

# Utopía y desencanto

Claudio Magris

En el *Diálogo entre un vendedor de almanaques y un pasajero*, Leopardi muestra la disolvente vanidad de esperar, cada fin de año, otro año más feliz que los pasados, que también generaron confianza en una felicidad que, al contrario, nunca trajeron. Aquel texto, breve e inmortal, del gran poeta italiano, tan inexorable en su diagnóstico del «mal de vida», carece, no obstante, del fácil pesimismo apocalíptico de tantos retóricos actuales, complacidos en el constante anuncio del desastre y en proclamar que la vida es sólo vacío, error y horror. El diálogo leopardiano, en cambio, está poblado de un tímido amor a la vida y de una reticente espera de felicidad, desmentidos por la sucesión de los años pasados pero siempre vivos, con temor y temblor, en el ánimo, de manera que hacen más sensibles el dolor y el absurdo que el patetismo catastrofista.

Aquel pensamiento y aquella pesadumbre ante la vuelta del año se tornan más intensos cuando termina –y, respectivamente, comienza– no ya sólo un año y un siglo, sino todo un milenio. El calendario despliega una inflación de aniversarios y recurrencias, desde el milenario de Austria al bicentenario de la bandera italiana, pasando por la fatídica aparición del año 2000 –simbólicas vueltas epocales, grandes Arcos de Triunfo del Tiempo, espectaculares escenografías del Progreso y de la Caducidad. En las vísperas del año 1000, algunos –menos numerosos de lo que a menudo se cree– esperaban el fin del mundo. En los momentos más tenebrosos de la guerra fría se temía al Apocalipsis nuclear, la pesadilla del *day after*. En los umbrales del 2000 ya no hay patetismo del final, pero sí el sentido profundo de una transformación radical de la civilización y de la misma humanidad y, en consecuencia, el indiscutible sentido de un fin, no ya del mundo pero sí de un secular modo de vivirlo, concebirlo y administrarlo.

Ya en los últimos años del siglo anterior, Nietzsche y Dostoievski entrevieron el advenimiento de un nuevo tipo de hombre, correspondiente a un estadio antropológico distinto –en el modo de ser y de sentir– al del individuo tradicional, existente desde tiempos inmemoriales. En su *Übermensch*, Nietzsche no veía a un «Superhombre», un individuo potenciado en sus capacidades y más dotado que los demás, sino, según la definición

de Gianni Vattimo, a un «Ultrahombre», una nueva forma del Yo, no ya compacto y unitario, sino constituido, como aquél decía, por una «anarquía de átomos», por una multiplicidad de núcleos psíquicos y de pulsiones que no cabían en la coraza rígida de la individualidad y la consciencia. Hoy, la realidad, cada vez más «virtual», es el escenario de esta posible mutación del Yo.

El propio Nietzsche decía que su Ultrahombre estaba muy cerca del «Hombre del subsuelo» de Dostoievski. Ambos escritores vislumbraban de hecho en su tiempo y en el futuro –un futuro que, en parte, sigue siéndolo para nosotros, aunque en parte es ya nuestro presente– el advenimiento del nihilismo, el fin de los valores y de los sistemas de valores, con la diferencia de que para Nietzsche se trataba de una liberación a festejar y, para Dostoievski, de una enfermedad a combatir, según la fórmula de Vittorio Strada. En el comienzo del milenio que viene, mucho dependerá de la elección que nuestra civilización haga entre las dos posiciones: combatir el nihilismo o llevarlo a sus últimas consecuencias.

«El viejo siglo no acabó bien» escribe Eric Hobsbawn en su *Breve siglo*, añadiendo que, según la expresión de Eliot, termina con un rimbombante estallido y una fastidiosa plañidera. Otros ven en estos cien años sobre todo lo terrible, su primado de hecatombes y exterminios, practicados con una monstruosa simbiosis de barbarie y de racionalidad científica. Con todo, sería injusto olvidar o desdeñar los enormes progresos efectuados en el siglo, que ha visto no sólo a crecientes masas de hombres alcanzar condiciones más humanas de vida, sino también la extensión de los derechos de categorías marginadas o ignoradas y una toma de consciencia cada vez mayor de la dignidad de todos los hombres, presente allí mismo donde hasta ayer no se sabía o no se quería conocerla, entre formas de civilización diversas de nuestros modelos.

Es un delito olvidar las atrocidades del siglo de Auschwitz, pero tampoco es lícito soslayar las atrocidades de siglos anteriores sin que la consciencia colectiva lo advirtiese ni manifestase remordimiento alguno. Creer confiadamente en el progreso, como los positivistas del Ochocientos, se ha vuelto ridículo, pero igualmente obtusos son la idealización nostálgica del pasado y el énfasis grandilocuente del catastrofismo. Las nieblas del futuro que nos incumbe exigen una mirada firme, aunque inevitablemente miope, y menos miope si se la dota de humildad y autoironía.

Estas últimas nos precaven ante la tentación de abandonarse al patetismo de las profecías y de las fórmulas epocales, que enseguida se vuelven cómicas, como la famosa frase de que en 1989 acabaría la Historia, frase que ya entonces podría alojarse en el *Estupidario* de Flaubert. Por el contrario,

este Ochentaynueve descongeló una Historia que había estado durante decenios en la nevera, y que se desencadenó, en un ovillo de emancipaciones y regresiones, a menudo unidas como las dos caras de una medalla. El principio de autodeterminación, que afirma la libertad, desencadena sangrientos conflictos que conculcan la libertad de los demás; otro ejemplo de cortocircuito entre progreso y regreso lo constituye el incremento del desarrollo económico de la producción que provoca un aumento del paro y del número de quienes no alcanzan un aceptable nivel de vida, lo cual crea las condiciones de gravísimos conflictos y tensiones sociales, previstos por Dahrendorf.

La contradicción más vistosa es la que presencia procesos contemporáneos de agregación y unificación –por dar un ejemplo: la unidad europea– y de atomización particularista, como la reivindicación de identidades locales que niegan furiosamente un más amplio contexto estatal, nacional o cultural que las comprenda. A la nivelación general, producida sobre todo por los medios de comunicación que proponen los mismos modelos para todo el planeta, se oponen diversidades cada vez más salvajes; ambos procesos amenazan un fundamento esencial de la civilización europea, la individualidad en el sentido fuerte y clásico del término, inconfundible en su peculiaridad pero portadora y expresión de lo universal.

El milenio se anuncia por estas contradicciones llevadas al extremo. La derrota de los totalitarismos políticos, en muchos países aunque ciertamente no en todos, no excluye la posibilidad de un totalitarismo *soft* y coloidal capaz de promover –a través de mitos, ritos, fórmulas de propaganda, representaciones y figuras simbólicas– la autoidentificación de las masas, haciendo que – como escribe Giorgio Negrelli en *Años en desbandada*– «el pueblo crea querer lo que sus gobernantes consideran en cada caso más oportuno». El totalitarismo no confía ya en las fallidas ideologías fuertes, sino en las gelatinosas ideologías débiles, promovidas por el poder de la comunicación.

Una resistencia a este totalitarismo consiste en defender la memoria histórica, que corre el peligro de ser borrada y sin la cual carecen de sentido la plenitud y la complejidad de la vida. Otra resistencia consiste en rechazar el falso realismo, que confunde la fachada de la realidad con la entera realidad y, aunque falto de cualquier sentido religioso de lo eterno, absolutiza el presente y no cree que pueda alterarse, juzgando como ingenuos utopistas a los que consideran poder cambiar el mundo. En el verano del Ochentaynueve, estos falsos realistas, muy abundantes entre los políticos, se habrían reído de quienes creían que el muro de Berlín podía demolerse. El milenio parece terminar con el fin del mito de la Revolución y aún de

aquellos proyectos de cambiar el mundo que caracterizaron el siglo pasado y buena parte del presente.

En un revisionismo histórico cada vez más difuso, la Revolución Francesa, considerada hasta ayer como la matriz de la modernidad y sus libertades, es estigmatizada como madre de los totalitarismos, y sus violencias disuelven la memoria de aquéllas contra las cuales se insurgió. Hacen olvidar aquel poema de Víctor Hugo en el que la cabeza cortada de Luis XVI echa en cara a sus padres, a los reyes de Francia en el pasado, haber construido –con las injusticias del dominio feudal– la «horrible máquina» que lo decapita, la guillotina, que se propone extirpar la violencia con la violencia, cometiendo injustificables delitos, pero de los que ella sola no es responsable.

La caída del comunismo a menudo parece arrastrar consigo un descrédito generalizado, no sólo del socialismo real, sino también de las ideas de democracia y progreso, la utopía de la redención social y civil; la quiebra de la pretensión de acabar para siempre con el mal y la injusticia de la Historia se confunde con cualquier concreción de la solidaridad y la justicia. Pero el fin del mito de la Revolución y del Gran Proyecto debería, al revés, dar mayor fuerza concreta a los ideales de justicia que aquel mito había expresado con potencia, aunque pervirtiéndolos con su absolutización e instrumentación; debería dar más paciencia y tenacidad para conseguirlos y, en consecuencia, mayores posibilidades de realizarlos, en la medida relativa, imperfecta y perfectible que es la medida humana. El fin de aquel mito puede acrecentar la fuerza de aquellos ideales, justamente porque los libera de la idolatría mítica y totalizante que los ha paralizado; puede hacer entender que las utopías revolucionarias son la levadura que por sí misma no basta para fabricar el pan, en contra de lo que han creído muchos ideólogos, pero sin las cuales no se fabrica buen pan. El mundo no puede ser redimido de una vez para siempre y cada generación debe empujar, como Sísifo, su roca, para evitar que le caiga encima y la aplaste. Esta convicción es la entrada de la humanidad en su madurez espiritual, en esa edad adulta de la Razón que Kant entrevió en la Ilustración.

El fin y el comienzo del milenio necesitan de la utopía unida al desencanto. El destino de cada hombre y de la Historia misma, se asemeja al de Moisés, que nunca alcanzó la Tierra Prometida, pero que no dejó de dirigirse a ella. La utopía significa no rendirse ante las cosas como son y luchar por las cosas como deberían ser; saber que el mundo, como dice un verso de Brecht, tiene necesidad de ser cambiado y rescatado. El despertar de las religiones, a pesar de que a menudo degenera en fundamentalismo, cumple la gran función de avivar el sentido del más allá, de recordar que la Histo-

ria profana de lo que ocurre se cruza con la Historia sagrada, con el grito de las víctimas que piden otra Historia y que, el Día del Juicio, presentarán a Dios o al Espíritu del Mundo el libro de cuentas y lo llamarán para que dé razón del matadero universal.

La utopía significa no olvidarse de las víctimas anónimas, los millones de seres que perecieron durante siglos de violencias indecibles y que desaparecieron en el olvido y no figuran registradas en los Anales de la Historia Universal. El río de la historia arrastra y sumerge las pequeñas historias individuales, la onda del olvido las borra de la memoria del mundo; escribir significa también caminar a lo largo del río, saltar sobre la corriente, repescar las existencias naufragadas, recobrar las cosas abandonadas en los márgenes y embarcarlas, aunque más no sea en un Arca de Noé de papel.

Este intento de salvación es utópico y tal vez el Arca se hundirá. Pero la utopía da sentido a la vida, porque exige, contra toda verosimilitud, que la vida tenga algún sentido; Don Quijote es grande porque se obstina en creer, en contra de la evidencia, que la bacía del barbero es el yelmo de Mambrino y que la rústica Aldonza es la encantadora Dulcinea. Pero Don Quijote solo sería penoso y arriesgado, como lo es la utopía cuando violenta la realidad, creyendo que la lejana meta ya ha sido alcanzada, confundiendo el sueño con la vigilia e imponiéndolo con brutalidad a los otros, como lo han hecho las utopías totalitarias.

Don Quijote necesita de Sancho Panza, que ve en el yelmo de Mambrino la bacía del barbero y huele a establo cerca de Aldonza, pero comprende que el mundo no es pleno ni verdadero si no se busca el yelmo encantado y la beldad luminosa. Sancho sigue al loco caballero aun cuando recobra la cordura y se siente perdido, pues le exige nuevas aventuras encantadas. Pero Don Quijote solo sería quizá más pobre que él porque a su gesta caballeresca le faltarían los olores, los sabores, los alimentos, la sangre, el sudor y el placer sensual de la existencia, sin los cuales la idea heroica, que les da significado, sería una asfixiante prisión.

Utopía y desencanto, aunque contrapuestos, deben someterse y corregirse mutuamente. El fin de las utopías totalitarias es liberador sólo si se acompaña con el convencimiento de que la redención, prometida y fracasada, debe buscarse con mayor paciencia y modestia, sabiendo que no hay recetas definitivas, pero no puesta en solfa. Muchos desilusionados de las utopías totalitarias fallidas, sobreexcitados por el desencanto que los ha hecho madurar, alzan unas voces de superioridad estridente para negar los ideales de solidaridad y justicia en los que habían creído ciegamente. El énfasis con que a menudo se festeja la caída del Estado social, aunque colabora en la crítica de sus evidentes defectos para corregirlos, es un aspecto

de aquella incapacidad para unir utopía y desencanto. Era ridículo, en 1929 o en los años setenta, creer que el capitalismo agonizaba, como es ridículo, en la actualidad, creer que la forma actual de su triunfo es el estado definitivo de la Historia. Creer que se ha vencido, que se tiene con la victoria una relación indestructible, puede ser peligroso; Manes Sperber decía que quien se vanagloria y se regodea en la victoria se vuelve fácilmente *un cocu de la victoire*.

Cada generación y cada individuo deben rehacer, y no sólo una vez, la experiencia traumática pero salvífica de los cristianos primitivos, que esperaban la parusía, el retorno del Salvador que se les había prometido, la llegada del Paracleto, del Espíritu de la consolación, creyentes –al menos muchos de ellos– que ya había llegado. La parusía no sucedió y no hubo de ser fácil, para aquellos creyentes desilusionados, resistir a la desilusión y comprender que no se trataba de un desmentido, ni siquiera de un reenvío, sino de una salvación postergada: se había revelado que la salvación no llega de una vez por todas sino que está siempre en camino hasta el fin de los tiempos, que quizá ni siquiera terminarán, al menos durante la breve presencia del hombre en la tierra.

Desencanto significa saber que no habrá parusía, que nuestros ojos no verán al Mesías, que el año próximo no llegaremos a Jerusalén, que los dioses se han ido al exilio. Occidente vive bajo el signo de este desencanto, descrito por Max Weber en páginas admirables y definitivas, donde describe la jaula de hierro que ha encerrado al mundo en las mallas de una inexorable racionalización que lo dirige y empuja hacia un andén obligatorio. Pero esas mismas páginas de Weber contradicen este diagnóstico por el tono con que las enuncia, por la música que las traspasa cuando habla de los valores indemostrables e irrenunciables, del sentido de la vida, que la racionalización torna irreparable pero que no apaga su irreprimible exigencia, el demonio que habita la vida de cada cual.

Quien crea que el encanto es fácil, cae fácilmente en un cinismo reactivo cuando el encanto muestra sus miserias o no aparece. En el desencanto, como en la mirada que ha visto demasiadas cosas, existe la convicción de que el pecado original fue efectivamente cometido, que el hombre no es inocente y que el yelmo de Mambrino es una bacía. Pero que también el mundo, a veces, puede adquirir el encanto del Edén, que los hombres débiles y malvados son asimismo capaces de generosidad y de amor, que un cuerpo efímero y mortal puede ser amado con pasión y que el yelmo de Mambrino, aunque inhallable, destella sus fulgores sobre las cacerolas oxidadas. El desencanto es un oxímoron, una contradicción que el intelecto no puede resolver y que sólo la poesía puede expresar y custodiar, porque dice

que el encanto no existe pero sugiere, con el tono y en el modo como lo dice, que, a pesar de todo, lo hay y puede aparecer cuando menos se lo espera. Una voz afirma que la vida no tiene sentido, pero su timbre profundo es el eco de tal sentido. La ironía de Cervantes desenmascaró el torpe final de la caballería al mostrar la poesía y el encanto caballerescos.

El desencanto, que corrige a la utopía, refuerza su elemento fundamental, que es la esperanza. ¿Qué puedo esperar? se pregunta Kant en la *Crítica de la razón pura*. La esperanza no nace de una visión del mundo confortante y optimista, sino de la laceración de la experiencia vivida y padecida sin velos, que crea una insoslayable necesidad de rescate. El mal radical –la radical insensatez con que se presenta el mundo– exige ser escrutado hasta el fondo para ser enfrentado con la esperanza de superarlo. Charles Péguy consideraba que la esperanza es la mayor virtud, justamente porque la inclinación a desesperarse es fundada y fuerte, y difícil, como lo dice en el *Pórtico del misterio de la segunda virtud*, reconquistar la fantasía de la infancia, ver cómo todo adviene y, sin embargo, creer que mañana será mejor.

La esperanza es un completo conocimiento de las cosas, observa Gerardo Cunico, no sólo cómo ellas aparecen y son, sino también cómo deben devenir para conformarse a su plena realidad aún no desplegada, a la ley de su ser. Se identifica con el espíritu de la utopía, como enseña Ernst Bloch, y significa que tras toda realidad hay otras potencialidades, que se liberan de la prisión de lo existente. La esperanza se proyecta hacia el futuro para reconciliar al hombre con la historia y aún con la naturaleza, o sea con la plenitud de las propias posibilidades y de las propias pulsiones. Este espíritu de la utopía está guardado sobre todo por la civilización hebraica, por la indómita tensión de sus profetas.

El desencanto es una forma irónica, melancólica y aguerrida de la esperanza; modera su patetismo profético y generosamente optimista, que fácilmente desdeña las pavorosas posibilidades de regresión, de discontinuidad, de trágica barbarie latentes en la Historia. Quizá no pueda haber un verdadero desencanto filosófico, sino sólo poético, porque solamente la poesía puede representar las contradicciones sin resolverlas conceptualmente, sino componiendo una unidad superior, elusiva y musical. Tal vez por esto el mayor libro del desencanto, *La educación sentimental* de Flaubert –se lo definió como «el libro de todas las desilusiones»– es también, en la melodía de su flujo melancólico y misterioso como el del tiempo, el libro del encanto y de la seducción de vivir. Todo mito revive y refulge sólo cuando se desmitifica su *cliché* estereotípico, su fascinación acartonada; los Mares del Sur se vuelven un paisaje del alma en las páginas de Melville o de Ste-

venson que desmontan crudamente todo pretendido escenario de paraíso incorrupto. Sólo criticando un mito se evidencia aquella fascinación que se le resiste. El verdadero sueño, escribe Nietzsche, es la capacidad de soñar sabiendo que se está soñando.

La historia literaria occidental de los últimos dos siglos es historia de utopía y desencanto, de su inescindible simbiosis. La literatura se confronta a menudo con la historia como si fuera la otra cara de la Luna, dejada en la sombra por el curso del mundo. Este sentido de una gran carencia en la vida y en la historia es la exigencia de algo irreductiblemente otro, de un rescate mesiánico y revolucionario, fallido o negado en cada revolución histórica. El individuo advierte una profunda herida que le dificulta realizar plenamente su personalidad de acuerdo con la evolución social y le hace sentir la ausencia de la vida verdadera. El progreso colectivo pone aún más en evidencia la incomodidad del ser singular; pretender vivir es cosa de megalómanos, dice Ibsen, señalando así cómo solamente la convicción de cuán arduo y temerario es aspirar a la vida auténtica permite aproximarse a ella.

Desencanto implica asimismo desengaño, el barroco desengaño que es también doloroso desenmascaramiento de la ilusión que hace resplandecer una verdad reluctante a la Historia. Un poeta de este desengaño barroco ultramoderno, el vienés Ferdinand Raimund, cuenta, en su *La corona mágica que trae desdicha*, una comedia popular de comienzos del Ochocientos, en la que un hada benéfica da al protagonista, Ewald, una antorcha prodigiosa que tiene el poder de transfigurar la realidad: quien mira el mundo bajo su luz ve por doquier esplendor y poesía, aún allí donde sólo hay miseria y desolación. El hada Lucina, al dar la antorcha a Ewald, le revela el truco, le advierte que la tea le mostrará cosas bellísimas pero ilusorias. La consciencia no destruye, con todo, la seducción de las cosas alumbradas por aquella luz y la vida de Ewald, gracias a tal don, se enriquece. La antorcha no es falsa. Quien la usa sin saber que embellece el mundo se engaña, porque no ve el dolor y la abyección y se ilusiona con una existencia falsamente armoniosa. Pero quien la rechaza es igualmente ciego y obtuso porque aquel resplandor que aclara la grisura del presente permite entender que la realidad no es sólo chatura y miseria. Tras las cosas como son hay también una promesa, la exigencia de cómo deberían ser, la exigencia de otra realidad potencial, que pugna por salir a la luz, como la mariposa en la crisálida.

Algunos años más tarde, Raimund quizá se olvidó de aquel don encantado que había inventado y decidió dispararse un pistoletazo. Pero, restos del naufragio de aquel gran Arca que fue Cacanica, el Imperio Austrohúngaro,



brillan como leños que el diluvio ha podrido y tornado fosforescentes, iluminados por aquel irónico juego con el desencanto que es una sabiduría elusiva, un arte de tahúres, una defensa del encanto. Como los hijos de la vieja Austria, también nosotros vivimos en un cuento acabado, esperando que la creciente irrealidad del mundo y los pedazos de papel con que se compra —o medidas que no logramos entender pero en las que confiamos crédulamente, como la proyectada eliminación física del dinero— acaben por borrar la diferencia entre los ceros del activo y los del pasivo. «Con todo, la vida es bella, ¿no es verdad?» dice el pasajero leopardiano, que piensa lo contrario. «Ya se sabe» contesta el vendedor de almanaques.

*Traducción: Blas Matamoro*

