

LA CONSTRUCCIÓN HUMANA DE PARAÍOSOS Y UTOPIÁS¹

JESÚS AVELINO DE LA PINEDA
Universidad de Oviedo

Resumen

En este trabajo se constata el hecho de la universalidad de las creaciones utópicas por parte del ser humano; se recogen las distintas valoraciones que se hacen de las mismas; se destaca la centralidad de la utopía escatológica entre todas las demás, y se hace un análisis de las distintas funciones antropológicas que tienen las creaciones utópicas.

Como punto de partida de esta reflexión bien puede servir este texto del que fue Director de la UNESCO Federico Mayor Zaragoza:

“En el momento mismo en que deberíamos adoptar como guía y motor la fuerza creadora de la imaginación, se proclama, en casi todas partes, la muerte de la utopía. ¿Se justifica ese rechazo radical? ¿Es posible negar la utopía, como forma absoluta del deseo, su poder esclarecedor y su dinamismo? Son numerosos los investigadores que hoy en día ven en la tendencia indestructible a superar la realidad existente la característica misma del impulso utópico, de ese <loco deseo> que renace cada vez que el pragmatismo deja al descubierto toda su aridez y cae en una rutina estéril. Para la mayoría de ellos, toda aventura humana importante, en cualquier ámbito - científico, religioso, político,- procede de una forma de pensamiento utópico. La utopía esbozaría, entonces, el rostro del porvenir”².

Después de haber leído un importante paquete de la inabarcable bibliografía que se puede relacionar con este tema, he sacado algunas conclusiones, que me sirvieron para orientar un estudio sistemático sobre el mismo. Este estudio se recoge completo en mi reciente publicación *Paraísos y utopías. Una clave antropológica*. Aquí recogeremos un resumen de las conclusiones fundamentales de ese trabajo.

Universalidad del hecho utópico

Tras esa lectura me llamó la atención, en primer lugar, la *universalidad* de la construcción humana de paraísos y utopías. Parece que el hombre ha buscado siempre paraísos, ha creado siempre utopías, y ha creído en ellos. El utopiar se revela como una *constante histórica* en la vida de la humanidad, en todas las culturas conocidas y en todos los tiempos. La Edades de Oro, los Paraísos Originales o Primordiales aparecen en todas las cosmogonías. M. Elíade (1973) entiende que el *mito cosmogónico*, por ejemplo, es un mito universal desde el que se entienden los distintos mitos de los orígenes. Y en el mito cosmogónico está siempre presente el Tiempo Primordial como tiempo sagrado y de alguna manera paradisíaco y modélico.

El hombre ha utopiado en todas las manifestaciones de la cultura: en el mito, en la religión, en la filosofía, en la ciencia, en la técnica, en la novela, en la pintura, en la música, etc. Piénsese, por ejemplo, cuántos cuadros de pintura existen en la historia del arte occidental que tienen un paraíso o una utopía como tema. Son muchos los pintor que dedican alguno de sus cuadros al mismo. Piénsese en las utopías sociales ya desde *La República* de Platón, la *Utopía* de Tomás Moro, el *Falansterio* de Fourier o el *Mundo Feliz* de Huxley; piénsese en el paraíso que cada religión ofrece a sus creyentes: el *Cielo* de los cristianos, el *Día de Yahvé* de los judíos, el *Último día* de los musulmanes, el *Paraíso Comunista* de los marxistas o el *Nirvana* de los budistas; piénsese en la esperanza de los científicos de llegar a conocer totalmente la última esencia de la materia o la totalidad del inmenso Universo; o en la de los técnicos de poder dominar plenamente las fuerzas de la Naturaleza; piénsese en los sueños de los deportistas de alcanzar siempre nuevas y superiores metas, etc. Todas ellas son formas de utopiar.

El *pluralismo utópico* es un hecho incontestable. Y la multiplicidad de formas del utopiar parece que no tiene límite. Las formas son tantas como posibilidades tiene el hombre de imaginarse un mundo mejor que el que está viviendo. Por eso, son muchas y muy dispares las tipologías que se han hecho sobre las formas de utopiar. Hay paraísos-isla, paraísos-montaña, paraísos-jardín, paraísos-ciudad. Hay utopías médicas, sociopolíticas, educativas, religiosas, geográficas, arquitectónicas; las hay del Más Allá o transcendentales a la muerte, otras inmanentes o intrahistóricas; unas son parciales, otras globales, unas primordiales y otras escatológicas, etc. Como dice F. E. Manuel³, "los tipos utópicos pueden ser tan varios como la vida misma".

Se puede constatar que el hombre utopia en *distintas direcciones* o formas de concebir el transcurrir del tiempo. En las culturas con visión circular y cíclica del tiempo, el Paraíso Primordial es, no sólo el origen, sino también la meta de la historia. Es decir, es también Paraíso Final, hacia el que se aspira llegar mediante una recreación del mundo. Su gran ideal es el retorno al origen paradisiaco de todas las cosas. Los seguidores de esta visión del tiempo viven del *mito del Regreso*. Utopian *hacia atrás*.

En las visiones lineales del tiempo, como sucede en las religiones y culturas abrahámicas o bíblicas, el Paraíso Original y el Paraíso Final se desdoblan, aunque siguen estando mutuamente implicados. El tiempo no transcurre en círculo, sino en línea, siempre hacia adelante y progresivamente. Sus seguidores viven del *mito del Progreso*. Utopian hacia adelante.

En la visión simultánea del tiempo en la que viven las culturas bantúes o negroafricanas propiamente no hay *pasado* ni *futuro*. Sólo hay presente, con un Más Acá llamado *Sasa* y un Más Allá llamado *Zamani*. Sus construcciones utópicas tienen otro sentido. Una explicación mínima para hacerlo comprensible sería demasiado larga como para recogerla aquí.

El hombre utopia, además, *en todos los estados de su vida*. Lo hace durmiendo y cuando está despierto. Utopiar aparece como un soñar, pero sobre todo un soñar despierto, cuando el hombre mismo puede de alguna manera y en alguna medida controlar su propio sueño, repetirlo y comunicarlo a los demás, ponerlo por escrito, intentar realizarlo o incluso rechazarlo. El hombre utopía, además, de niño y de mayor, en la salud y en la enfermedad, en la riqueza y en la pobreza, en el poder y en la debilidad. El hombre utopía siempre y todos los hombres utopian.

Y, si el utopiar es una constante en la vida humana, parece lógico que la reflexión sobre la utopía se mantenga también viva. Es más, yo diría que la *utopología* es necesaria como toma de conciencia no sólo de las condiciones de posibilidad de la utopía, sino sobre todo de sus posibles degeneraciones en autoritarismo y violencia, en alienación negativa (hacia la irresponsabilidad ante los problemas del presente). Hace falta que la reflexión filosófica mantenga la conciencia abierta no sólo sobre la necesidad, posibilidades y ventajas de la utopía, sino también sobre la ambigüedad, limitaciones y temibles funciones antihumanas en que puede derivar.

Actitudes ante la actividad utópica

Pero no todos los hombres utopian con la misma intensidad, ni cada persona utopia siempre igual en las distintas situaciones de su vida. Las situaciones de necesidad, ya

sea necesidad impuesta por la naturaleza (comer, beber, abrigarse, etc.) o impuesta por la cultura (necesidades artificiales, producto de creencias o de modas) son las que azuzan la actividad utópica del individuo. Parece que esa actividad se amortigua cuando el hombre vive en una relativa comodidad, con sus principales necesidades cubiertas.

Ante la actividad utópica caben, no obstante, distintas actitudes. Hay personas tendentes a la conformidad. No emplean mucho tiempo en utopiar, aunque siempre tienen esa capacidad. Con frecuencia se autocalifican de "realistas" o "indiferentes". Otros las califican de "apáticas". De ellas no parece que se pueda esperar que hagan grandes cosas para mejorar la situación presente en que viven. Viven para el momento, encerradas en el *Carpe diem!* de Horacio. Por naturaleza están abiertas al futuro, pero no ejercen esa apertura. Viven "matando el tiempo". Sus *hobbys* son meros pasatiempos, no son creativos. Trabajan sólo para "ir tirando".

Otros personas aparecen como eternos inconformistas, siempre en actitud negativa y agria hacia la situación presente, personal y social, en que viven. Viven en permanente *tensión utópica*, con tal intensidad que no les deja tiempo para el humor, la sonrisa, la felicidad presente en ningún grado; parece que viven odiando todo lo que les rodea. Rezuman amargura en torno suyo; ven "enemigos" irreconciliables de su utopía por todas partes. Tienen una actitud maniquea ante la vida, y todo lo van calificado de "bueno" y "malo", según esté o no de acuerdo con su sueño utópico. Son fanáticos de su utopía. La convierten en un valor absoluto, incapaces de ver su relatividad.

Convierten a la personas concretas en esclavas de su utopía. Por ella mueren y matan. Son agresivos y violentos. Les va el totalitarismo. Es el caso de los integrismos que hoy afloran por todas partes en todas las grandes ideologías y religiones de Occidente: judía, cristiana, islámica, marxista, nazi, fascista, etc. Incluso en una cultura tradicionalmente tan tolerante como la hindú aflora actualmente un movimiento integrista con gran fuerza. Luchan desesperadamente por su utopía. Sin embargo, se encuentran en una aporía: dicen que su utopía es la de la "verdadera felicidad", pero produce terror. No son capaces de hacer que arrastre hacia sí por la sola simpatía interna de la misma e intentan imponerla por la fuerza. De ellas se alimentan las dictaduras modernas, de derechas y de izquierdas, seculares y teocráticas.

También existen los que viven en la utopía tolerante. Creen, esperan, trabajan por un mundo mejor. Pero lo hacen proponiendo, no imponiendo, su utopía. La utopía presenta una anticipación de su mundo mejor en la que se combina a la vez proyecto y realidad, presente comprometedor y futuro esperanzador. Creen en un mundo mejor y a la vez saben que lo tienen que construir. Creen que pueden hacerlo y, porque creen, están dispuestos a ello. Su camino hacia la utopía no es la revolución violenta, sino el trabajo continuado y confiado en la fuerza misma de su utopía; no en la razón de la fuerza, sino en la fuerza de la razón de su utopía. No son fanáticos de su utopía, porque son conscientes de su relatividad, porque buscan la utopía para la persona y no la persona para su utopía. La utopía es un medio para la mayor felicidad de la persona y no un fin en sí misma. La persona es la utopía suprema. No buscan la utopía por la utopía, sino la utopía como el desarrollo supremo de la persona, en su doble dimensión individual y comunitaria, desarrollo en el que hay que contar con la persona misma, su libertad y creatividad.

No ven enemigos de su utopía por todas partes, sino legítimos competidores y posibles, si no reales, compañeros de viaje hacia la meta utópica. No les incomoda el

pluralismo de utopías últimas. Saben que la meta no es monocolor. Esta clase de utopiantes es la menos numerosa.

La utopía escatológica

No todas las utopías tienen el mismo rango en ese esfuerzo del hombre para llenar de contenidos concretos su apertura ontológica. Cada utopía está marcada por un objetivo concreto. Éste decide su rango dentro de la actividad utopiante. Según sea la necesidad concreta que quiera satisfacer así será su nivel. A la necesidad de la plenificación última y total de esa apertura ontológica, a la necesidad de la total satisfacción de todas las necesidades, corresponde la utopía última, la *utopía escatológica* o Utopía Final. Esta concentra y asume los objetivos de todas las demás. En ella se sumergen todas las demás. Es la utopía de la plenificación total, de la consumación de todas las utopías particulares.

Pero cada utopía escatológica, a pesar de su carácter último y absoluto, no parece librarse de ser una *construcción imaginativa* del hombre mismo entre las muchas posibles que puede construir. En su concreción se presenta como un producto del poder utopiante de su imaginación. Y por ser una construcción y en la medida en que lo es, es *relativa* a su constructor y a la situación espacio-temporal y cultural del mismo. Es relativa a su todo el conjunto de *pre-juicios* o "saber previo" del utopiante. Es decir, a toda su formación cultural previa.

Esa relatividad de toda utopía es sólo expresión de su esencial religación al hombre que la crea o la imagina. Esa relatividad expresa su finitud y, por tanto, su incapacidad para colmar de contenidos la apertura al infinito del mismo ser humano que la creó. El espíritu humano crea las utopías escatológicas como últimas y absolutas, pero a la vez las trasciende. Trasciende su materialidad, sus contenidos concretos y su conceptualización concreta. Por eso las utopías escatológicas, las utopías a su más alto nivel, están también religadas a un tiempo y lugar de origen.

Esa es su *humildad (humilis) ontológica*. Esto parece explicar de alguna manera su historicidad y mortalidad. Es decir, el porqué del hecho de que los paraísos escatológicos dejan de tener fuerza religiosa cuando muere o se disuelve en la historia la religión y la cultura desde los que fueron "construidos", a pesar de que hayan sido presentados como ultrahistóricos o trascendentes al tiempo, al espacio y a la cultura, es decir, como absolutos. ¿A quién arrastra hoy la utopía trascendente de los egipcios o el cielo de guerreros de los antiguos celtas?

De esta su esencial relatividad (categorial o conceptual) se sigue, como algo lógico, su *historicidad*, su mortalidad o caducidad. Se constata en la historia de la utopía que las utopías mueren, pasan a la historia. Utopías que en otros tiempos arrastraron a pueblos enteros tras sí, pierden con el tiempo toda su fuerza de atracción. Hoy ya nadie se apunta para vivir en una sociedad como la que Tomás Moro imaginó en su *Utopía* o en la que imaginó Campanella en su *Ciudad del Sol*. Sin embargo, el utopiar del hombre permanece, sigue creando ininterrumpidamente nuevas utopías.

También se constata que la *lejanía* preserva la utopía contra su caducidad, y que la *proximidad* de su realización le resulta mortífera. Se constata que las utopías inmanentes a la historia mueren mucho antes que las trascendentes. Pero la mortalidad afecta a todas. La historia de los paraísos escatológicos trascendentes también cons-

tata su mortalidad. Muchos paraísos trascendentes del pasado hoy ya no son tales paraísos para nadie, a pesar de que estuvieron vigentes durante siglos e incluso milenios. Pero queda la permanencia del utopiar. Por otra parte, también se cumple el principio que se podría formular así: *Utopía realizada, utopía que ha muerto como tal*. Pasa a ser realidad y deja de ser un sueño.

Por otra parte, el pluralismo de utopías escatológicas o finales parece una prueba de que la *meta última* tiene muchas puertas de acceso. Hay muchas maneras de concebirla y parece que ninguna tiene la capacidad de alcanzarla plenamente. Todas se revelan asintóticas. Aún no se construyó aquella Utopía Final que por sí misma tenga un valor absoluto y universal. Hay muchas que reclaman ese valor absoluto y universal. Entre ellas están todas las abrahámicas, entre las que hay que incluir el *Paraíso Comunista*. Pero una cosa es que sus creyentes reclamen esa categoría para su Utopía Final y otra muy distinta que esa categoría le sea reconocida por todos los humanos. Mas bien habría que decir que ninguna Utopía Final tiene el monopolio del destino último del ser humano. El Más Allá tiene muchas puertas.

La utopía escatológica se revela como *esencialmente axiológica*, como sede de valores y, tomada como un todo, aparece como el valor integrador de todos los valores de una determinada visión del mundo. En cuanto tal valor integrador no parece ser nunca aceptada como conclusión de una rigurosa argumentación filosófica o científica. Puede contar con esas argumentaciones, pero ellas solas no bastan para sustentarla. Es algo *suprarracional*. Una especie de "fe religiosa" parece esconderse siempre detrás de cada sueño utópico, incluso aunque éste se muestre como estrictamente filosófico, científico, artístico o de otro tipo. Por supuesto, esa religiosidad es mucho más evidente en las utopías escatológicas.

En la construcción de las utopías se utilizan ciertos símbolos. Entre los más conocidos están la montaña, la isla, el jardín, la ciudad, etc. En cada uno de ellos se refleja como en un espejo la geografía y la cronología de aquél que sueña y describe la utopía. Por eso, no utopía igual el que vive en el desierto que el que vive entre los hielos. De ahí se sigue la relatividad de la utopía en el *nacer* y en el *ser*, y, por tanto, la relatividad en su *valer*.

Cada utopía vale para los que creen en ella, para aquellos a los que es capaz de arrastrar hacia ella. Y sólo es capaz de arrastrar cuando su hechizo alcanza no tanto a la razón cuanto al corazón. Todavía no ha aparecido una utopía o paraíso que sea capaz de tener un valor universal, una aceptación universal. Pregunto si una tal utopía es siquiera posible. Si lo fuera, entonces sería posible una Ética universal, tras la cual hoy se preguntan y escriben destacados autores como H. Küng o R. Panikkar. Si fuera posible, sería posible una religión universal como la nueva y definitiva religión del futuro. ¿Pero es posible?

La utopía escatológica se revela como *esencialmente religada al Absoluto*. En las utopías últimas aparece siempre una determinada jerarquía de valores. Y, entre ellos, siempre un Valor Supremo, un Dios Supremo, que ocupa el trono central de la utopía. Cada utopía le da un nombre. Todas lo tienen de alguna manera "concebido", conceptualizado, simbolizado. Sin embargo, en las teologías más desarrolladas se deja bien claro que ese Ser Supremo, que representa la culminación de la utopía de las utopías, es inalcanzable conceptualmente. Dejan claro que el nombre que le dan es sólo un símbolo asintótico, que apunta hacia una realidad que lo desborda. Por eso, el símbolo

más apropiado es el de *Misterio*. De esta manera, la esencia axiológica de la utopía revela su esencia religiosa.

Funciones de la utopía

Una manera de profundizar en la naturaleza de la actividad utópica es analizar qué funciones ejerce en la actividad general del ser humano. Ejerce distintas funciones, algunos incluso contradictorias. Los estudiosos de la utopía casi siempre se quedan en alguna de ellas y olvidan las demás. Aquí vamos a intentar una breve descripción de las más importantes.

La utopía ejerce, en primer lugar, una función de cierre conceptual o imaginativo del futuro. El hombre no puede vivir sin cerrar conceptualmente o de forma imaginaria el futuro ilimitadamente abierto que tiene ante sí. Se sabe y se siente proyectado al futuro. Pero a ese futuro hay que darle un sentido concreto, un significado para el hombre que tiene que orientar su vida cada día. La utopía ilumina ese futuro vacío y le da contenidos concretos que hacen de semáforos del vivir cotidiano. Le señalan lo que *debe* y lo que *no debe* hacer.

La utopía escatológica en particular quiere ser la iluminación de todo el trayecto del discurrir de la historia, tanto personal como comunitaria. Es la que dice al creyente *de dónde* viene, *hacia dónde* camina y con qué *medios* ha de contar para llegar a la meta, que es ella misma. De ahí la estrecha relación que siempre hubo entre el Paraíso Original (mito cosmogónico y mitos de los orígenes) y el Paraíso Final.

Materializa el futuro concretizándolo en imágenes simbólicas, que tienen significado para aquellos desde cuya tradición cultural o religiosa es imaginada. Como tal, ejerce una *función de respuesta* a la pregunta inevitable para el hombre por el *hacia dónde* de su existencia. El hombre no puede vivir sin esa pregunta y sin algún tipo de respuesta a la misma.

La utopía actúa como *motor de la vida*. Cuando la respuesta dada en la utopía es capaz de hechizar el corazón humano ejerce sobre él una atracción que mueve toda su actividad. Unas utopías son más racionales y van dirigidas más a la razón que al corazón, como la de Saint-Simón, por ejemplo. Otras van más directamente al corazón, como la de Fourier.

Por su misma constitución el hombre actúa siempre movido por algún fin, que al ser consciente en él, se vuelve finalidad y utopía. Bajo este aspecto, la utopía es la *idea-fuerza* que ilumina el sentido y mueve la vida de las personas.

La historia de la utopía es una historia de fracasos, pero también lo es de éxitos, si se tienen en cuenta las muchas realizaciones que ha motivado⁴. P. Tillich afirma al respecto:

“Esta utopía, que no está en ninguna parte, ha demostrado que tiene el más grande de los poderes sobre lo dado. La raíz de su poder está en el descontento-ontológico-del hombre en todas las dimensiones de su ser”⁵.

Se refiere Tillich a su poder revolucionario, del que son muestra todas las revoluciones sociales.

“El poder de la utopía es el poder del hombre en su totalidad. El poder para suprimir las bases del descontento, de su descontento ontológico, en todas las dimensiones del ser, en el que lo económico no juega un papel más importante que cualquier otro factor”⁶.

Y según el mismo Tillich, el poder de la utopía depende de su capacidad de exigir una fe incondicional⁷. Las utopías han marcado la historia de la humanidad. Si unas veces motivaron revoluciones otros fueron un verdadero impedimento. Piénsese en las utopías en torno al Atlántico, que bloquearon durante siglos el que fuera cruzado antes de Colón por griegos, romanos, árabes, etc.⁸ El hecho del descubrimiento de Colón prueba también cómo el "espíritu utópico" fue capaz de superar viejas utopías arrastrado por otras más fuertes.

Ciorán, aunque denuncia las funciones negativas de la utopía, no deja de reconocer su fuerza para arrastrar los pueblos:

“La utopía es principio de renovación de las instituciones y de los pueblos... Las masas no se ponen en movimiento si sólo tienen que optar entre males presentes y males futuros. Las miserias previsibles no excitan las imaginaciones y no hay revolución que haya estallado en nombre de un futuro sombrío o de una profecía amarga. A la larga, el mundo sin utopía es irrespirable, para la multitud al menos: a riesgo de petrificarse, el mundo necesita un delirio”⁹.

Y, si nos referimos a la utopía escatológica, S. Agustín resume magistralmente su fuerza motivadora con estas palabras:

“Porque la vida de la vida mortal es la esperanza de la vida inmortal”¹⁰.

La utopía es un valor y sede de valores (función axiológica). Este tema es abordado en mi publicación *Educación, axiología y utopía* (1994). Aquí sólo voy a recordar lo más esencial. La utopía como telos se presenta siempre a la vez como axios. Y siempre como el Bien: *to Agathón*¹¹. Toda utopía, cuando es tomada en sentido positivo, ejerce una función axiológica. Esa función adquiere su máxima fuerza en la utopía de las utopías: la escatológica. En ella todos los valores, que mueven la vida humana, adquieren su máxima realización o grado de ser. Su grado absoluto de ser. La utopía escatológica es la cúspide de la jerarquía axiológica.

La función axiológica conlleva la *función ética*. En la escatología se ponen los criterios supremos del bien y del mal. La utopía es el lugar y el estado del deber-ser¹². Con razón se dice, cuando muere una utopía, que sus seguidores se quedan desmoralizados, sin motivación y también sin horizonte moral.

En la utopía escatológica se somete a juicio a toda la realidad histórica. De ahí el "Juicio Final" de toda la tradición abrahámica.

La función hermenéutica. Desde la utopía, y más si es escatológica, se interpreta el presente, se valora y se toman decisiones. Desde el eschaton toda la realidad adquiere un color determinado. Los versos de Campoamor sobre la relatividad de la percepción humana podrían ser leídos como sigue:

En este mundo caótico
nada es verdad ni mentira.
Todo es según el color
del paraíso final con que se ilumina.

Esta función hermenéutica del Paraíso Final alcanza a todos los aspectos de la creación cultural. Piénsese, por ejemplo, en la cultura medieval cristiana, en toda la cultura inspirada en la revolución marxista, o en aquella que se inspira en el Islám. Cada una de ellas está impregnada de alusiones a la concepción del "hombre nuevo" que busca. Como dice Capánaga en la Introducción a *La Ciudad de Dios de S. Agustín*:

“Aquí está el secreto de la historia, cuya claridad le viene de la escatología o de la solución final, que dará luz a todo acontecimiento”¹³.

La función crítica es un aspecto de la función hermenéutica más general y una parte de la función axiológica. La función crítica es la que más se suele destacar en las utopías sociopolíticas. También es seguramente la que más actitudes antiutópicas provoca. El espíritu crítico hacia la sociedad presente ha dominado las utopías milenaristas de todos los signos, en las utopías del siglo XIX, en todas las utopías de inspiración marxista, etc.

No estoy de acuerdo con Neusüss cuando sostiene que

“lo común a estas imágenes del futuro (utopías) no estriba en alguna semejanza, sino en la negación crítica de la época existente, en nombre siempre de un futuro más feliz, que a su vez puede ser tan dispar como se desee”¹⁴.

Lo que dice es verdad. Pero, si con esa afirmación quiere definir lo esencial del pensamiento utópico, es a todas luces insuficiente y reduccionista. Parece pensar sólo en las utopías sociopolíticas¹⁵.

La actitud crítica de la utopía hacia el presente no siempre tiene el mismo sentido. No es lo mismo rechazar el presente de forma visceral y violenta como un Th. Münzer, por ejemplo, que declararlo llamado a ser superado en una nueva etapa de la evolución de la historia como hizo Joaquín de Fiore. Se puede ver la utopía como maduración del presente (sentido positivo) o como destrucción del mismo (sentido negativo).

La función crítica, en el sentido original de la palabra "crítica", es la de un juicio valorativo del presente, que puede ser positivo o negativo o ambas cosas a la vez. Por eso, esta función supone la función axiológica ya que toma el estado utópico de las cosas como criterio para la valoración del estado presente de las mismas. Destaca más en las utopías sociopolíticas mientras es imperceptible en las artísticas o científicas.

Ejerce una *función ideológica y conservadora*. Muchos son los analistas de la utopía que la han contrapuesto a la ideología, que han contrapuesto la función conservadora de ésta a la función crítica de aquélla. Esta corriente de opinión está muy condicionada por el análisis marxista de estos conceptos y ese condicionamiento alcanza incluso a quienes no están de acuerdo con ese análisis.

P. Ricoeur ha publicado recientemente un importante estudio sobre el tema¹⁶. Retoma el pensamiento iniciado por K. Mannheim que consiste en tratar la ideología y la utopía dentro de un mismo marco conceptual¹⁷. Retoma el tema de la paradoja de

Manheim bajo su concepto de "círculo hermenéutico", dándole a mi entender una mayor profundidad antropológica. Según Mannheim (1987), el concepto de ideología de Marx no se puede aplicar a sí mismo en principio. Pero, si digo que el concepto marxista de ideología es verdadero, ya estoy haciendo ideología. Es decir, el concepto de ideología en Marx produce, por extensión, la paradoja de la reflexividad del concepto. La teoría se convierte en parte de su propio referente¹⁸.

Según mi análisis antropológico, la ideología se apoya en la utopía: es utópica en algún sentido, y la utopía ejerce también una función ideológica. Según Neusüss,

“lo utópico está presente en la ideología, aunque de forma estrangulada e ineficaz... La utopía no es simplemente una alternativa a la ideología, sino al mismo tiempo su fermento, incluso quizá su causa...”¹⁹.

P. Tillich denuncia la posibilidad que tiene la "utopía transcendental" (escatológica) de volverse conservadurista y, de esa manera, volverse ideológica en el sentido peyorativo de la palabra.

“Ese conservadurismo es un aliado natural de una visión transcendental pura de la realización humana. Pero quienes defienden tal punto de vista pierden influencia sobre la realidad”²⁰.

N. Frye dice:

“Considerada como un ideal social final o definitivo, la utopía es una sociedad estática; y la mayor parte de las utopías han incorporado salvaguardas contra una alteración radical de su estructura”²¹.

Es decir, la utopía paraliza el tiempo que la ha parido.

Todos estos textos apuntan hacia la paradoja de Mannheim y el "círculo hermenéutico" de P. Ricoeur. Según Mannheim, estamos irremisiblemente encerrados en un círculo. Toda crítica y análisis de la ideología y la utopía se hace desde otra ideología y otra utopía. El punto de vista del espectador absoluto no existe. Toda perspectiva expresada ya es ideología²². Pero Ricoeur quiere romper ese círculo sin negar su circularidad. Quiere convertir el círculo en una espiral.

“Yo diría que no podemos salirnos del círculo ideológico, pero también que no estamos del todo condicionados por el lugar que ocupamos en el círculo”²³.

Queda un margen para la autorreflexión, la libertad y el distanciamiento frente al propio círculo, aunque sea desde él mismo. También queda un margen para la traducibilidad de un elemento cultural a otra cultura y lenguaje .

“No podemos salirnos del círculo de la ideología y utopía, pero el juicio de lo apropiado nos ayuda a comprender cómo el círculo se puede convertir en espiral”²⁵.

Es decir, la toma de conciencia de las limitaciones de la propia ideología y utopía nos permite forzar el círculo en espiral. En mi esquema conceptual ese círculo inevitable se explica más claramente y con mayor profundidad antropológica desde los conceptos de "saber previo transcendental y categorial" y "experiencia transcendental del límite". La apertura ilimitada que el hombre es sólo puede ser definitivamente cerrada por el Infinito y el *eschaton* de los Paraísos Finales. En virtud de la experiencia transcendental del límite el hombre es capaz de ir más allá de todas y cada una de sus ideologías y utopías.

El "saber previo" explica la circularidad del conocimiento humano y por qué la utopía ejerce una función ideológica, incluso cuando la ideología se entiende como la legitimación de un determinado estado de cosas. La utopía, aunque se aleja del presente, parte de él y sólo tiene sentido en tanto en cuanto permanece religada a él. Además, como ya expliqué más arriba, la utopía es originariamente *afirmación del presente* y sólo subsidiariamente es *negación del mismo*. Incluso cuando afirma algo "nuevo" hay que decir que eso nuevo sólo es tal en relación a lo "viejo", previamente reconocido y afirmado. La utopía busca superar el presente pero afirmándolo doblemente: en lo que es, como punto de partida, y en lo que *tiene que y debe* llegar a ser.

Esta función ideológica de la utopía se hace bien patente en la misma fenomenología de los hechos: ella legitima la actividad presente de sus creyentes. Incluso legitima lo que se suele llamar "presente estado de cosas". Así sucedió con las estructuras de poder de la sociedad cristiana medieval y también con las del Estado Marxista Soviético. Los marxistas soviéticos, en nombre del Paraíso Comunista, legitimaron, Congreso tras Congreso del PCUS, todas sus actuaciones y proyectos, con enormes sacrificios para el pueblo.

Por tanto, desde mi análisis, la ideología y la utopía sólo se pueden explicar adecuadamente si ello se hace desde un mismo marco conceptual, como ya apuntaron K. Mannheim y P. Ricoeur.

Ejerce una *función religiosa*. Según H. de Lubac, las utopías de Moro, Capanella, Bacon, etc. no son fruto de una teología o una filosofía de la historia; no describen el resultado previsto de la última etapa bajo el impulso de una fuerza interna de progreso o una nueva intervención divina. No apuntan hacia una escatología inmanente o transcendente. La utopía es sólo una especie de proyecto o modelo para un futuro más o menos próximo, que es inventado; es una construcción voluntaria e ideal. La utopía es cosa de la razón mientras la escatología es cosa de fe. La utopía busca un modelo de ciudad; la escatología busca el "reino de Dios". No obstante, en la práctica se producen mezclas y combinaciones entre ellas²⁶.

Ciorán también separa la utopía del paraíso religioso:

"Pronto será el fin de todo; y habrá un nuevo cielo y una nueva tierra>>, leemos en el libro del Apocalipsis. Si eliminamos el cielo y conservamos la <<nueva tierra>>, tendremos el secreto y la fórmula de los sistemas utópicos"²⁷.

Manuel y Manuel sostienen que utopía y religión son dos conceptos distintos. La utopía empieza cuando decae el paraíso religioso. La historia de los paraísos viene a ser la introducción de la historia de las utopías. Esta se inicia en la llamada Edad

Moderna y tiene en la *Utopía* de Moro su primera revelación importante. La utopía nace como secularización del paraíso. Tienen muchas cosas en común, sobre todo en las primeras creaciones utópicas: Bacon, Moro, Campanella, Andreae, Comenio, Leibniz, etc.

Los Manuel ponen como principales notas distintivas entre paraíso y utopía las siguientes: el Paraíso es obra de un Dios transcendente, la utopía moderna sale de la iniciativa de un ser humano (Utopos en la *Utopía* de Moro, el sabio de Saloma en *La Nueva Atlanta* de Bacon, el Gobernador en *La Ciudad del Sol* de Campanella, el Rey Savarais en la utopía de Vairesse, etc).

“La utopía es un paraíso-en-la-tierra hecho por el hombre, una especie de usurpación de la omnipotencia divina”²⁸.

Pero en esta observación los Manuel restringen demasiado el concepto de utopía. Parecen limitarlo a lo que Moro llamó utopía. Tampoco ofrecen un análisis del concepto de religión. Lo suponen como algo evidente, cuando en realidad es muy complejo. Sus afirmaciones no profundizan en el problema de la relación utopía-religión o utopía-paraíso religioso.

Además, el que un paraíso o una utopía sea obra de Dios o de un ser humano es una atribución del autor. Un análisis antropológico tiene que ir más allá, al origen mismo de esas atribuciones, y no aceptarlas acríticamente como parecen hacer los Manuel.

Por otra parte, reconocen que entre ambos hay una dependencia, de manera que las utopías se presentan como una forma menor de paraíso o un paraíso secularizado:

“Es más que probable que los mesías del Judaísmo y del Cristianismo sirvieran de prototipo para los caudillos de las utopías; aunque los salvadores religiosos fueron siempre emisarios directos de Dios, efectuando en todo momento su voluntad, mientras que en las utopías, si bien se conserva la ficción de un poder de origen desconocido, éste es bien remoto en cualquier caso, y el énfasis se pone principalmente en la iniciativa y autonomía del líder de este mundo”²⁹.

Los Manuel parecen guiarse más por el aspecto externo de algunas palabras como "dios" que por su contenido. Dios no está sólo donde se escribe su nombre, sino sobre todo donde se ponen sus atributos aunque no figure el nombre. Si un humano "usurpa la omnipotencia divina", como ellos dicen, ese humano no es tal sino un dios³⁰.

Un efecto elocuente de la función religiosa de la utopía escatológica son los conventos y monasterios en la Edad Media y los que aún hoy perduran, así como los de otras culturas (caso de la budista, por ejemplo). J.Ratzinger, presenta el joaquinismo como la confluencia entre la utopía monástica y la escatología quiliasta³¹.

Es verdad que los utopistas algunas veces no fueron expresamente religiosos. Sin embargo, siempre defendieron una determinada ética en la que van al menos implícitos ciertos valores espirituales. El Sócrates de *La República* de Platón es ateo, pero estaba iluminado por la idea suprema del Bien³².

P.Ricoeur sostiene que las utopías, en su función motivadora de la sociedad, se apropian del lenguaje y de las dimensiones de la religión. A propósito de la utopía de Saint-Simón, dice.

“Un rasgo notable de las utopías es el de que éstas a menudo comienzan con una posición radicalmente anticlerical y hasta antirreligiosa y terminan aspirando a recrear la religión”³³.

Plantea incluso la cuestión de saber si todas las utopías no son en cierto modo religiones secularizadas que están siempre apoyadas también por la pretensión de que fundan una nueva religión. Es más, según él,

“el lugar espiritual de la utopía se halla entre dos religiones, entre una religión institucionalizada en decadencia y una religión más fundamental que todavía debe revelarse. Yo pregunto si esta combinación de una tendencia antirreligiosa y de una busca de una religión nueva, surgida de las ruinas de la religión clásica, es un rasgo occidental o permanente de la utopía”³⁴.

Pues bien, yo quiero responder a P.Ricoeur, desde mi análisis antropológico de la utopía, que la función religiosa es un rasgo permanente de la utopía, de toda utopía, y no sólo de los paraísos religiosos como dan a entender H. de Lubac, E.M.Ciorán o los Manuel. El hombre vive siempre *religado* a algún tipo de utopía. Cuando pierde esa religación se queda sin motivación para vivir y puede llegar a suicidarse. En este sentido se puede hablar de una *religiosidad utópica*.

Para K.Popper, la utopía tiene un carácter intrínsecamente religioso cuando es entendida como Estado ideal y fin último de la historia³⁵. Y es que la utopía religa al utopiante. Si se trata de una utopía escatológica esa religación es especialmente fuerte. Su condición de sede de los valores absolutos y del reino definitivo del Ser Absoluto le da una fuerza de religación no superable por ninguna otra. Y la religación a valores absolutos es la quintaesencia de la "religiosidad espiritual" humana³⁶.

Además, la utopía escatológica recoge en su simbología la "religiosidad material" del utopiante, su religación geográfica y cultural concreta. Con frecuencia esa simbología es tomada por los creyentes en su sentido material y no en el simbólico. En esos casos la utopía ejerce también una función de religiosidad material.

Si nos adentramos en teorías teológicas, como la de K.Rahner sobre la *consumación (Vollendung)* del mundo material en el paraíso escatológico, éste aparece entonces como la culminación tanto de la religiosidad espiritual como de la material del hombre³⁷.

Las utopías escatológicas abrahámicas están todas ellas fuertemente marcadas por el monoteísmo de esa tradición, por su lógica y sus dogmas universalistas. Son abiertamente religiosas.

Ejerce una función alienante, creadora. Como dice Ciorán,

“la alquimia y la utopía se tocan al perseguir en dominios heterogéneos, un sueño de transmutación parecido, si no idéntico”³⁸.

La función alienante no se entiende aquí en el sentido negativo y antihumano que le da Marx, sino en el sentido ontológico positivo que le da Hegel. Por eso recojo la función alienante junto a la función creadora y revolucionaria. Es esta una función fecundante y de partera de nuevas formas de vida. Está entre las funciones positivas

que P.Tillich atribuye a la utopía³⁹. Piénsese en las revoluciones sociales causadas por la esperanza judía en una Tierra Prometida primero y en el Reino de Dios después; piénsese en la transformación social operada por la utopía burguesa de un Estado racional o el Paraíso Comunista de una sociedad sin clases.

La tensión utópica tira del hombre a ser otro de lo que es, aunque siempre a partir de lo que ya es. Ese *otro* es un *ser* más, salido de lo ya existente. Un ser-más que conlleva el abandono de una parte de "lo viejo", una conservación parcial de "lo viejo" y el resurgir de un "novum" a partir de lo viejo, pero que lo sobrepasa⁴⁰. La utopía *aliena* en cuanto invita y arrastra a salir de nosotros mismos, a superarnos y ser "otros". Pero eso no se consigue simplemente dejándose llevar. Requiere compromiso y creatividad.

La utopía no sólo *cierra* categorialmente el horizonte ilimitado del espíritu humano, sino que a la vez *abre* posibilidades concretas de superación del presente en una realidad que se considera superior. Cierra posibilidades indefinidas y abre otras reales. Esa es la raíz de su fuerza creadora.

Aunque la estructura del pensamiento utópico subyace en toda clase de proyecto, ese poder alienante y creador se concentra con una fuerza especial en los paraísos escatológicos. La fe en estos paraísos no moverá montañas, pero sí mueve a personas y pueblos a través de los siglos. Ellos son la suprema alienación del hombre y del cosmos por cuanto son la culminación del "otro" hombre buscado: el "hombre nuevo" o el "hombre perfecto". Por eso en ellos culmina el esfuerzo creador del hombre y de la Divinidad.

Ejerce una *función lúdico-literaria*. El hombre es un ser lúdico por naturaleza. Y también crea utopías como un juego de la imaginación. No con fe en ellas ni con la más mínima intención de realizarlas. Simplemente por el placer de soñarlas, de dar rienda suelta a la fantasía, al espíritu artístico. Por eso crea novelas utópicas, maravillosas obras pictóricas, arquitectónicas y musicales. Bajo esta función la utopía se acerca al cuento, como elemento literario de distracción y pasatiempo.

Ejerce una *función alienante negativa*. Los antiutópicos suelen acusar a los utopistas de soñadores, que viven ausentes de la realidad presente, que huyen de ella. En este sentido, habría que decir que la utopía es alienante en el sentido negativo que le da Marx. Ejerce una función somnífera o de opio, anulando la creatividad en cuanto capacidad para afrontar con responsabilidad los problemas de la vida y para ofrecer soluciones concretas. La utopía, en cuanto sueño que es, puede ejercer una función estimuladora de la acción o amortiguadora de la misma.

Un jesuita del siglo XVI describe así esa función somnífera de la utopía guaraní:

“Los chamanes convencen a los indios que no salgan a trabajar, que no vayan al campo, y les prometen que las cosechas crecerán solas, que la comida, en vez de escasear, llenará sus chozas, y que las palas removerán la tierra por sí mismas, que las flechas saldrán solas a cazar para sus dueños y capturarán a muchos enemigos. Predicen que los ancianos se harán jóvenes nuevamente”⁴¹.

Esta función negativamente alienante aparece con especial ingenio descrita en *El Quijote* de Cervantes. La utopía puede llegar a anular en el utopista la capacidad de ver la realidad presente como la ve el común de la gente. El utópico no sólo crea la

utopía como concepto. Crea también la realidad utópica y sus enemigos. Necesita de esos enemigos para justificar su propia creación. El Quijote se siente salvador porque necesita que los demás necesiten su salvación. De lo contrario, toda su misión utópico-salvífica se queda sin razón de ser. Vista así, su lucha por la utopía puede resultar refinadamente egoísta.

Necesita de los "necesitados", de los "débiles", para poder "salvarlos", y él mismo diagnostica quiénes son tales y cuál es su desgracia y necesidad. Ellos deben reconocerle sus hazañas y su heroísmo. Sancho también es utopista, pero su utopía le hace ver la realidad de otra manera que su señor. A pesar de observar la locura del Quijote, todavía es incapaz de dejar de creer en sus promesas de un gobierno real, concreto, para él.

Los creyentes de la utopía escatológica fueron acusados con frecuencia, y en muchos casos con razón, de huir de este mundo, de no comprometerse con sus problemas, de irresponsabilidad. La mística de la *fuga mundi* de conventos y monasterios de distintas religiones es susceptible de esta acusación. No obstante, ellos responden que su forma de vida es otra manera de actuar en el mundo y de colaborar a su transformación para mejor. Precisamente en esa dirección va la obra *Das Prinzip Hoffnung* de E.Bloch con su desafío a la fe escatológica cristiana. J.Moltmann se encargó de desmentir esa acusación en su obra *Theologie der Hoffnung*, poniendo el acento sobre el aspecto comprometedor de la esperanza cristiana⁴².

Debido a esta función negativa de la utopía, el espíritu antiutópico suele autocalificarse de "espíritu realista". Hasta tal punto que autores como B.Lewis llegan a afirmar que

“sólo después de haber perdido el paraíso el hombre se hace hombre”⁴³.

Ejerce una *función violenta y autoritaria*. Son muchos los que se declaran antiutópicos porque consideran que la utopía deriva fácilmente, si no necesariamente, en autoritarismo, en fanatismo, en violencia⁴⁴. La historia está cargada de hechos que lo atestiguan. La historia de los milenarismos es especialmente representativa a ese respecto⁴⁵. Muchos de los que se consideran herederos de la utopía de Joaquín de Fiore han optado por la vía de la violencia para hacer realidad la tercera etapa de la historia de la salvación: la del Espíritu Santo⁴⁶. La utopía del Paraíso Comunista ha sido ideológicamente instrumentalizada para justificar la Santa Revolución violenta del Marxismo⁴⁷; por ella han muerto miles de "héroes rojos" y han matado a miles de "burgueses" y "contrarrevolucionarios". La fe en los paraísos escatológicos justificó teológicamente las guerras santas abrahámicas.

La fe utópica escatológica sigue siendo un motor de fondo de la mayoría, si no de todas, las guerras que atormentan al hombre de hoy. Son todas guerras que separan a sus contendientes por su fe religiosa y por su esperanza escatológica: guerra del Ulster entre Católicos y Protestantes; la de Palestina, entre judíos y musulmanes; la del Líbano entre musulmanes y cristianos; hay que añadir todos los movimientos revolucionarios marxistas del siglo XX. Hasta aquí todos los contendientes son creyentes abrahámicos. Si salimos del ámbito occidental, nos encontramos con guerras como la que disputan hindúes y musulmanes en la India. Todas son guerras religiosamente y escatológicamente "animadas". La fe religiosa que las mueve es a su vez movida por

una determinada fe escatológica. Todos luchan desde una educación en la fe y esperanza de su respectivo Más Allá.

Estos y otros hechos violentos provocados por la utopía han sido evaluados por analistas del fenómeno utópico y los han convertido con frecuencia en argumentos para justificar una actitud anti-utópica. La utopía, cuando provoca violencia, genera antiutopía.

K.Popper nos remite al testimonio de nuestro pasado cuando dice:

“Todos recordamos cuántas guerras religiosas se libraron en pro de una religión del amor y la suavidad; cuántos cuerpos fueron quemados vivos con la intención genuinamente bondadosa de salvar sus almas del fuego eterno del infierno”⁴⁸.

L. Mumford ha prestado especial atención al estudio de la utopía de la ciudad en el mundo antiguo. La llamada "máquina colectiva humana", ferreamente dirigida por el Rey fundador de la ciudad y sus sucesores. El totalitarismo y la tiranía del Rey-Dios alcanzó en ella su máxima expresión. Después de describir la utopía de las pirámides de Egipto, dice:

En su forma negativa, el ideal utópico del control total desde arriba y de absoluta obediencia por abajo nunca dejó enteramente de existir⁴⁹”.

Papell denuncia este riesgo de la utopía cuando dice, citando a L.Erhard,

“Aquellos que deseen hacer del Estado un paraíso, harán un infierno. Porque la convicción de que la utopía es posible y la consiguiente búsqueda del camino que conduce hacia ella son clarísimos motores del autoritarismo”⁵⁰.

Neusüss denuncia la derivación hacia el autoritarismo de la utopía marxista⁵¹. P.Tillich habla de la función fanatizante como una posibilidad de la utopía⁵². Según él, la utopía agresiva se puede apoderar de nosotros como si fuera un absoluto. Por eso debemos estar siempre atentos a su finitud intrínseca. Yo quiero añadir que esa finitud intrínseca alcanza también a los paraísos escatológicos. Identificarlos con el Absoluto tal como son concebidos es ya sentar las bases de un comportamiento autoritario, etnocentrista y fanático.

A este respecto observan Manuel y Manuel que los utopistas

“se agarran con fuerza a esta idea (su utopía) sobreevaluada, que explica automáticamente todos los males a la vez que ofrece el remedio universal, y construyen una fortaleza inexpugnable a su alrededor. Esta misma idea se convierte en fetiche que veneran y defienden con todas las artes de que disponen”⁵³.

Sacralizan su utopía y, cuando eso sucede, se vuelven autoritarios e intransigentes, dispuestos a morir y matar por ella. Tal vez por eso, exclama C.Posada:

“¡Líbrenos Dios de los altruistas! Sin ellos el mundo hubiera sido un mundo mejor. Larga es la lista de los desprendidos seres que buscando un bien universal desataron los demonios ocultos. Muchos fueron los iluminados por el fuego fatuo de <<yo puedo cambiar el mundo>> que acabaron abrasándonos a todos. ¿Quién no recuerda, por ejemplo, a Torquemada, que a vuelta de potro procuraba la salvación de las almas, o a Lenin, cuyo afán de cambiar la sociedad le llevó a crear una estructura que permitió a sus sucesores purgar y reprimir?”

Del pequeño egoísta guárdenos Dios, pero más aún del Gran Altruista, que de buenas intenciones está el infierno empedrado⁵⁴.

Horkheimer, refiriéndose a la objeción de autoritarismo que se suele hacer al pensamiento utópico, denuncia así un gran olvido del utopista:

“La comparación con el cuerpo enfermo de una sociedad a la que hay que salvar, aunque duela en ciertos puntos, pasa por alto una insignificancia: que estos puntos doloridos son hombres vivos, con un destino propio y con una existencia única⁵⁵.

Es decir, que el utopista con frecuencia se olvida de las personas y las sacrifica en aras de su utopía colectivista.

A todos los que les gusta crear utopías para otros yo les diría que nadie les prohíbe soñar. Pero no deben olvidar que los demás tienen también ese derecho. Es un abuso, una injusticia, hacer a los demás víctimas de mi propio sueño. Con frecuencia, la propia utopía, que se quiere imponer a otros esconde un refinado egoísmo: Yo soy feliz con mis propios sueños y estoy dispuesto a jugar mi vida por hacerlos realidad. En todo ello busco mi propio placer, mi propio paraíso. Pero todo eso lo puedo revestir de "justicia social", de mesianismo o redentorismo. Quiero meterlos a todos en mi paraíso, quiero salvarlos. Necesitan de mí, aunque ellos mismos no lo crean. Les ofrezco mi salvación y quien se resista será un condenado, un infiel, un renegado, un reaccionario. De esta manera, dejo de *ofrecerles* mi paraíso y paso a *imponérselo*. Entonces, lo que era un paraíso se convierte para ellos en un infierno.

La *lógica de la violencia* se puede adueñar de la utopía. Lo hizo ya muchas veces. Será siempre una de sus posibilidades, que se enraíza en su esencial ambigüedad, ambivalencia y manipulabilidad. La lógica de los paraísos lleva en sí mismo, como una amenazante potencialidad, la lógica de la violencia. Esta tiene su fundamento en la conversión de lo finito en infinito, de lo relativo en absoluto, de lo temporal en eterno. Supone un olvido en el utopiante: el de la esencial relatividad, finitud y temporalidad de su utopía.

Ejerce una *función pacificadora*. La *paz* es una connotación del paraíso, de todo paraíso. Hasta tal punto que se puede decir que todo paraíso es un estado y un lugar de paz. Dada la importancia que la idea de paz tiene tanto a nivel personal como social, dada su constante presencia en las distintas cosmovisiones y que con frecuencia funciona como un mito autónomo, he pensado que merece un capítulo aparte. Por eso aquí no me voy a parar sobre una descripción de esta función de los paraísos que resultaría repetitiva con el capítulo aludido.

Ejerce una *función totalizante*. Es esta una función específica de la utopía escatológica, que la distingue de todas las utopías particulares. En ella el utopiante busca la respuesta global a todos sus interrogantes, la satisfacción plena de todos sus deseos. Y eso, tanto a nivel personal como comunitario. Tillich llama *función de verdad* a la función utópica de dar cumplimiento al fin propio de la existencia humana: muestra lo que es y su *telos*. A la vez subraya que en el telos se ha de recoger tanto la realización de la persona como la de la sociedad⁵⁶. Según él, las utopías de los últimos cien años (socialistas, fascistas, nazis) han fracasado

“porque esperaban curar la sociedad sin curar al mismo tiempo a los individuos, que son los portadores de la sociedad”⁵⁷.

Pero esa función totalizante tiene, además, una dimensión cósmica. En el paraíso escatológico no sólo el hombre alcanza la plenitud de su realización, sino también el cosmos entero. Es, a este respecto, muy reveladora la teoría escatológica rahneriana con su concepto de *consumación* (*Vollendung*). En ella el hombre, como persona y como comunidad, alcanza su plena maduración o realización espiritual integrando o arrastrando en ella a todo el mundo material⁵⁸.

Si nos situamos en el aspecto intencional del saber humano, se podría decir, con M. Scheler, que ese saber tiene tres fines o ideales, que constituyen otras tantas utopías o formas de cerrar los horizontes que se abren en la apertura humana:

- 1- El saber para el *dominio del mundo* o "ciencia positiva" (Aquí entrarían todas las utopías científicas).
- 2- El saber para el *desarrollo de la persona* o "saber culto" (Aquí entrarían las utopías personales).
- 3- El saber para la *consumación de la persona y el mundo* en la participación en el Ser y Fundamento Supremo de todas las cosas: la Divinidad. Este es el "saber de salvación". El primero se subordina al segundo y éste al tercero. Es decir, la utopía escatológica es el lugar de consumación de todas las utopías⁵⁹.

Esta función hace de la utopía escatológica una fuerza integradora de todo el proceso educativo de sus creyentes. La educación escatológica subyace, anima y colorea todos los fines-medio de la educación, fines subordinados al fin último.

Ejerce una *función apocalíptica*⁶⁰. La utopía ejerce una función reveladora del presente desde el que es soñada. Es como un espejo en el que se reflejan el mundo geográfico y cultural del utopiante. Los símbolos y todo el lenguaje de palabras e imágenes con que se describe el contenido de un paraíso escatológico están tomados de ese ambiente concreto y material en que vive el utopiante. En él se revelan sus creencias, sus valores, su visión del mundo, del hombre y de la Divinidad. Es decir, su antropología, su cosmología y su teología.

Por eso entiendo que la forma más directa y segura de conocer la visión cosmoteándrica de una persona, un pueblo o una cultura, es ir directamente al estudio de su paraíso final.

La utopía escatológica ejerce generalmente esta función de una manera no intencional, no consciente, por parte del utopiante con el lenguaje, las imágenes, los conceptos, los símbolos de su vida ordinaria. Los que él aprendió en su medio geográfico y en su cultura. Sin quererlo se proyecta a sí mismo y a sus circunstancias en su propio paraíso.

Esta función reveladora es una forma de expresar su esencial religación espacio-temporal y cultural al utopiante. Hasta aquí la utopía mirada desde fuera.

Vista desde el creyente, tiene otra función reveladora o apocalíptica: ella es la suprema eclosión de las posibilidades de desarrollo del ser humano, en la que muchos paraísos finales añaden un *novum* inesperado, sorprendente, que sólo la Divinidad conoce. Es el *no-ser* de la utopía más arriba comentado. Es la culminación de todo el proceso histórico humano y cósmico, su *maduración*. Como tal es una revelación desde dentro.

Pero en las teologías abrahámicas se espera, además, un *novum sobrenatural*, que no es fruto de la maduración del proceso cósmico e histórico del hombre. Depende sólo de la iniciativa y generosidad divina.

Ejerce una *función científica*. La relación de la utopía con la ciencia es ya muy vieja. Platón puso a los científicos de su tiempo: los filósofos, al frente de su utopía *La República*. Los científicos son llamados a sustituir a los políticos en la *Nueva Atlántida* de F.Bacon. También en Condorcet (*Enciclopedia Francesa*), en los socialistas utópicos desde Saint-Simón y Comte. También el Marxismo declara estrictamente científico todo su sueño comunista⁶¹.

Por otra parte, los científicos trabajan motivados por sus propias utopías de una cada vez mayor dominio de la Naturaleza. Actualmente prolifera la ciencia-ficción como una expresión del utopiar de la ciencia.

Asistimos también a una especie de divinización de la ciencia o de la utopía científica. Quiere sustituir a todas las otras formas de saber y de utopiar. Ella es tomada como el nuevo absoluto capaz de dar respuesta a todos los problemas humanos.

La utopía, en su forma escatológica, también tiene algo que ver con el saber científico. Y es que en ella se proclama el triunfo definitivo del hombre sobre la Naturaleza. Al menos en las utopías de tradición abrahámica.

Ejerce una *función ontológica*. Aquí sólo apunto un tema que me gustaría desarrollar más ampliamente. Los paraísos escatológicos se presentan como la "realidad" por excelencia, como la plena epifanía de la realidad "verdadera". Como tales constituyen una verdadera ontología, la ontología de la "verdadera realidad" y también la ontología verdadera para sus respectivos creyentes⁶².

El Paraíso Final es en las tradiciones abrahámicas (y probablemente en las demás) el momento culminante de la existencia humana y cósmica. Es, por concepto, el *reino de lo sagrado*. Y lo es porque se le considera la sede por excelencia de la Divinidad. En este paraíso todo se rige por el principio de autoridad divina, lo cual da lugar a toda *una lógica sagrada*, que no siempre es acorde con lo que se suele entender por lógica racional. Parte fundamental de esa lógica es la separación entre lo sagrado y lo profano. Esta división ya regula la conducta religiosa en este mundo separando tiempos, lugares, personas, utensilios, etc. sagrados del resto del mundo tenido como profano.

En la lógica religiosa lo sagrado es lo real por excelencia, lo ontológicamente fuerte. Aquello desde lo que y en función de lo que se entiende, se interpreta, se valo-

ra, todo lo que no es sagrado: *lo profano*⁶³. Esto está llamado a sacralizarse o a perecer definitivamente. Y sacralizar es de alguna manera divinizar o acercar a lo divino. Las cosas y las personas son sagradas en la medida en que se acercan a la Divinidad.

Hasta tal punto la realidad de lo sagrado es la realidad suprema que la violación de su sacralidad es, para el creyente, el pecado más grave que él puede cometer: el *sacrilegio*. Por él recibe las más duras penas. Lo sagrado es *lo santo (das Heilige)*, dice Otto, que, por un lado, es algo tremendo, que produce temor, algo que detiene y mantiene a distancia al creyente. Por otro lado, es algo *fascinante*, que atrae, capta y embarga⁶⁴. Son muchos los autores que definen la religión por "lo sagrado".

Lo sagrado no es una realidad única e internamente igualitaria, sino plural y jerarquizada. Existe lo que es sagrado por sí mismo y lo que es sagrado por razón de lo primero. En la cima de la jerarquía de lo sagrado está el misterio de la Divinidad, la intimidad inescrutable del mismo Dios. Dios en sí mismo es lo sagrado y lo sobrenatural por excelencia, lo más *separado* del uso profano. En Él se da la máxima densidad ontológica o supremo grado de ser. Todo lo demás (personas, cosas, situaciones) es sagrado en la medida en que se acerca a ese misterio divino.

Entre todas las situaciones sagradas, en ninguna el creyente se autoconsidera más cerca de Dios que en el Paraíso Final. Y es que el paraíso escatológico es la culminación del proceso de sacralización de la realidad. Tal sacralización es una elevación a un grado superior de ser. La Divinidad es el ser por excelencia, origen de todo ser. Aproximarse a ella es crecer ontológicamente. En este sentido la *ontología sagrada* es la ontología de las ontologías. Y los pueblos se rigen por esta ontología, mucho más que por aquellas ontologías abstractas y sin vida que suelen desarrollar muchos filósofos.

El mundo profano es, según esta visión de la realidad, lo menos real, lo que tiene menos densidad ontológica. Es el grado de ser previo al grado ínfimo de lo sagrado. No obstante, está llamado a ser integrado y redimido en lo sagrado. Según esto, la historia de la realidad es un proceso de progresiva sacralización de lo profano, proceso que tiene su culminación en el paraíso escatológico⁶⁵.

El paraíso escatológico representa el grado supremo de sacralidad alcanzado por la criatura y, por tanto, su supremo grado de ser. Ese paraíso es consecuentemente la clave suprema de toda hermenéutica de la existencia creada, humana y cósmica. La norma suprema del bien y del mal. El criterio supremo de la axiología de los creyentes. El mundo presente recibe su suprema razón de ser, su suprema razón ontológica, del mundo paradisiaco aún ausente como *culminación*, pero ya presente como *anticipación*.

Lo sagrado de este mundo es una anticipación de ese momento final que es el paraíso escatológico.

Estos principios constituyen lo más esencial de la forma de pensar del creyente, la base de su lógica. Es la *lógica de lo sagrado*. Como lo sagrado tiene su suprema realización en los paraísos escatológicos, es la *lógica de los paraísos*. Hay muchos paraísos, pero hay una lógica que les es común.

Habría que hablar de otras muchas funciones de la utopía. En realidad se podría distinguir tantas funciones como tipos de utopía se establezaca. Pero quiero terminar, aunque no antes de hacer una referencia a la *función educativa*.

Ejerce una *función educativa*. No se trata de una función más, sino de una función de todas las otras funciones. La utopía escatológica educa en cuanto conceptuali-

za y concreta el horizonte del ser-en-general. Es fuerza educadora porque ofrece respuesta global y final a los interrogantes del hombre y motiva para actuar de un modo concreto, según la jerarquía de valores que en él se recogen. Ella es la suprema realización de la educación axiológica en todas sus dimensiones: religiosa, ética, artística, etc. Educa porque proporciona las claves últimas de toda hermenéutica y, por tanto, de toda labor crítica hacia el estado presente de las cosas.

Educa porque religa la vida humana a un *eschaton* determinado dando un sentido último a todas sus acciones. Educa en cuanto aliena en sentido positivo y provoca la actividad creativa.

Educa negativamente cuando hace de factor evasivo de la realidad y aparta al utopiano de la responsabilidad de la propia vida y de los problemas reales de su sociedad; cuando conduce al autoritarismo y la violencia.

Si toda la cultura es educativa por naturaleza, en cuanto es un conjunto de pautas de conducta no heredables, sino que han de ser aprendidas, su dimensión ideal, que se suele recoger en utopías escatológicas, tiene una fuerza educativa superior e integradora de todas las otras dimensiones de la cultura. En ella se concentra el poder educativo de la cultura en general.

Pero la utopía no sólo es una idea-fuerza de educación. Es ella misma *producto de educación*. En ella se ejerce de forma sobresaliente el poder creativo de la imaginación, pero no menos se pone de manifiesto su carácter pasivo, en cuanto fruto de una actividad educativa. Como dicen Manuel y Manuel,

“La utopía, considerada globalmente... suele ser el producto de una intencionalidad educativa determinada”⁶⁶.

Por eso no utopía igual el cristiano que el judío o el musulmán, aunque pertenezcan a una misma tradición abrahámica. Cada uno utopía según la educación recibida⁶⁷.

En el ámbito sociocultural de las religiones abrahámicas toda la educación apunta hacia un *eschaton* o Paraíso Final que le da el sentido último o razón última por la que se imparte. A este respecto dice J. Moltmann:

“Una teología auténtica debería ser concebida. desde su meta en el futuro. La escatología debería ser, no el punto final de la teología, sino su comienzo”⁶⁸.

Y es que

“lo escatológico no es algo situado al lado del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el que armoniza toda ella, el color de aurora de un nuevo día esperado, color en el que aquí abajo está bañado todo”⁶⁹.

La educación judía perdería su identidad si prescindiera de la idea de la esperanza en la venida del "Reino de Dios". Es un pueblo cuya historia está toda ella basada en la educación en la esperanza de una "Tierra Prometida", primero de orden material y luego de orden preferentemente espiritual.

La educación islámica, ya desde sus orígenes, tiene la mirada puesta en el Paraíso. Sin la promesa del Paraíso probablemente la predicación de Mahoma a las tribus del desierto hubiera sido un total fracaso. La educación marxista perdería toda razón de ser, si se le quita la esperanza en el Paraíso Comunista

La historia de estas religiones, que numéricamente representan más de un tercio de la población mundial, está impregnada de esperanza escatológica. Su Utopía Final es un valor superior a la vida misma en este mundo. Por él sus creyentes son capaces de morir y de matar.

Esto vale para las demás religiones, que educan en la esperanza de un Paraíso Final. Las religiones en general viven de algún tipo de esperanza en una utopía como lugar o estado de perfección y felicidad. Y no sólo las religiones que se presentan como tales, sino también aquellas que, como el Marxismo, se autocalifican como radicalmente antirreligiosas⁷⁰. ¿Qué sería del Marxismo sin su Paraíso Comunista?. Todo su sistema educativo tiene ese paraíso como objetivo final. El Himno de la Internacional es un típico himno escatológico con el que se animan las grandes y pequeñas reuniones de sus creyentes.

Si nos asomamos a otras culturas como las orientales nos encontramos de nuevo con un paraíso escatológico que da un sentido último a toda la actividad educativa. Ese gran paraíso con el que sueñan millones de hindúes y de budistas es el Nirvana.

NOTAS

- ¹ Aunque algunos autores distinguen y separan los conceptos de "paraíso" y de "utopía", aquí los tomaremos como sinónimos. Más adelante, al hablar de la *función religiosa* de la utopía se darán alguna de las razones de por qué se rechaza esa separación entre ambos conceptos y palabras. Véase también en J. A. de la Pienda, 1997, pp. 162-165 y 216-220.
- ² Mayor Zaragoza 1991, en *El Correo de la UNESCO*, Febrero, p.11.
- ³ F.E.Manuel 1982, p.10.
- ⁴ Cfr.Lecrerc 1991, p.40.
- ⁵ Tillich 1982, p.353.
- ⁶ Tillich 1982, p.353.
- ⁷ Cfr.Tillich 1982, p.362.
- ⁸ Cfr.E.Bloch 1977-79, II, pp.333-340 y 350ss.
- ⁹ Ciorán 1981, pp.28s.
- ¹⁰ *Vita vitae mortalis spes est vitae immortalis* (En In ps. 103, 17, PL 37, 1389).
- ¹¹ Cfr.Fullat 1990, p.29.
- ¹² Todo el Libro XIX de *La Ciudad de Dios* de S.Agustín trata del fin de las dos ciudades: la terrena y la celeste a la vez que de la estrecha relación entre ética y paraíso escatológico. *El Mi'raj* (la "escala" de Mahoma) es un mitema en el que se muestra cómo el Cielo funciona como modelo del comportamiento humano en la tierra y como fuente de normativa ético-religiosa. Sobre la función paradigmática de mito del paraíso véase M-Elíade 1984, p.29 y 1973, pp.18-20 y 31-33.
- ¹³ S.Agustín 1988, vol.XVI-1º, p. 71.

- 14 Neusüss 1971, p.25.
- 15 Además, encuentro a Neusüss demasiado condicionado por el análisis marxista de la ideología y la utopía.
- 16 Cfr.P.Ricoeur 1986. Estudia la relación ideología-utopía y utopía-ciencia en K.Marx, L.Althusser, K.Manheim, M.Weber, J.Habermas, C.Geertz, y aporta su propia interpretación del tema en la línea ya iniciada por K.Mannheim.
- 17 Cfr.Ricoeur 1989, pp.12, 17, 45, y 191-210. La forma más dominante de relacionar ideología y utopía ha sido la de contraponer sus funciones. Mientras la utopía es evasión de la realidad, *desafío* de la autoridad y *exploración de lo posible*, la ideología es vista como *deformación* de la realidad, *legitimación* de la autoridad dominante e *identificación* con el presente (Cfr.G:H:Tylor en P.Ricoeur 1989, pp.14-27 y P.Ricoeur 1989, p.325).
- 18 Cfr.P.Ricoeur 1989, pp.51s. Esta paradoja se da de forma específica en la crítica marxista de la religión. Si el Marxismo es religión, como creo haber demostrado en mis estudios y publicaciones sobre el tema, toda su crítica de la religión se vuelve contra él mismo. No ha sido capaz de hacer crítica de la religión sino en nombre de otra religión: la marxista.
- 19 Neusüss 1971, p.11.
- 20 Tillich 1982, p.360.
- 21 N.Frye 1982, p.62.
- 22 Este es un tema importante en Ortega y Gasset. En mi artículo "El hombre, centro de perspectiva" comento sus alcances ontológicos y gnoseológicos.
- 23 P.Ricoeur 1989, p.327.
- 24 Cfr.Ricoeur 1989, p.327s.
- 25 Ricoeur 1989, p.328.
- 26 Cfr.H.de Lubac 1989, pp.212s.
- 27 Ciorán 1981, pp.118s.
- 28 Manuel y Manuel 1984, I, p.161.
- 29 Manuel y Manuel 1984, I, p.161.
- 30 Una opinión similar a la de los Manuel es defendida por otros autores. Jean Servier, por ejemplo, opone ciencia a religión y utopía a paraíso. La utopía está más bien ligada al pensamiento racional y científico. El paraíso lo está al pensamiento religioso. (Cfr.Servier 1982, pp. 84-94). L.Rougier opone ciencia y fe, reduciendo la fe a la fe religiosa. Opone utopía y religión, restringiendo la utopía al utopía social del XIX, con especial atención a la marxista.(Cfr. L. Rougier 1984, pp.11s; 73-82). Por otra parte, utiliza un concepto de religión meramente fenomenológico (Cfr.pp.17-19). Falta en ambos casos un análisis antropológico de los conceptos de "ciencia", de "religión", de "fe", de "utopía" y "paraíso".
- 31 Cfr-J.Ratzinger 1977, pp.97.110
- 32 Cfr.Garry W. Trompf 1987, p.160.
- 33 Ricoeur 1989, p.305s.
- 34 Ricoeur 1989, p.321.
- 35 Cfr.Popper 1983-b, p.430s.
- 36 Cfr.De la Pienda 1991-a, pp.109-115.
- 37 Cfr.De la Pienda 1982-a, pp.327-331.
- 38 Ciorán 1981, p.132.
- 39 Cfr.Tillich 1982, p.352s.

- 40 Es el concepto del *Aufheben* hegeliano.
- 41 Citado en M.Elíade 1984, p.58.
- 42 Esta obra de Moltmann va a tener un peso específico en los tratados cristianos posteriores de escatología. Cfr. A.Tornos 1989, Cap. II y IV.
- 43 En M.Elíade 1986, p.56.
- 44 Cfr.K.Popper 1983-b.
- 45 Cfr.N.Cohn 1985.
- 46 Cfr.De Lubac 1989.
- 47 Cfr. De la Pienda 1992-b
- 48 K.Popper 1983, p.427.
- 49 Mumford 1982 p.49.
- 50 Papell 1985.
- 51 Cfr.Neusüss 1971, p.209.
- 52 Cfr-Tillich 1982, pp.362s.
- 53 Manuel y Manuel 1984,I, p.49.
- 54 C.Posada 1989.
- 55 Horkheimer 1971, p.98.
- 56 Cfr.Tillich 1982, p.352.
- 57 Tillich 1982, p.352.
- 58 Cfr.De la Pienda 1982-a, pp.327-331.
- 59 Cfr.Scheler 1975, pp.75-77.
- 60 El término "apocalipsis" se deriva del verbo griego *apocalypso*, que aparece en la versión griega de la Biblia de los LXX y en la del N.T. Significa "revelar". Como forma literaria se inicia en el Judaísmo del siglo II a.C. Pasó a significar todos los misterios inaccesibles al conocimiento natural del hombre y que sólo se pueden conocer por revelación divina (Cfr.Grelot 1972, cols 326s).
- 61 Cfr.Ricoeur 1989, pp.306s. De la Pienda 1991-d y 1992-c.
- 62 En el apartado sobre la *relatividad* de los paraísos escatológicos creo haber dejado claro que, desde el marco antropológico en que me muevo, no está legitimado hablar de la ontología verdadera, excluyendo la realidad plural de otras; sino sólo de una ontología verdadera para mí, junto a otras que lo son para otros.
- 63 Sobre este tema es importante toda la teoría de M. Elíade y otros sobre el carácter primordial de lo sagrado como elemento definitorio de la religiosidad del hombre (Cfr. Elíade 1984, pp.25-41; véase lo que escribe sobre el *mito cosmogónico* y la historia sagrada. Idem 1973. Habría que tener en cuenta los *ritos de iniciación* y su significado ontológico y gnoseológico (Cfr.Elíade 1984, pp.69-85).
- 64 Cfr.R.Otto, 1987, pp.13-15.
- 65 En esa culminación de los paraísos abrahámicos parece haber una cierta contradicción en el aspecto ontológico. Por un lado se presentan como la culminación del proceso de sacralización de lo profano. Todo sale del Ser Absoluto (Paraíso Original) y todo culmina en El (Paraíso Final).
Esa culminación no parece completa. En parte resulta quedar fracasada. Ese fracaso se revela en el hecho mismo del Infierno. La contradicción se hace más aguda si se supone que ese Infierno será eterno. El triunfo del Bien sobre el Mal sería definitivo, pero sólo

parcial. Si el Infierno se supone no eterno, esa victoria final resultaría completa una vez terminado el Infierno.

No obstante, el supuesto del Infierno parece ser una exigencia de la libertad. Si todo va a terminar definitivamente integrado en el mundo sagrado del Bien y la Verdad divinas, no queda nada claro si realmente somos libres. Al menos, si por libertad se entiende la posibilidad de elegir también el mal. En cualquier caso, es un problema escatológico que conlleva un problema antropológico fundamental: el de la libertad.

⁶⁶ Manuel y Manuel 1984. I, p.24.

⁶⁷ Para un desarrollo más amplio de la función educativa de la utopía véase mi publicación *Educación, axiología y utopía*, 1994.

⁶⁸ J.Moltmann 1969, p.21.

⁶⁹ J.Moltmann 1969, p.21.

⁷⁰ Véanse a este respecto mis publicaciones sobre el Marxismo.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San (1988): *La ciudad de Dios*. Vols. XVI y XVII de *Obras Completas*, BAC. Madrid.

Bloch. E. (1977, 1979, 1980): *El Principio Esperanza*, I-III. Aguilar. Madrid. Original: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp Verlag, 1977. La versión alemana es citada con la sigla PH seguida de la página.

Ciorán. E. M. (1981): *Historia y utopía*. Tusquets. Barcelona.

Cohn, N. (1985, 3ª): *En pos del milenio*. Alianza. Madrid.

Elíade, M. (1973): *Mito y realidad*. Guadarrama. Madrid.

-(1984): *La búsqueda*. Ed. La Aurora. B. Aires.

Frye, N. (1982): "Diversidad de utopías literarias", en F. Manuel, pp.55-81.

Fullat, O. (1990): "Eurística del telos de la Paideia", en *Revista Española de Pedagogía*, nº 185. Ebero-abril.

Grelot, P. (1987): "Apocalipsis", en P- Poupard, pp.102-105.

Horkheimer, M. (1971): "La utopía", en Neusüss, pp. 91-102.

Leclerc, G. (1991): "Transformar la vida. La educación permanente", en *El correo de la UNESCO*, febrero, pp. 39s.

Lubac. H. de (1989): *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Encuentro Ediciones. Madrid.

Manuel, F.E. (1982): *Utopías y pensamiento utópico*. Espasa-Calpa. Madrid.

Manuel, Frank. E. y Manuel, Fritzie P. (1984): *El pensamiento utópico en el mundo occidental. I-III*. Taurus. Madrid. Original inglés: *Utopian Thought in the Western World*. Ed. The Belkamo Press of Harvard University Press. Cambridge, Mass (USA).

- Marlé, R. (1955): *Bultman et l'interpretation du Nouveau Testament*. Ed. Montaigne. Paris.
- Moltmann, J. (199): *Teología de la esperanza*. Sígueme. Salamanca. Original: *Theologie der Hoffnung*. keiser Verlag München. Es citada con la sigla TH seguida de la página.
- Munford, L. (1982): "La utopía, la ciudad y la máquina", en Manuel, pp. 31-54.
- Neusüss, A. (1971): *Utopía*. Barral. Barcelona.
- Otto, R. (1987): *Das Heilige*. Verlag C. H. Beck München. Trad. Alianza Editorial. Madrid, 1985.
- Pienda, J.A. de la (1982): *Antropología Trascendental de K. Rahner*. Univ. de Oviedo.
- 1991): *Una religiosidad y muchas religiones*. Univ. de Oviedo.
- "Cientifismo marxista", en Rev. *Espíritu*, nº. 106, pp. 157-184.
- Popper, K. (1983): *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós. Barcelona.
- Ratzinger, J. (1977): *Eschatologie und Utopie*. Communio.
- Ricoeur, P. (1989): *Ideología y utopía*. Gedisa. Barcelona.
- Tillich, p. (1982): "Crítica y justificación de la utopía", en F. E. Manuel, pp.351-366.
- Trompf, G. W. (1987): "Utopia", en Elíade, 1987: *The Encyclopedia of Religions*, vol. 15. Macmillan Publishing Company. New York.