales e imaginarias que suscita su existencia en el corto y el largo plazo; por otro, el cambio progresivo de mentalidad que conduce a una mayor conciencia del hombre acerca de sí mismo y de su humanidad, así como del espacio y del tiempo en que vive.

Será precisamente en el siglo XVI y las primeras décadas del XVII cuando aparezcan en Europa las tres grandes utopías clásicas escritas: la *Utopía* propiamente dicha de Tomás Moro, que dará nombre al género, en 1516; *La Ciudad del Sol* de Tomasso Campanella, publicada en 1623, y *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon, impresa en 1627.

Sus contenidos son conocidos. Moro imagina una isla en forma de media luna, sobre la que se establece un gobierno que busca la paz y se preocupa por el bienestar material y la integridad moral de sus habitantes. Se trata de una organización racional del Estado, cuya clave de bóveda es la abolición de la propiedad privada (recordemos el discurso a los cabreros de don Quijote). Gracias

a ello, el bien común y la justicia prevalecen sobre los intereses individuales y la justicia sobre la injusticia. Pero todo ello no está reñido con la diferenciación de puestos y funciones según las capacidades y méritos de cada uno, ni con la plena igualdad, social y económica, y el disfrute compartido de los bienes por parte de los habitantes de Útopos.

En lo que respecta a Campanella, éste transforma su ciudad imaginaria, plagada de elementos esotéricos cósmicos, en una especie de sistema planetario formado por siete círculos concéntricos fortificados, abiertos hacia los cuatro puntos cardinales, en el centro de los cuales se halla un gran templo.

En dicha ciudad reina la comunidad de bienes y de mujeres. A este respecto, según Campanella, todos los males que experimenta la sociedad parecen venirle de «esta especie de avaricia que es el deseo de poseer en propiedad el mayor número posible de bienes». Existe, pues, una relación directa entre la desposesión y la virtud. El gobierno que hace todo esto posible es el de un sabio, conocedor de las ciencias, a quien se llama Sol<sup>1</sup>.

En cuanto a *La Nueva Atlántida*, que recoge un viejo mito de la Antigüedad, a la concepción clásica comunitaria se une la utilización de los avances científicos y técnicos, visibles ya en *La Ciudad del Sol*, en beneficio de todos. Su rey crea la casa de Salomón, a la que se responsabiliza del continuo progreso de la sociedad. Para ello se realizarían frecuentes expediciones a otros países para darles a conocer los avances de la época.

A partir de algunos textos clásicos y, sobre todo, de las tres utopías citadas se creará un corpus utópico, del que de una u otra forma tomarán ideas las utopías por venir. Sin embargo, propio de todas aquéllas será su carácter teórico, literario, cuando no la conciencia que sus creadores tienen de su inaplicabilidad.

Tan sólo algunas experiencias americanas de la Edad Moderna (América como espacio nuevo por organizar, propicio a nuevas experiencias) intentarán la puesta en marcha de alguna utopía más modesta. Es el caso de la empresa llevada a cabo por el obispo Vasco de Quiroga en la primera mitad del siglo XVI, al crear en México poblados agrícolas (pueblos-hospital), inspirados en la obra de Moro. Intentará el prelado recrear allí la primitiva comunidad cristiana, a través de la posesión común de los bienes, entre ellos las tierras; así como de la convivencia de indígenas y sacerdotes en sencillez, humildad y virtud.

<sup>1</sup> Vid. Étienne Wilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, París, J. Vrin, 2005, pp.180 y sigs., particularmente p. 185.

Sin embargo, al margen de ésta y otras experiencias parciales de similar inspiración (piénsese también en las reducciones jesuíticas de América), la conciencia de los límites de la naturaleza humana, además de las dificultades para la realización de la utopía, impedirán cualquier intento de configurar el Viejo Continente según una visión utópica plena. Así, aunque el ejemplo de la comunidad cristiana primitiva (Hch., 4, 32-37) sirviera de acicate para el intento de establecer una forma de vida alternativa a la entonces vigente, la experiencia del pecado limitaba a la postre cualquier propósito de configurar una sociedad y un hombre nuevos con carácter general, según un modelo utópico. No menos contribuía también a esto la creencia de que sólo al final, fuera ya del tiempo, tras la Parusía, vencido plenamente el pecado y sus consecuencias, podría llegarse al horizonte de justicia, bondad y felicidad que concebían los utopistas. En definitiva, la antropología cristiana subyacente a la cultura de la época, introducía un activo componente de realismo en los proyectos.

Y, además, en las tres grandes utopías referidas, la creación del modelo no implicaba autosuficiencia absoluta ni ruptura con la Trascendencia. Así, a pesar de la idílica constitución de Útopos, sus habitantes no se satisfacían únicamente con la felicidad que en encontraban en la isla; antes bien, disputaban entre ellos sobre temas metafísicos. Y, nos dice Tomás Moro, «la primera y principal disputa de todas es examinar en qué cosa, y si en una o en muchas consiste la felicidad del vivir, y se sirven para esto de la religión (...), y pocas veces disputan de la felicidad que no unan juntamente algunos principios sacados de sus ritos, y de la filosofía (...) y los fundamentos son, que el ánima es inmortal, nacida por la bondad de Dios para bienaventuranza, que a la virtud y buenas obras se le decretan premios, y a los vicios y maldades castigo: y aunque esto es doctrina de su religión, les parece, que para creerlos, o no, se han de regular los discursos con la razón»<sup>2</sup>. Es decir, la pertenencia a la isla de Útopos con su peculiar organización no les da felicidad por sí misma; la aguardan de un Más Allá. Finalmente, Razón y Revelación, según el esquema clásico cristiano, se sirven mutuamente para esclarecer las verdades relativas al hombre.

Y la misma esperanza en la felicidad eterna percibimos en los protagonistas de *La Nueva Atlántida*, pues aquí, uno de los sabios de la Casa de Salomón, alma del reino, hace suya la siguiente oración: «Señor, Dios del cielo y de la tierra, por tu gracia nos has permitido conocer la creación, tu obra, y sus secretos; y discernir (en cuanto le es posible al hombre) entre los milagros divinos, las obras de la

---

<sup>2</sup> *Utopía*, Madrid, Imprenta de D. Mateo Repullés, 1805, traducción de Jerónimo Antonio de Medinilla y Porres, 3ª ed., VI, 61-62.

naturaleza, los artistas y las imposturas e ilusiones de todas clases...». En otras palabras, el origen de la gran sabiduría que de allí dimana proviene de Dios.

## El giro copernicano de las utopías

Pero, esta situación cambiará significativamente a lo largo del siglo XVIII. Una parte del pensamiento clásico de la Ilustración será responsable de ello. Tres son, al menos, las premisas de las que parte: el Mal y, por tanto, el pecado son efecto de la superstición y la ignorancia, de los prejuicios adquiridos y mantenidos a lo largo del tiempo. Si el hombre se hubiera atrevido antes a pensar por sí mismo, a utilizar la razón universal que comparte con sus congéneres, las cosas hubieran sido muy diferentes. En cualquier caso, hemos entrado en una nueva era, la era de la Razón, y podemos recuperar el tiempo perdido. La Historia camina a favor de ella. Para esto es preciso que cada uno haga uso autónomamente de su propia razón, y combatir la oscuridad del error (estamos, no lo olvidemos, en el “Siglo de las Luces”), al igual que las instituciones que lo amparan.

Por otro lado, la historia del hombre, liberada de las tinieblas del fanatismo, la superchería y el prejuicio irracional, caminará inexorablemente hacia metas de un bienestar y de una felicidad cada vez mayores. Se podrá así, a la postre, construir un mundo, una sociedad y un hombre nuevos por medio de la razón y gracias a los vientos históricos que soplan a su favor. La idea de progreso, una de las claves para entender el mundo contemporáneo, está servida, y ya no nos abandonará hasta la llegada del tiempo que denominamos la posmodernidad. El papel de los ilustrados es el de llevar a sus conciudadanos hacia la meta referida. Ellos son, al decir de Condorcet, los «amigos de la humanidad, ocupados de concierto de acelerar el perfeccionamiento y la felicidad»<sup>3</sup>.

Un giro de tales dimensiones no se hará sin que se resientan las bases sobre las que se asentaba la visión del hombre y del mundo dominante. Singularmente, la del ser humano necesitado de redención; por lo tanto, de un Cristo muerto y resucitado; así como de un Más Allá donde puedan cumplirse definitivamente sus anhelos más profundos de paz, justicia y felicidad plena. El paraíso ilustrado, en definitiva, no sólo es posible sino que ha de esperarse como fruto maduro de la autonomía del hombre racional.

Además, estos pensamientos, procedentes de diferentes autores, no se quedarán en mera teoría; al contrario –y esto es lo nuevo– intentarán llevarse a la práctica

---

<sup>3</sup> *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Flammarion, 1988, p.87.

con carácter general, pues son universales, válidos para todos los hombres. La Revolución Francesa, en su período “montagnard”, será la expresión fáctica de estos ideales.

A través de la acción revolucionaria, los jacobinos, con Robespierre a la cabeza, van a realizar el esfuerzo. El periodo de la Convención y, más específicamente, los años 1793 y 1794 son los más significativos a este respecto. La persecución y muerte de los sacerdotes considerados refractarios (unos 300 sólo en la redada previa de septiembre de 1792), la emigración de unos 30-40.000 eclesiásticos, culminará con la supresión de los signos cristianos (remoción del calendario, destrucción de edificios religiosos, cambios de nombres vinculados al cristianismo, etc.) y la celebración con toda solemnidad de la Fiesta del Ser Supremo el 8 de junio del 94. El 7 de febrero de ese mismo año, el propio Robespierre había pronunciado un memorable y significativo discurso: «queremos sustituir en nuestro país el egoísmo por la moral, el honor por la probidad, la tiranía de la moda por el imperio de la razón, el menosprecio de la desgracia por el desprecio del vicio, la insolencia por el orgullo, la vanidad por la grandeza de alma, el amor a la intriga por el amor a la gloria, la brillantez por la verdad, los problemas de la voluptuosidad por el encanto de la dicha, la pequeñez de los grandes por la grandeza del hombre, un pueblo amable, frívolo y miserable por un pueblo magnánimo, poderoso, feliz; es decir, todos los vicios y todos los ridículos de la monarquía por todas las virtudes y todos los milagros de la República». La virtud, así pues, puede imponerse políticamente. El nacimiento del hombre nuevo y natural, mediante el voluntarismo de la acción revolucionaria debía hacerse realidad. Pero ya sabemos que, al poco de pronunciadas estas palabras, signo claro de su inviabilidad, tras el golpe de Termidor, Robespierre morirá guillotinado el 28 de julio, y con él caerá también su proyecto.

Con todo, la Revolución abría una nueva época basada en la fe en un tiempo fundante, voluntarista y basado en la violencia, pero capaz a la vez de sustituir el hombre y la sociedad viejos por el hombre y la sociedad nuevos.

La Revolución Francesa, a pesar de su duración limitada en el tiempo y en el espacio, no sólo amenazó la estabilidad de las monarquías europeas, sino que, y esto es para nosotros lo verdaderamente importante, se convirtió en modelo de las revoluciones que la habían de seguir. Modelo también, a pesar de su fracaso, para afianzar la confianza en la forja, con las propias fuerzas del hombre, o más concretamente, de su vanguardia ilustrada, de un hombre y de una sociedad «ex novo», capaces de anticipar el Paraíso, implantándolo en la propia tierra.

Una confianza similar a la que, casi de manera paralela, se depositaría en la libertad como motor de cambio y creadora de una realidad próspera y feliz para el hombre. O, estrechamente vinculada a ella, en la nación como sujeto de esperanzas liberadoras para el hombre y los pueblos: vieja utopía decimonónica ésta, que reaparecerá con fuerza en la Europa de finales del XIX y principios del XX y, recientemente, en la España actual.

Entretanto, a lo largo del siglo XIX, mientras se acometía en Francia la progresiva recristianización del país, una vez que los elementos más beligerantes de la Revolución se apaciguaban, el desarrollo científico inusitado de esa misma centuria propiciaba la creación de nuevas utopías sociales. Los avances en todos los campos del saber, incluido, a finales del XIX, el del propio cerebro humano, aunque desiguales en su alcance, motivan la extensión de una mentalidad positivista, que tiende a menospreciar el ámbito de la metafísica (recordemos la idea de Augusto Comte de que, la era metafísica de la historia de la Humanidad había pasado, iniciándose con ello la era positivista dominada por el saber científico). Mentalidad positivista que propende a valorar como únicas certezas las provenientes del ámbito de la experiencia y, por lo tanto, del conocimiento científico. Más aún, la confianza en las posibilidades de la ciencia y en la capacidad de dominio del hombre sobre la propia Naturaleza para configurar el mundo con su auxilio, favorece la aparición de utopías científicistas, al tiempo que convierten al científico en una especie de sacerdote laico.

Por otro lado, la crítica paralela a la autoridad doctrinal y moral de la Iglesia, así como a algunas de las verdades reveladas, al prolongar las ya realizadas en el siglo anterior, propiciará igualmente la aparición de ideologías omnicomprendivas, sustitutivas de la cosmovisión cristiana que había venido configurando la cultura europea. El Novecientos será, en definitiva, el siglo de las grandes ideologías con pretensiones sustitutorias de la religión; el XX, como veremos, el de su irradiación, intento de realización y posterior crisis.

## Las ideologías utópicas

El desarrollo científico, en efecto, introdujo elementos de desconcierto, al desvanecerse algunas certidumbres y ponerse en cuarentena otras. Pensemos, por ejemplo, en la convulsión producida por las teorías darvinistas y psicoanalistas.

Pero, a pesar de todo ello, a la ciencia y a sus cultivadores, así como a su hija la técnica, se les conferirá un prestigio inusitado. Algunos espíritus cualificados

verán en ambas y en sus avances respectivos una fuente de liberación para la Humanidad con respecto a las servidumbres provocadas por el atraso, el subdesarrollo o la enfermedad. Surgen, pues, algunas utopías científicas difusas que conciben una sociedad regulada por la ciencia. *La Ciudad del Sol*, incluso, *La Nueva Atlántida* podrían entenderse en este sentido como sus preludios precoces. En cualquier caso, dicha mentalidad no dejará de reforzarse a lo largo del siglo XX, al ganar fuerza con el vacío que dejarán las grandes ideologías en crisis, así como por los asombrosos avances producidos en campos tales como la genética, la informática o la medicina. Pero volvamos a las utopías.

Impulsada por el desarrollo científico, la idea de la configuración de una sociedad nueva y de un hombre nuevo; o mejor, la seguridad de poder establecer el Paraíso, que el cristianismo difería al final de los tiempos, en el presente, con las propias fuerzas humanas, actúa así con fuerza en los siglos XIX y XX, intentando ocupar el espacio que va dejando progresivamente la cosmovisión cristiana.

El marxismo constituye a este respecto la ideología más poderosa y persistente, a la hora de proponer utopías de ese tenor. Lo habían precedido los socialismos utópicos de Owen, Cabet, Blanc, Fourier o Proudhon, algunos de los cuales cuajaron en efímeras y parciales experiencias socio-económicas de carácter utópico, como la comunidad formada por Owen en New Lanark y New Harmony, o los falansterios europeos de Fourier. Cabet, incluso, llega a publicar en 1840 una utopía, *Viaje a Icaria*, donde se expresa la idea de una sociedad comunista. A ella, recogiendo sus planteamientos pacifistas, como también ilustrados, se llega por la vía del convencimiento, sin violencia. Norteamérica se convertiría en un importante banco de prueba para estos proyectos.

Pero Marx, como sabemos, considera las propuestas de partida de estos socialistas utópicos como planteamientos casi infantiles e irrealizables, al desconocer las leyes científicas (eco, pues, del científicismo decimonónico) que regulan las sociedades humanas.

Marx cree en la recreación del hombre y de la sociedad. Recogiendo la tradición dieciochesca, confía en aquel para llevarla a cabo. Confía también en la ciencia, cuyo dominio extiende a la comprensión de la sociedad. Existen así unas leyes sociales inexorables. La sociedad humana es dinámica, mutante, y evoluciona en una dirección predeterminada, aunque lo haga de forma dialéctica, es decir, mediante una permanente confrontación que se resuelve temporalmente en síntesis antes de volver de nuevo al choque. Sólo cuando al final, ésta consista en la superación de las relaciones de dependencia entre los hombres y, por tanto,

en la desaparición de las clases sociales, se llegará a la aparición del hombre y la sociedad nuevos y, en consecuencia, a la instauración del «Paraíso». Y ¿qué papel toca al hombre en la forja de este futuro?

A él corresponde conocer dichas leyes, para, sometiéndose a ellas, procurar el avance hacia el objetivo señalado. Su libertad consiste, pues, en obedecerlas, consagrando sus esfuerzos, y hasta su propia vida si necesario fuese, a alcanzarlo. Pero como la mayoría de sus conciudadanos tiene una visión deformada de la realidad y confunden la suya propia, determinada por su pertenencia a la clase social, con aquélla, conviene el concurso de un grupo de “iluminados”, de “concienciados”, la “vanguardia del proletariado”, representante de la clase llamada a asumir su propia liberación y la del conjunto. Ellos, conociendo las exigencias de dicha evolución, han de indicar al resto el camino a seguir.

Los sacrificios que todo esto exige a sus miembros, a veces, según se ha dicho, el de la propia vida, por las resistencias con que se han de topar en su acción, quedarán sobradamente compensados por la satisfacción íntima que produce la lucha por la verdad y por la liberación futura de la Humanidad encadenada, incluida la de aquellos que ciegamente se resisten a ella. En esto consiste el buen revolucionario. Oigamos al propio Marx:

Una vez desposeída la riqueza de su forma burguesa «llegará el dominio plenamente desarrollado del hombre sobre las fuerzas naturales, sobre la naturaleza propiamente dicha, lo mismo que sobre la suya personal. Llegará la expansión plena de sus capacidades creadoras (...) El hombre no se reproducirá como unilateralidad sino como totalidad. Y no pretenderá quedarse e instalarse en algo que haya sido antes, sino que se insertará en el movimiento absoluto del “devenir”»<sup>4</sup>.

De esta manera, Marx asume la idea de progreso social, que vimos desarrollarse en el «Siglo de las Luces». Progreso que entiende como producto del conflicto, de la lucha de clases, el cual, para servir al fin liberador del ser humano, ha de ser orientado. Hasta el advenimiento de ese mundo nuevo sin alienaciones, es preciso luchar para destruir la sociedad burguesa, que si bien en otro tiempo representó un avance social, se ha convertido ahora en un obstáculo para llegar a dicha meta. A este fin, la toma del Estado resulta esencial para, desde él, estableciendo la llamada «dictadura del proletariado», preparar el camino al paraíso socialista y a la sociedad sin clases.

---

<sup>4</sup> *Fundamentos de la crítica de la economía política*. Barcelona, Anthropos, 1968, I, p. 450.

Una vez más, la construcción de este paraíso terreno, depende de la acción del hombre, de su toma de conciencia de las leyes que rigen la Historia (las mismas que Marx ha descubierto). Así, al menos, lo entenderán los seguidores cualificados de Marx, los encargados de traducir a la realidad sus teorías, Lenin, Stalin y Mao, fundamentalmente. La Revolución rusa, en línea con la francesa, aspirará a hacer realidad el sueño y a convertirse en modelo exportable al resto de pueblos con vistas a su liberación. Mao proclama la esperanza «mesiánica» de la siguiente forma: «sólo la ideología y el régimen social del comunismo se expanden en el mundo entero con la impetuosidad de la avalancha y la fuerza del rayo; ellos harán florecer su maravillosa primavera»<sup>5</sup>.

Las connotaciones pseudo-religiosas del proyecto son evidentes: Marx asume el papel de profeta, el proletariado el de salvador, las leyes sociales el de los mandamientos y la sociedad sin clases el del Paraíso cristiano. El fin de plenitud humana que se persigue, justifica, como en la Revolución francesa, el empleo de la violencia contra los reaccionarios que no comparten el proyecto. Su presencia en la praxis socialista es recordada por el filósofo ruso Semyon Frank: «Al sacrificarse por esa idea, no vacilan en sacrificar también por ella a otras personas. Sólo ven entre sus contemporáneos a las víctimas del mal del mundo que sueñan con erradicar o a los perpetradores de ese mal (...) Este sentimiento de odio a los enemigos del pueblo constituye el cimiento psicológico concreto y activo de su existencia. Así, el gran amor a la humanidad del futuro da origen a un gran odio al pueblo. La pasión por entronizar un paraíso terrestre se convierte en pasión por la destrucción»<sup>6</sup>. No debe resultarnos extraño, pues, el elevadísimo número de víctimas, muertos y represaliados por el comunismo.

La vieja URSS, como ya sabemos, se transformará en el primer laboratorio de estas ideas, mediante un hiperdesarrollo del Estado y de su aparato burocrático, el control sobre los individuos (siendo considerados los dubitativos y refractarios como enemigos del bien público) y el uso de la violencia psíquica y física al servicio de la causa del comunismo. Todavía más que la Revolución francesa, la Revolución rusa y su posterior institucionalización producirán mucho dolor.

Con la crisis de las democracias liberales y el avance de las ideas socialistas, en la bisagra del XIX al XX se avivan también las soluciones de carácter estatista de derechas. El nazismo propone una sociedad idílica, para cuya formación los

---

<sup>5</sup> «La democracia nueva», Obras escogidas, vol. II, enero 1940, en *Le petit livre rouge. Citations du président Mao Tsé-toung*. París, Eds. du Seuil, 1967, p. 19.

<sup>6</sup> Cit. por M. Burleigh, *Causas sagradas. Religión y política en Europa de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 66-67.

individuos y los grupos sociales intermedios sacrifican sus intereses propios en favor del interés de la Nación con mayúscula, que se identifica con el del común y ésta, a su vez, con el propio Estado. No oculta tampoco esta ideología su carácter pseudo-religioso, de revelación, a imitación de las grandes religiones monoteístas. Escuchemos la propia declaración de Goebbels, ministro de propaganda de Hitler, sobre el surgimiento del nazismo: «por la tarde –escribe en su diario- (Hitler) habló de la conquista del Estado y del significado de la revolución política (...) (Sus ideas) sonaban a profecía. Arriba en el cielo, una nube blanca adoptó la forma de una cruz gamada. Brilló una luz chispeante en el cielo que no podía ser una estrella... ¿Una señal del destino?»<sup>7</sup>.

Será, pues, en la Alemania nazi donde, a la eliminación de los enemigos políticos (en teoría los enemigos del Estado y de la Nación), se una la de los agentes corruptores de la pureza racial. En efecto, ambas son indispensables para alcanzar el orden y el hombre nuevos. Este último, en concreto, no sería sólo el producto de una determinada forma de vida, sino de una mejora física sustancial de la raza, una raza seleccionada previamente mediante eugenesia y la purificación de todas aquellas deficiencias que la perviertan, sea espiritual o físicamente.

## Rumbo a la posmodernidad

Este tipo de utopías totalitarias de extrema derecha se hundiría tras la Segunda Guerra Mundial. También lo hicieron, aunque de manera más gradual, a pesar de la victoria de las potencias democráticas en el conflicto, las estrechamente vinculadas a la visión del hombre racionalista y a la libertad como absoluto, dimanadas de la Ilustración y del Liberalismo respectivamente. Según el importante escritor y ensayista norteamericano Norman Mailer, «el liberalismo se basa en una visión optimista del hombre, y el siglo XX no ha confirmado precisamente esa noción»<sup>8</sup>. La experiencia trágica de las dos guerras mundiales, de las que les sucederán, así como del Holocausto, lastran la fe en la capacidad del hombre para establecer su reino de paz y felicidad en la tierra, a pesar de los grandísimos avances científico-técnicos del siglo XX.

En cuanto a la utopía marxista, en apariencia más resistente al desgaste, se irá también desmoronando lentamente, a medida que el socialismo real fracase en sus intentos de anticipar el paraíso prometido a las masas. La caída del llamado «Telón de Acero» en los ochenta, la transformación experimentada por la China

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>8</sup> Entrevista en *El Semanal*, 11-17 de junio de 2004.

comunista y el aislamiento internacional de Cuba y de Corea del Norte son una prueba evidente de ello. Así, a pesar de la impregnación de ideas marxistas de nuestra cultura actual, no se puede decir que el marxismo constituya hoy en día una utopía social activa entre las masas. Antes bien, éstas prefieren ya los pequeños placeres del día a día a las grandes promesas de felicidad futura. ¿Qué ha sucedido, en definitiva, con las utopías inmanentistas, históricamente hablando, de tanta fuerza en un pasado no muy lejano?

Ante el fracaso cosechado por las utopías sociales con pretensiones sustitutorias de la esperanza religiosa, la cultura de Occidente entra en un período caracterizado por la crisis de las ideologías; un tiempo, pues, de ideas fragmentarias, sin la capacidad necesaria para dar una explicación acerca del sentido del hombre y del cosmos, y, en apariencia, en lo que a nosotros concierne, incapaz de articular una nueva utopía social con suficiente fuerza como para encandilar a las masas. Para el sociólogo Salvador Giner, la causa de esta caída es que «los grandes movimientos políticos, y en especial el liberalismo, el anarquismo y el socialismo representan sendas oleadas hacia la reestructuración moral, laica y humanista del mundo moderno. Mas su propia negación de la trascendencia, que las hizo tan atractivas y liberadoras en el momento del combate contra fuerzas oscurantistas y ultramontanas (...), les ha creado problemas a la hora de su consolidación».

Sin embargo, con su afán destructor de los vínculos con la tradición y su negación de la autoridad, la generación de mayo de 1968 parece significar un nuevo intento, de carácter general, por construir una sociedad utópica sobre los valores de ese mundo periclitado de las grandes ideologías. Esa sociedad de hombres libres, desinhibidos, sin esquemas previos, guiados antes por el instinto que por la razón, pacifistas, representada por fenómenos paralelos como el del hippismo, desemboca en un corto período de tiempo en la cultura del pensamiento débil y del relativismo, bajo cuya égida todavía nos hallamos.

El valor del 68 no está tanto en los logros, cuanto en las intenciones y los presupuestos de partida. Sus contenidos son fragmentarios, pero constituyen un anuncio de lo que será la posmodernidad. En el balance que Daniel Cohn-Bendit, uno de los líderes de aquellos acontecimientos, hace de los mismos, expresa lo siguiente: «Era en mayo. Hacía buen tiempo. No conocíamos el SIDA, ni la degradación climática, ni la adversidad de la globalización ni del paro. Éramos Prometeos. Todo parecía posible. El futuro nos pertenecía (...). La generación de posguerra quería precisamente dirigir su vida y liberarse de una

sociedad muy conservadora (...). La gente de mi generación quería, costara lo que costara, ser diferentes de sus padres»<sup>9</sup>.

¿Llevaría esa ausencia de logros, en la configuración de la sociedad de nuevo cuño, a un reconocimiento tardío o siquiera un acercamiento a la idea del Paraíso escatológico cristiano como compensación? Evidentemente, no. Para un número importante de creyentes ése puede constituir y de hecho así lo hace, en el plano de lo personal, su verdadera utopía, su última razón de ser. Pero en lo que se refiere a la sociedad en su conjunto y a la cultura que de ella dimana, Dios aparece tan ausente o más que lo fuera antes de los años sesenta. Lo sucedido en las últimas décadas en Occidente, con celebraciones tan universales y de raíces cristianas como la Navidad, es un buen ejemplo de la situación.

## La utopía posmoderna

Por otro lado, en los Estados occidentales, el Poder, las instituciones e, incluso, las formaciones opositoras al Gobierno han asumido ya como propia una posición de «independencia» y de «neutralidad», ante lo que consideran el espacio íntimo de las convicciones y las creencias personales. Posición que viene a su vez completada generalmente por la de tolerancia hacia las diferentes religiones y culturas en que éstas cristalizan.

Más aún, ante la globalización, la interdependencia entre los pueblos y naciones, y las corrientes migratorias desde países subdesarrollados hacia Occidente, los gobiernos y sus ideólogos propenden a subrayar la igualdad entre las culturas. Si hemos de convivir todos, se dice, en un mundo globalizado; si la presencia en Occidente de otras culturas y religiones distinta de la cristiana es un hecho cada vez más evidente, el Estado ha de adquirir un activo papel de árbitro, sin inclinación a favor de ninguna de ellas, ni siquiera de la mayoritaria en su pueblo y vinculada a sus propias raíces, como es el caso del cristianismo. La corriente utópica, así pues, se desplaza hacia la construcción de una **sociedad multicultural**, bajo el patrocinio de un Estado cuyo modelo está más allá de la simple separación de lo espiritual y lo temporal, de lo civil y lo laico.

---

<sup>9</sup> Entrevista en *Le Nouvel Observateur*, 10 de abril de 2008. Pocos años después de los acontecimientos del 68, una testigo cualificada de los mismos, Simone de Beauvoir, escribía en las últimas páginas de sus memorias (*Tout compte fait*, 1972), lo siguiente: “Los partidarios del orden sólo quisieron ver en los acontecimientos de Mayo una explosión juvenil y romántica: en realidad se trataba de una crisis de la sociedad, no de una generación”.

Esto significaría, insistimos, la aceptación de la pluralidad de creencias y de formas de vida de los gobernados, aunque la religión cristiana sea en muchos casos mayoritaria entre ellos, en favor del respeto a la libre conciencia de cada uno. Pero, al mismo tiempo, supone también una penalización de la propia tradición cristiana –sin correspondencia en otras religiones y culturas en sus respectivos países–, seguido, a la postre, por un renuncio a las propias raíces y tradiciones que dan sentido a la propia cultura occidental, y paradójicamente, a la cultura misma de la tolerancia. En un libro reciente, Caroline Fourest ha puesto de relieve de manera crítica, a nuestro entender con acierto, dicha tendencia. Los “acomodamientos razonables” –afirma la autora–, junto al multiculturalismo, provienen del hecho de que el Estado se comporta como una empresa, como si su papel fuese acomodar sus `clientes´ en función de sus creencias. En lugar de hacer primar el interés general tratándoles por lo que son ciudadanos»<sup>10</sup>.

Así, el esfuerzo por demostrar activamente el compromiso con esa tolerancia lleva con frecuencia a favorecer, indirectamente, a religiones ajenas a dicha tradición occidental (véase lo que sucede con el Islam), e, incluso, al apoyo directo, o a través de grupos, de posiciones cristóforas o anticristianas, desde la base de dicha pretendida neutralidad del Estado; cuando no a crear una especie de vacío nihilista donde cabe de todo y todo se iguala en valor.

Pero, al mismo tiempo, contradictoriamente, se produce la culpabilización solapada de las religiones como fuente de conflictos entre los pueblos (aunque éstos, como se ha visto, fuesen más bien el fruto de las ideologías secularizadas del XIX y XX), ante lo cual el Estado debe intervenir, reforzando su poder y propiciando la promoción de un elenco de valores laicos, asumibles por todos los ciudadanos con independencia de su credo y cultura.

\* \* \*

Por otro lado, este papel del Estado, que en el modelo francés suele vincularse con la defensa de los valores comunes republicanos (igualdad, fraternidad y libertad), en sustitución de los específicamente religiosos, aparece en Occidente unido a otra idea fundamental: la «**Sociedad del bienestar**». El papel del Poder sería aquí meramente práctico: poner al alcance de todos los ciudadanos aquellos medios económicos, técnicos y asistenciales que provean, como hoy se dice, a mejorar su calidad de vida, es decir, a lograr su bienestar en los diferentes momentos de su existencia.

---

<sup>10</sup> *La dernière utopie. Menaces sur l'universalisme*, París, Grasset, 2009, p. 280.

Así pues, la pretendida «neutralidad» del Estado se une con la promoción de unos valores laicos sustitutorios de los religiosos tradicionales (a costa, incluso, de la renuncia al reconocimiento de las raíces culturales propias y a través de la «promoción compensatoria» de otras religiones en nombre de la igualdad y la tolerancia), y al objetivo de llegar a la construcción plena de la «Sociedad del bienestar», para reemplazar las viejas utopías fraguadas en las referidas ideologías. Pretende llenar el vacío dejado por las mismas, así como por la instalación en la finitud de las masas. El Poder sigue siendo fundamental, como en algunas viejas utopías, aunque, sólo en apariencia, venga referido a objetivos puramente instrumentales (ejercer como árbitro entre las diferentes culturas y creencias) y utilitarios (llegar a la «Sociedad del bienestar»). El Estado, alejado ya de las veleidades de servir a sus ciudadanos con grandes ideales, con paraísos de felicidad en la tierra, se ofrece ahora a proveerles de todo lo necesario para que gocen de un buen nivel de vida, material y psicológico, y de una feliz convivencia.

\* \* \*

Sin embargo, en un mundo globalizado como el nuestro, en la práctica, el utopismo no ha quedado abolido. El Estado occidental sigue viéndose a sí mismo como parte activa en la consecución de las nuevas utopías universalistas. Así, la de la sociedad mestiza o multicultural es, según hemos visto, una de ellas. Cuenta a su favor con el carácter cada vez más interdependiente de los diferentes pueblos entre sí, y con el apoyo de grupos de influencia creciente. Pero veamos el punto de arranque de dicha utopía.

Las posiciones sobre el multiculturalismo no son homogéneas. Les une el valor de la igualdad y la tolerancia entre las culturas<sup>11</sup>, pero cuando se trata de las relaciones de unas y otras en un espacio común compartido, las posiciones difieren. Suelen insistir, eso sí, en un concepto de cultura como algo difuso, inacabado y en constante movimiento<sup>12</sup>.

Esta idea permitiría entenderla como algo que se rehace continuamente, que no está nunca definido de una vez por todas, y, por tanto, que es capaz de adoptar valores, contenidos y formas diferentes, a partir del concurso de culturas distintas, dando lugar a una cultura nueva, que continúa a su vez el movimiento. Se llega, incluso, más lejos, ya que «un reconocimiento de las diferencias culturales entre los grupos que “conviven” en un mismo espacio geográfico no debe olvidar

---

<sup>11</sup> Cfr. al respecto el punto de partida de Marvin Harris, en su obra: *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

<sup>12</sup> Vid. F. J. García Castaño, R. A. Pulido Moyano y A. Montes del Castillo, “La educación multicultural y el concepto de culturas”, en *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 13, 2. 7.

que, en gran medida, las diferencias han sido construidas –ésta es, sin duda, la palabra clave– desde una idea muy estática de qué son las culturas y, por tanto, enseñar las diferencias es una nueva manera de cosificar las culturas y favorecer la asunción de la desigualdad desde tal inmovilismo»<sup>13</sup>. Así pues, no sólo debe aceptarse lo propio de las demás culturas, sino de ir aún más allá, hasta la aceptación del intercambio e, incluso, del sincretismo, del mestizaje.

La nueva utopía que se dibuja, pues, en el horizonte sería del siguiente tenor: en paralelo con el mundo globalizado e interdependiente actual, creación de una cultura mestiza, mediante la progresiva disolución de la propia. El reconocimiento de las diferentes culturas y su igualdad, no sería, así, sino un paso previo antes de llegar a ello (aunque al provenir la propuesta del ámbito occidental, parecería más bien concernir dicha disolución en exclusiva a la suya propia).

De ahí nacería una cultura universal nueva, que a la manera de la sociedad sin clases marxista sustitutoria de la lucha de clases, pondría fin a las diferencias entre culturas y a las pugnas entre ellas. Ni que decir tiene que a los poderes públicos y, por ende, al Estado, correspondería el preparar mediante leyes el suelo sobre el que habrá de asentarse la nueva sociedad.

Se explican en este contexto determinadas iniciativas de los poderes públicos que apuntan, como paso previo, hacia el menoscabo de la primacía histórica del cristianismo, aprovechando el ambiente generalizado de indiferencia religiosa que vive Occidente.

\* \* \*

La tercera gran utopía concierne a **lo ecológico**. Tiene igualmente un carácter universal y los Estados se mueven entre sus exigencias y la necesidad de caminar hacia la referida “Sociedad del bienestar”, para lograrla en un plazo no demasiado largo de tiempo, o mantenerla si ya han llegado a ella. En el primer caso, sobre todo, pero también en el segundo, se hallan ante la necesidad de lograr un alto nivel de consumo, sin contar necesariamente con una adaptación previa, suficiente, de los métodos productivos; por tanto, no disminuyendo la contaminación ni frenando el agotamiento de los recursos.

Con todo, al margen de este obstáculo mayor, se trataría de que los Estados alcanzasen un acuerdo que fuese llevando a la Humanidad, pero especialmente a los países desarrollados, hacia el logro de una integración plena con la Naturaleza. Lo cual exigiría, asimismo, un cambio de paradigma cultural, consistente en

---

<sup>13</sup> Ibidem.

el paso de la cosmovisión reinante, fundamentalmente antropocéntrica, a una visión y concepción ecocéntricas. Esto implica que los habitantes de las sociedades industrializadas no pueden seguir viviendo como especie, a diferencia de las demás, ajenos a los procesos de la Naturaleza, apoyándose en la ciencia y la tecnología que poseen.

Los medios de comunicación colaboran a difundir estas ideas. Bien elocuente es el caso de la taquillera película de Cameron, *Avatar*, donde se oponen unos depredadores seres humanos y su enorme poder tecnológico a unos indígenas antropomorfos, sencillos y plenamente integrados con la Naturaleza, incluyéndose simultáneamente conversos humanos al ecologismo que se ponen al frente de la tribu para defenderla.

Yendo todavía más allá, significa, en los niveles más elevados de la utopía, una ruptura con la idea del hombre como especie dominante de la Creación, para integrarle en un todo cósmico y terrestre, del que formaría parte como cualquier otro ser vivo<sup>14</sup>. Compartiría la suerte del planeta, anulándose la separación existente entre ambos. Desafortunadamente, dicha corriente no suele contemplar como atentados antiecológicos asuntos como el aborto, aunque sí suelen incluir la lucha de las mujeres o de los pueblos indígenas como parte del restablecimiento del equilibrio «natural».

\* \* \*

Pero también **la ciencia y la técnica**, herederas del viejo Positivismo, escindidas en parte de la fe, aspiran a ocupar su lugar en el mundo futuro. Para comenzar, tendrían no poco que decir, de cara a configurar la susodicha «Sociedad del bienestar». Además, por sí mismas, ambas se nos presentan como engendradoras de utopías (pensemos sobre todo en las posibilidades de curación de enfermedades consideradas hoy irreversibles), aunque también como una amenaza, especialmente por las dificultades de control sobre ellas (así, por ejemplo, en los riesgos de la manipulación genética). De forma velada, la ciencia actual, a pesar de los miedos que suscita, no renuncia a la tentación prometeica, es decir, utilizando el lenguaje bíblico, al sueño de que el científico pueda disputar a la divinidad el dominio sobre el árbol prohibido del Paraíso. Así, recreando la vida en el laboratorio. O utilizándolo al servicio de la destrucción. Lo que la ciencia permita, se dice a este respecto, se hará.

---

<sup>14</sup> Vid al respecto M. Bergman, *El Reencantamiento del mundo*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1987, así como el libro de Ernest Calenbach, *Ecotopía*, 1970.

Desde comienzos del siglo XX al menos, algunos escritores no han dejado de imaginar –con frecuencia premonitoriamente y mediante la recreación de sociedades utópicas– los males que se suscitarían al hombre en un mundo gobernado por criterios exclusivamente racionalistas y científicos. Tal es el mensaje de algunas obras de ficción de éxito, anticipadoras en su tiempo de no pocas realidades actuales. Nos referimos a libros como *Señor del mundo* de R.H. Benson (1900), *Un mundo feliz* de Aldous Huxley (1931), *1984* de George Orwell (1948), *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury (1951), *Limbo* de Bernard Wolfe (1952) o *Mercaderes del espacio* de Frederic Pool y C.M. Kornbluth (1953).

Al imaginar el mundo futuro, el visionario escritor Aldous Huxley, escribe en el prólogo a la reedición de su obra más conocida, *Un mundo feliz*: «*Sopesándolo todo bien –dice–, parece como si la Utopía se hallara más cerca de nosotros de lo que nadie hubiese podido imaginar hace sólo quince años. Entonces, la situé para dentro de seiscientos años en el futuro. Hoy parece posible que tal horror se implante entre nosotros en el plazo de un solo siglo (...). Ciertamente, a menos que nos decidamos a descentralizar y emplear la ciencia aplicada, no como un fin para el cual los seres humanos deben ser tenidos como medios, sino como el medio para producir una raza de individuos libres, sólo podremos elegir entre dos alternativas: o cierto número de totalitarismos nacionales, militarizados, que tendrán sus raíces en el terror que suscita la bomba atómica, y, en consecuencia, la destrucción de la civilización (...); o bien un solo totalitarismo supranacional cuya existencia sería provocada por el caos social que resultaría del rápido progreso tecnológico en general y la revolución atómica en particular, que se desarrollaría, a causa de la necesidad de eficiencia y estabilidad, hasta convertirse en la benéfica tiranía de la Utopía.*».

## La propuesta cristiana

¿En qué situación, así pues, nos hallamos? Una primera conclusión que sacamos de todo lo dicho es que las utopías sociales, a pesar de la fuerte crisis que experimentaron las ideologías clásicas en el siglo XX, no han cesado de rehacerse. Ciertamente que ahora, al derivar de ideas fragmentarias, en principio sin carácter omnicompreensivo (el multiculturalismo, la «Sociedad del bienestar» o la integración ecológica) difieren de las tradicionales. De la misma forma, tampoco son capaces por sí mismas –al menos hasta el presente– de encandilar a las masas, como hicieron en su día el liberalismo, el nacionalismo, el marxismo o el nazismo. Sin embargo, sus pretensiones siguen teniendo un gran alcance. Pen-

semos ahora, por ejemplo, en los efectos que se seguirían de la construcción de una sociedad multicultural, mestiza, sincretista incluso, producto de la disolución de identidades ancestrales y, por lo tanto, desvinculadas de toda tradición. O, incluso, de la imposición de una cultura distinta sobre la propia, en el caso de que ésta, en virtud del respeto y la tolerancia hacia las demás, no se respetase a sí misma.

Por otro lado, el papel del Estado sigue siendo primordial, como lo fuera en las utopías decimonónicas o, incluso, en las literarias. Aunque desde bases democráticas, a él corresponde un lugar esencial en el impulso y la plasmación de estas ideas, utilizando el poder de las leyes, pero también a través de su intervención en los programas de formación y los medios de comunicación.

Por último, del fracaso de las utopías sociales con ansias de recrear el Paraíso en la tierra y en el tiempo histórico, no se ha derivado hasta el presente una comprensión humilde y realista de los límites de la autonomía y la libertad humanas para llevar dicha acción a cabo e, incluso, para crear el «hombre nuevo» virtuoso y ético. Como afirmamos más arriba, Dios, con todo lo que significa su presencia, sigue siendo el gran ausente de los actuales proyectos utópicos. Ninguno de ellos contempla, en principio, la trascendencia como un elemento operativo sobre la sociedad en su conjunto.

En esta tesitura, ¿qué tarea debe corresponder al cristiano consciente de su fe y de sus exigencias? No se trata de recrear ninguna utópica Cristiandad. Pero la amplitud de los retos no debe llevarlo en ningún caso tampoco al desánimo y la inacción. Algunas utopías sociales aquí analizadas, cuya evidencia aparecía incontestable, se vieron frustradas a la postre por partir de una concepción equívoca del hombre. Las que, de nuevo, quieran repetir la misma equivocación estarán condenadas al fracaso. Para corregir los errores, con frecuencia crasos, y promocionar lo bueno, justo y loable humanamente hablando, el cristiano tiene una labor importante en el ámbito temporal que desarrollar.

Sin embargo, no debe nunca olvidar que la promesa cristiana de salvación es mucho más ambiciosa que las utopías sociales y los proyectos de los Estados actuales. Se trata de una liberación integral para el hombre, de una felicidad plena y sin fisuras, fruto de la «comunión con el único absoluto». Salvación, pues, que se ha iniciado ya, aunque no culmine hasta el final de los tiempos.

La *Evangelii Nuntiandi* lo expresa con claridad: «No es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo, para llegar al reino de Dios». La Sal-

vacación, verdadera utopía cristiana, «no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios; va, por tanto, unida a una cierta concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo<sup>15</sup>».

La capacidad del cristiano para extender su utopía ultramundana dependerá de varios aspectos. No bastará con implicarse en la mejora del mundo, luchando por la justicia, la paz y la igualdad, si ello no se inserta dentro de un horizonte escatológico, en el que sólo Dios es capaz de recrear la Creación y refundar el hombre, plenamente configurado a imagen de su Hijo, al final de la Historia. Un horizonte último que no rechaza ilusamente como posible paso previo, antes de alcanzarlo, la apostasía y el rechazo generalizados de Dios y su Reino.

De la misma manera, dicha capacidad dependerá de que esa participación activa en las cosas del mundo sea capaz de discriminar entre lo bueno, lo santo, lo justo, etc. que pertenecen al Reino de Dios (recordemos el texto de San Pablo), a su proyecto, y los contravalores que obstaculizan su desarrollo, unos y otros entremezclados en dosis variables a lo largo de toda la historia humana. Y que asuma, por lo tanto, el coste personal y comunitario que ello pueda tener.

Por consiguiente, difícilmente extenderá la utopía, culmen de la acción de Dios en la Historia, si al mismo tiempo no insiste en la precariedad humana, en sus limitaciones físicas, psicológicas y temporales para, con sus propias fuerzas exclusivamente, proveerse de todo lo necesario para su vida y su futuro, tanto personal como colectivo.

Paralelamente, esa capacidad del cristianismo dependerá de que la lucha vaya acompañada, camine de la mano, de un testimonio personal y comunitario de contraste, que actúe de prefiguración y anticipo de la utopía escatológica que ha de llegar tras la Parusía.

Por último, dependerá igualmente de la capacidad para, con los medios de nuestro tiempo, transmitir a los hombres el mensaje nuclear de quién es el artífice de su verdadera salvación, Cristo Jesús.

En resumen, dependerá, en este tiempo presente, de la capacidad de los testigos para ofrecer a sus conciudadanos una realidad alternativa, basada en la

---

<sup>15</sup> *Evangelio Nuntiandi*, Exhortación Apostólica del Pablo VI, 8 de diciembre de 1975, cap. II, especialmente nº 33.

esperanza y la tensión escatológica. De la capacidad para mostrar al hombre su verdadera naturaleza, la certeza de las promesas evangélicas, al mismo tiempo que trabaja por mejorar la vida terrenal de acuerdo con el auténtico bien del ser humano.

**Manuel Bustos Rodríguez** es Catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Cádiz. Ha sido Profesor Invitado y Visitante en varias europeas de Francia, Bélgica, Alemania, Polonia e Italia y en la de San Juan (Argentina).

Vicedirector Primero de la Real Academia Hispanoamericana y Patrono de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU, articulista sobre temas de actualidad en varios periódicos, sus investigaciones y trabajos se han centrado, de una parte, en el pensamiento de la Ilustración y los cambios culturales y religiosos de la época actual, y, de otra, en la burguesía mercantil y la Historia Marítima en general durante la Edad Moderna. Imparte docencia sobre Historia de Europa e Historia de España en los tiempos modernos, temas sobre los que ha publicado numerosos artículos en revistas y actas de congresos especializados, tanto españoles como extranjeros, así como varios libros como editor y diez propios. Cabe destacar al respecto: *Europa del viejo al nuevo orden, del siglo XV al XIX* (Madrid 1996); *Retos para el tercer milenio: El cristiano y su compromiso en el mundo* (Madrid, 2004); *Cádiz en el sistema atlántico. La ciudad, sus comerciantes y la actividad mercantil (1650-1830)* (Madrid 2005, premio nacional a la mejor coedición), *Época Moderna. De la Monarquía Hispánica a la crisis del Antiguo Régimen* (Madrid, 2007) y *La paradoja posmoderna. Génesis y características de la cultura actual* (Madrid, 2009).