



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

**PERFILES
EDUCATIVOS**

ISSN 0185-2698

Ordiales, Gabriela (1996)
“DEL BIEN, LA UTOPIA Y LA EDUCACIÓN”
en Perfiles Educativos, Vol. 18 No. 74 pp. 47-56.

DEL BIEN, LA UTOPIA Y LA EDUCACIÓN

Gabriela ORDIALES *

A partir del concepto de "bien" en la utopía y en la educación se definen los rasgos esenciales de ese ejercicio de la imaginación que se llama utopía y que aquí se postula como un elemento de transformación indispensable para la labor de los investigadores de la educación. Se propone recuperar el verdadero sentido que debe tener la educación, en un momento de nuestra historia en que todos los ámbitos del quehacer se rigen por la lógica de la economía, olvidando que son las aspiraciones de la colectividad las que deben orientar nuestra acción.



ON GOODNESS, UTOPIA AND EDUCATION. *The essential features of the exercise of imagination called utopia, are determined by the concept of "goodness", present in education. The utopia is considered here as a transformation element indispensable in the task of educational research. The author proposes to recover the true meaning of education, at a moment in history when all the undertakings of men are ruled by the logic of economics, not heeding that it is the collectivity's aspirations which should guide our actions.*

¿Acaso hemos hallado el lugar que nos ha sido prometido?.

¿Acaso ya hemos visto el consuelo y el descanso?.

¿Acaso ya no hay más qué desear?

Fray Diego Durán
(1537-1588)

¿Acaso -si se me permite parafrasear a fray Diego Durán-, acaso hemos hallado el mundo que la educación nos prometió? ¿Acaso ya hemos visto la libertad? ¿Acaso ya no hay nada qué hacer? No es mi intención aquí cuestionar la finalidad de la educación; tampoco hablar de los dramáticos enfrentamientos en el momento en que un nuevo proyecto educativo se lleva a la práctica; utopías -si se quiere- o fantasías que tarde o temprano se derrumban. Pero sí abordar algunos puntos que tienen que ver con la finalidad última (o primera) de la educación y que considero importantes en todo proyecto educativo en cualquier época y en cualquier lugar. Sobre todo en nuestros días, que el sentido original de la educación ha pasado a formar parte del lenguaje gastado de los políticos, se ha convertido en frases huecas que se repiten hasta el cansancio mezcladas con el discurso de la modernidad, que invade todos los ámbitos de nuestra vida: el discurso de la productividad, a tal punto que amenaza reemplazar los valores sobre los cuales se asienta la educación, confundiendo sus fines.¹

Actualmente, la lógica de la economía, no sólo nacional sino mundial, exige pensar en una educación para la "producción", en un mundo donde la "producción" deviene valor supremo y por lo tanto esencia del quehacer del hombre moderno en la sociedad, de suerte que los valores que dan fundamento a la sociedad misma quedan ocultos tras un lenguaje que ha perdido su significación. Las implicaciones de este ocultamiento

* Miembro del personal académico del Centro de Investigaciones y Servicios Educativos.

afectan a todas las instituciones de la sociedad, pero de manera especial a la educación, que debe estar esencialmente condicionada por la conciencia de los valores válidos para la sociedad.

Ante el discurso productivista, los planificadores de la educación se afanan en producir cifras y hacer predicciones para trazar la orientación que ha de seguir la "producción de productores" en la educación del futuro, hasta el año 2001, 2020 o 3000... "la consigna general es la de un Eros productivo".² No obstante, no todos los que se ocupan de la formación de las nuevas generaciones están de acuerdo en diseñar currículos orientados únicamente a la formación de "productores", y no me refiero exclusivamente a los académicos que se desenvuelven en las áreas de ciencias sociales y humanidades, también muchos científicos señalan la necesidad de proporcionar una formación amplia, científica y humanista, "integral" -como se ha llamado-, para no perder de vista los valores que animan, desde su origen, a la educación; para poder transmitir, no sólo el conocimiento, la tecné, sino el espíritu y la fuerza que impulsa los valores que dan fundamento a la vida en comunidad, y que no pueden reducirse a la producción de productos -estaríamos hablando entonces de programación, no de educación. Me refiero a los valores de justicia y libertad que fundamentan una sociedad de hombres libres, porque en una sociedad donde no hay libertad no puede haber pensamiento creador.

Hablar de educación implica hablar de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, implica hablar del "bien", el bien del hombre, el bien para el hombre, para la comunidad, y todo proyecto educativo encierra una concepción del "bien". ¿Cómo definir en nuestra sociedad actual cuál es el bien del hombre si es que hemos de atender al hombre en toda su complejidad y no exclusivamente como un ente productor de bienes de consumo, si queremos que nuestra concepción de ese valor supremo, y por ende la educación, no se inscriba en la lógica de la economía?

Pensamos entonces, inevitablemente, en la utopía, en la posibilidad de concebir una sociedad donde todos los hombres puedan aspirar al "bien" y vivir en armonía, donde la salud, el canto, la alegría, se dé a raudales, un lugar que es un "no lugar", "un río sin agua, un príncipe sin pueblo", aquel sitio que seguimos buscando desde que el horizonte del hombre renacentista se abrió con el descubrimiento de un nuevo continente: un mundo utópico. Y seguimos planteando y replanteando nuevos proyectos educativos, nuevos proyectos utópicos. El hombre, a través de los siglos, no cesa en su afán de crear utopías.

Estamos ante la dualidad realidad y fantasía. Las separa un abismo o apenas una delgada "manta de cielo". No es posible concebir la una sin la otra, y una y otra son su propio alimento. Esta relación dual está presente en la mitología, en la literatura, en el arte, en la ciencia, en nuestra vida cotidiana, en la educación. Y es a partir de esta dualidad que surge el movimiento. Del debate entre la teoría y la práctica, entre la razón y las pasiones, entre el bien y el mal, entre la necesidad y la libertad, entre el juego y la seriedad, entre la cordura y la locura, entre la noche y el día, surgen a veces los mejores aciertos, los descubrimientos que transforman al mundo. Y también, las más de las veces, largas noches de insomnio inútiles creyendo que es posible establecer una dicotomía entre los contrarios. En esta dualidad se sitúan también los elementos que dan cuerpo a estas líneas sobre el bien, la utopía y la educación, procurando no perder de vista la condición dual del hombre, centro de nuestra reflexión.

El bien es aquí el eje articulador entre la utopía y la educación. La intención es señalar (a manera de hipótesis de trabajo) que la noción de bien es una categoría fundamental en la utopía y en la educación. En ambos espacios el bien es punto de arranque y meta final. La utopía aquí es concebida, más que como "una pluralidad de utopías individuales", como una *mentalidad utópica*, en el sentido que le da Mannheim de que "una utopía no sólo constituye una serie de ideas sino también una mentalidad, un Geist, una configuración de factores que penetra toda la gama de ideas y sentimientos".³ Trataremos de retomar ciertas características de las utopías que nos permitan conformar un núcleo de la utopía y, en ese sentido, pueda eslabonarse con el proyecto educativo en general. Así, la aspiración al bien, situado en el terreno de la "idea", conformaría la primera característica de la utopía en general, que engloba la multiplicidad de utopías particulares.

A partir de *Utopía* (1516) de Tomás Moro, obra que expone abiertamente la discusión sobre la posibilidad de alcanzar el bien en la sociedad, se presentan algunas reflexiones que tienden puentes entre ética, utopía y educación, así como entre la actitud del utopista y la del educador (en su sentido amplio). Me interesa partir de aquí porque la utopía que se gesta en el Renacimiento plantea por primera vez la posibilidad de alcanzar en este mundo terreno anhelos cuya realización se ubicaba en "el más allá", inaugura así un género -cuya trascendencia veremos más adelante- que propicia la aparición de las siguientes utopías o "contrautopías", en el sentido de que una utopía se orienta respecto de otra utopía. Ésta presenta además los rasgos fundamentales que definen este género, independientemente de las clasificaciones que puedan hacerse

para distinguir unas utopías de otras. Por otra parte, ofrece un campo rico en posibilidades para la discusión sobre los fines de la educación, sobre el desarrollo de la ciencia y sus aplicaciones, la noción de progreso, de civilización, de desarrollo, aspectos que en su momento definen el curso que toma la civilización occidental y que hoy en día, ante el descrédito cada vez más generalizado de su benevolencia, vuelven a replantearse, a cuestionarse, con la esperanza de poder definir todavía la acción del hombre sobre nuestro planeta y en la transformación de la sociedad, donde la mira debe ser "el bien" del hombre.

Una ficción posible

La forma en que se teje la combinación de realidad y fantasía constituye una característica fundamental de la utopía y de la educación también. Tradicionalmente las utopías han sido reconocidas ante todo como un género literario, y nuestra actitud como lectores es entonces de aceptación de la ficción, ya que desde el inicio se declara como tal, como utopía, como un "no lugar". Independientemente de la discusión que pueda haber respecto de que la utopía es o no un género literario, sí podemos decir que no es literatura de imaginación en el estricto sentido de la palabra, porque tiene la pretensión de incidir en la realidad, o por lo menos en la discusión teórica sobre un aspecto fundamental de la realidad: *la organización social*.

Al estudiar y comparar las características de las diferentes utopías, podemos encontrar diferencias en cuanto a la orientación de sus proyectos, así como en cuanto a su forma de concebir el Estado, las instituciones, la educación, la producción, el trabajo, la propiedad privada, la religión, la familia, en fin, la organización social y política de sus ciudades o repúblicas, pero en todas ellas hay una misma preocupación: *el buen gobierno para el bien del hombre*. Así, la primera parte de la obra de Moro presenta una teorización sobre el buen gobierno; sus personajes son observadores, relatores, analizadores y discutidores sobre las ventajas, desventajas y fallas de los gobiernos y de la forma de erradicar los males y las conductas desviadas, es decir, hace una denuncia y una crítica a la sociedad y los gobiernos de su tiempo. Pero su propuesta va más allá de una mera crítica, y en la segunda parte de su obra expone, a través de la ficción, la posibilidad de concebir una ciudad (o república) ideal llamada *Utopía*, un "no lugar".

No exenta del elemento ficción, sin lo cual sería inconcebible la utopía, más que un género literario, es un género filosófico político. El utopista se permite algunas licencias de las que goza la literatura de imaginación y gracias a éstas se aleja, cuando conviene, del tratado filosófico político, pero a su vez, el sueño filosófico político que describe la utopía, y que propone el utopista, le impone su yugo, impidiendo que la imaginación y la fantasía rebasen los límites de su propuesta filosófico política, es decir, rebasen su carácter de *posibilidad*.

La fantasía, por lo tanto, es el medio que le permite al utopista tomar distancia de la realidad para poder efectivamente imaginar una sociedad distinta a partir de elementos de la realidad. Pero la fantasía se vuelve también un recurso del utopista para que el lector experimente ese distanciamiento de la realidad, y una vez ubicado en ese "no lugar", poder observar de manera crítica el orden social en que vive. Es decir, la fantasía subvierte la realidad al subvertir el punto de enfoque, y por lo tanto evidencia las contradicciones de la sociedad real, revela esa realidad y la vuelve cuestionable. Si ubicados en el mundo real, el mundo fantástico puede resultar insólito; instalados en un mundo fantástico, el mundo real puede resultar insólito y aberrante.

Esta subversión del punto de enfoque implica, por lo tanto, la posibilidad de un orden completamente distinto. El utopista no propone enmiendas; busca trascender ese estado de la realidad, se dirige hacia el futuro, abre la posibilidad de destruir el edificio social construido para empezar de la nada y crear una nueva realidad, y ese carácter de "realizable" es condición esencial de la utopía.

Aquí cabría aclarar que si bien es cierto que la posibilidad de realización de la utopía puede ser cuestionable desde el punto de vista de su funcionamiento dentro de la realidad, ya que para los representantes de los grupos gobernantes, que ven amenazado el orden imperante, la utopía no deja de ser un sueño "irrealizable", lo cierto es que, como elemento formal (intrínseco), la utopía se conforma a partir de la convicción de su posibilidad de realización. La forma en que opera la utopía en la sociedad real lo dejaremos por ahora para más adelante.

Todas las utopías presentan esas características: aspiran a alcanzar el bien; son "incongruentes" porque no son consecuentes con la realidad; son realizables pero se declaran desde el inicio como una ficción,

aunque tampoco son literatura de imaginación. Son la crítica a una realidad, pero buscan trascenderla; son la propuesta de un orden social y político distinto, sin ser un tratado sobre política; son un "no lugar".

La utopía del bien

Esta actividad creadora del utopista que, como hemos visto, va mucho más allá de una mera crítica porque propugna por la destrucción del orden existente para configurar una propuesta distinta, encuentra su impulso en la creencia de la sociedad perfecta. El utopista se lanza así a una aventura muy riesgosa, tiene la osadía de ser creador de la sociedad perfecta ("Ah... los artificios y el candor del hombre/ No tienen fin"... dice Borges en "El Golem").

Si la clave de todo en la utopía es una organización social que permita a los hombres alcanzar el bien y por ende la felicidad, es menester definir de antemano las necesidades comunes a todos los hombres, de manera que todas ellas puedan ser satisfechas.

La concepción del bien o de la felicidad varía en las diversas utopías, no obstante, en este ejercicio de imaginación que emprende el utopista está siempre presente una determinada concepción del bien compatible con las necesidades fundamentales del hombre definidas a priori por el utopista; se trata de partir de esta concepción para volver a armar, desde sus cimientos, la estructura social, reemplazando el poder existente por algo distinto.

De aquí se derivan dos rasgos más de la utopía en general: la pretensión de crear la sociedad perfecta a partir de una *racionalización*, otorgándole a la razón una confianza y un poder por encima de la naturaleza misma del hombre y de la historia, y la pretensión de *universalización*, porque en este catálogo de necesidades ha de incluirse, no la diversidad, sino los rasgos comunes a todos los hombres, independientemente del tiempo y el espacio.

La crítica que puede hacerse a la utopía es muy amplia y desde distintos puntos de vista. Podríamos decir que esta noble tarea que emprende el utopista de ser creador de la sociedad perfecta lleva consigo su fracaso, porque no es el creador del hombre. La principal falla de la utopía radica en el poder casi mágico que otorga al pensamiento racional.

En el caso de Moro, propone, inspirado en la *República de Platón*, una organización social fundada en una ética colectivista, donde haya una absorción de lo individual por lo colectivo, pero basado en una filosofía cristiana. Sostiene que el hombre es bueno por naturaleza y aspira al bien, que es la propiedad privada la fuente de todos los males sociales: la injusticia, el egoísmo, la envidia, el robo, el crimen. De manera que desapareciendo la propiedad privada es posible erradicar el mal y las conductas desviadas, y lograr que los hombres vivan conforme a un cristianismo "natural". La razón y el conocimiento es lo que ha de permitir al hombre crear esa sociedad perfecta donde el Estado esté conformado por "reyes filósofos cristianos", y el bien común conduzca a la felicidad,⁴ que es el placer, valor supremo.

Surge entonces un reclamo a la defensa que hace Moro del derecho de todos a la felicidad. Olvida los sentimientos propios del hombre, nuestras bajezas y nuestros sueños individuales. Pretende desaparecer de este mundo el sufrimiento, ignorando el placer que encontramos en el sufrimiento. ¿Qué pasa también con el odio, el egoísmo, el robo y el crimen que no tengan como razón o explicación la injusticia social?, como tampoco el amor es siempre producto de un amor al prójimo. ¿Y la envidia?

Cuando Moro define la naturaleza del hombre ignora todos esos sentimientos viles propios del alma humana, ignora que nuestro sueño, el sueño del descanso nocturno, aun el del más noble de los hombres, no siempre es dulce y placentero, no siempre lo visitan los ángeles buenos. Allí combaten también nuestros deseos más bajos y viles y nuestro temor a la vida. ¿Por qué depararnos una felicidad eterna?, ¿acaso podríamos vivir engañados de nuestro destino?, la muerte, ¿qué acicate tendríamos en la vida sin el temor a la muerte?

Sabemos que el mal no siempre es consecuencia de una mala o injusta organización social, y que la existencia humana encierra una contradicción entre su ser social y su ser individual que la vuelve trágica, y esa

condición trágica del hombre reside precisamente en su conciencia de la oposición insoluble de su existencia: libertad y destino.

El hombre es Destino, fatalidad, naturaleza, historia, azar, apetito o como quiera llamársele a esa condición que lo lleva más allá de sí y de sus límites; pero además, el hombre es conciencia de sí. En esta contradicción reside el misterio de su ser, su carácter polémico y aquello que lo distingue del resto de los entes.⁵

La extraordinaria lucidez con que Moro expone su crítica a la sociedad y a los gobiernos de su tiempo, su acierto al señalar a la propiedad privada como el inicio de la injusticia social, y sus nobles propósitos de formar hombres de conocimiento para gobernar parecen empañarse cuando constatamos que los habitantes de *Utopía* son seres sin conciencia, conformistas y conformados por un orden social y religioso que pretende contener las estrechas posibilidades de un "no hombre" en un "no tiempo" en un "no lugar". Los habitantes comunes de *Utopía* no tienen voz en la utopía. Nunca sabemos lo que piensan o sienten. Simplemente no existen contradicciones, no hay obstáculos de ninguna índole; todos los aspectos de la vida utopiana son compatibles con las metas. Ni siquiera hay posibilidades de que aparezca el sentimiento de rebeldía, de descontento o aun de tristeza o soledad, de miedo, de terror a la muerte incluso, o a la locura (¿a la pasión?). Huelga decir que en la república de *Utopía* no tendría cabida la utopía misma. De modo que esa aspiración colectiva al bien común resultaría posible sólo entre seres de ficción.

Pareciera que al fin, la fantasía y la imaginación privaron en la utopía; se impuso una ética colectivista, se impuso la razón de Estado, se impuso un bien absoluto, una felicidad atemporal y universal, y el hombre ¡puf! ...desapareció. Quizá por eso estas ciudades ideales nos resultan tan poco atractivas, candorosas y aburridas, cuando no se erigen en espeluznantes sistemas persecutorios y de terror.

En el caso de la *Nueva Atlántida*, Bacon no se ocupa de discutir sobre el gobierno, se da por hecho que es el ideal para alcanzar la felicidad. Más interesado en el espíritu científico que en el carácter político del hombre, exalta las posibilidades de la ciencia y la tecnología, las maravillas que trae como consecuencia para el progreso de la humanidad; es el sueño del pensamiento científico, la realización de la imaginación científica. El poder residiría en el conocimiento científico. Cabe hacer notar que en la *Nueva Atlántida*, a diferencia de la república de *Utopía*, la fantasía y la posibilidad tendrían un lugar privilegiado.

Pero ya sea que el poder de gobernar se deposite en los hombres de conocimiento (Moro), en los científicos (Bacon), en los hombres laboriosos (Saint Simon) o en un orden instituido por las pasiones (Fourier), lo cierto es que todas las utopías tienden a lograr una felicidad basada en un supuesto bien común y todas terminan siendo, en su última fase, una pintura estática; el tiempo queda detenido. Y esta pintura donde la sociedad aparece petrificada resulta ser la sociedad perfecta, el último estadio. La historia por tanto, desaparece.

El utopista olvida que las sociedades no se originan de un pacto o contrato concertado de antemano, que es el temor, la "necesidad sentida", lo que empuja a los hombres a constituirse en sociedad. ¿Acaso -se pregunta Giambattista Vico, ya en 1725- el derecho, la moralidad, la organización social, la religión, son producto de la razón reflexiva?

En su devoción por la razón, en su afán de reforma y de universalización, en su convicción de una sociedad perfecta, el utopista del renacimiento postula un "bien" absoluto y universal y una felicidad abstracta, concordante con esa "verdadera" naturaleza del hombre como ser racional, dada de una vez y para siempre, como si fuera la razón, a priori, antes de que la humanidad se constituya en sociedad, la que determinara los valores morales que le dieran estructura.

Lo malo es que los filósofos, al adorar la razón reflexiva, ven en ella la esencia del hombre. Se creen que es la razón la que une a los hombres como vínculo común, de modo que ella habría de ser la fuente del derecho, que es un factor unificador. Y piensan que la imaginación, los sentidos y las pasiones separan a los hombres [...] Sin duda estaba presente la razón también en [los primeros estadios de la civilización], pero se expresaba en formas propias de la imaginación y el sentimiento.⁶

Es obvio que la propuesta de cada utopía está condicionada por las circunstancias sociales históricas del utopista, y en ese contexto habría que entender su concepción del bien. Los tratados sobre el Estado que surgen en el Renacimiento, época en que se conforman las naciones como tales, abordan el problema de la misma manera, con ese nuevo uso de la razón aplicada al hombre y a la naturaleza, los dos grandes temas a los que se recurre después de la renuncia a Dios, y todos encuentran su inspiración en la República de Platón,⁷ pero no son utopías y no cumplen la misma función dentro de la realidad. Lo cierto es que todas las utopías comparten las mismas aspiraciones que han sido determinadas por el momento en que aparece la primera utopía, con Moro, aunque cada una de las siguientes utopías surja como una propuesta antagónica a la anterior, dentro de la dinámica propia de la mentalidad utópica de trascender la realidad.

Dentro de la clasificación de Mannheim, la utopía de Moro sería de tipo humanitaria liberal:

...se basa principalmente en la confianza en el poder del pensamiento en cuanto al proceso educativo y formativo. La utopía está en conflicto con un orden existente, pero lo está en nombre de una idea [...] la universidad procede de esta utopía porque se supone que podemos modificar la realidad con mejores conocimientos, con una educación superior.⁸

Todos los aspectos y elementos de esta utopía giran alrededor de la idea de la luz: la iluminación, la ilustración. La idea es post tenebras lux, después de las tinieblas, la luz; al fin la luz vence. Los símbolos y metáforas estarán referidos también a esta idea.⁹ Presenta, además, una mezcla de valores de la cultura griega -no siempre bien entendidos- con una concepción judeocristiana del mundo. En este contexto, la osadía de Moro es explicable por su anhelo de una felicidad equiparable a la de Adán y Eva en el paraíso bíblico, paraíso donde el tiempo no existe, es eterno, la felicidad es eterna (por esta razón se le considera también utopía de evasión o regresiva).

Así, de ser un sueño realizable, la utopía acaba por convertirse en una pesadilla de muy mal gusto, y el bien deviene puramente idea, producto de la imaginación, elemento de utopía. Sabemos, sin embargo, que la dualidad bien y mal ha estado presente en todas las sociedades, son conceptos que surgen unidos en el momento en que el hombre se conforma en sociedad; si desapareciera el mal, desaparecería el bien. Pero estos conceptos, y por lo tanto la moral, son creación colectiva anónima y espontánea, determinados por las relaciones sociales, en constante cambio.

Para comprender las necesidades del hombre, su verdadera naturaleza -dice Vico-, habría que recurrir principalmente a la poesía y al mito. La poesía es expresión literaria espontánea de la "sabiduría vulgar" de un pueblo, y los mitos nos dan en general la clave del modo de pensar de los pueblos en el momento en que se constituyen. La poesía y el mito son "la expresión imaginativa de un temprano estadio del contacto con lo divino". De modo que el pensamiento religioso es pensamiento poético. Y su lógica no es la lógica abstracta de la razón filosófica, sino la lógica del sentimiento y de la imaginación. Allí es donde podemos comprender, para definirla, la naturaleza humana.¹⁰

La confusión entre el bien común y la felicidad se origina precisamente de la desmedida confianza que el humanista del Renacimiento otorgó a la razón por encima de la historia y de la naturaleza misma, de su afán en resolver para la humanidad, de una vez y para siempre, la contradicción insoluble que ha enfrentado a través de los siglos. Pero no puede haber una filosofía que defina para todos lo que es la felicidad, y mucho menos que quiera imponerla por decisión política. "Más aún: ninguna filosofía puede definir en ningún momento un 'bien común' sustantivo -y ninguna política puede esperar que la filosofía haya definido semejante bien común para actuar."¹¹ La felicidad no es cuestión del bien común, ni mucho menos del Estado, sino de uno mismo, es un asunto estrictamente privado, y el bien común pertenece al dominio público, es creación colectiva, pero a su vez es condición de la felicidad.

Un horizonte histórico

Si los descubrimientos científicos, el desarrollo de la técnica, la aparición de un mundo nuevo y la confirmación de que la tierra no es el centro del universo, representaron un golpe tremendo al cristianismo y un "renacer" del espíritu del hombre renacentista -valga la redundancia-, un motor para echar a volar su imaginación y concebir la realización de sus sueños, el descubrimiento de Freud en este siglo, el inconsciente,

significó un cubetazo de agua helada no sólo para los cristianos sino para toda la humanidad, un freno tajante, la confirmación de la negación rotunda de la bondad del alma humana. La libertad del hombre se vio de golpe privada, no por el Estado, no por la organización social, no por causa de otro hombre, sino por su propia naturaleza, por motivos desconocidos incluso por él mismo.

Después de Freud, después de las consecuencias que ha tenido el progreso y el desarrollo de la técnica (incluyendo los supuestos beneficios de la tecnología médica), después de la caída del muro de Berlín, después de que el planeta entero se nos ha ido achicando poco a poco (gracias a la lógica de la economía, a los adelantos de la transportación, de la comunicación, a las redes, la Internet, etc...) hasta convertirse en una "aldea global", y el cielo está por caérsenos encima, ¿quién tendría la osadía de soñar siquiera una sociedad perfecta?, ¿y en ser el creador de esa sociedad?, ¿quién piensa en el "bien" cuando pueblos enteros mueren de hambre? ¿Cuáles son los límites de nuestro descreimiento? ¿Cuáles son los valores que estamos dispuestos a defender y a transmitir a las nuevas generaciones, convencidos de que son estos valores, y no otros, los que habrán de contribuir, sino a dar la felicidad al hombre, sí a crear una sociedad más justa, donde tenga cabida la posibilidad, la libertad y la acción?

Difícilmente el hombre actual emprende la tarea de concebir una utopía como lo hizo el hombre del Renacimiento. No nos podemos sacudir ya la historia, como lo hicieron los primeros utopistas, sabemos que nuestra libertad está condicionada por el momento histórico-social en el que nacemos, y no nos podemos engañar tampoco respecto al destino de nuestra existencia individual. Pero es justamente en la historia, en esa mirada hacia atrás en busca del origen, en ese recorrido por la historia de las grandes batallas, la historia de los pueblos oprimidos, la historia de las ideas, del pensamiento científico, de las religiones; en los mitos, en los ritos, donde el hombre encuentra su sentido individual en este mundo, el misterio personal de su vida, su pertenencia a esa comunidad que son los hombres y que trasciende el tiempo. Y no es que "el hombre se maraville de lo sagrado por lo sagrado en sí mismo, sino porque los valores de lo sagrado son valores comunes".¹²

La idea del bien y el mal, nuestras virtudes y nuestras carencias, nuestros más nobles y nuestros más viles sentimientos, nuestra alegría y nuestro dolor, nuestro temor, nuestra imaginación se reconocen en la comunidad, en nuestra necesidad de agruparnos, de constituirnos en sociedad para poder afrontar la existencia, la tragedia que entraña la conciencia de nuestra conciencia. De esta manera el hombre se inserta en la historia; su pasado y su presente se unen con su futuro, porque "la identidad de una comunidad o de un individuo es también una identidad vuelta al futuro".¹³ Y ese sentido del tiempo, de la continuidad del tiempo, es lo que le da su sentido de posibilidad. Posibilidad de trascendencia y de transformación también. Entre necesidad y libertad, surge su voluntad, su capacidad de elección y de acción. Sus actos, aunque condicionados por las circunstancias, se vuelven transformadores.

Si la tragedia griega sigue conmoviéndonos hasta lo más profundo de nuestro ser es porque los personajes son seres de carne y hueso, víctimas de las pasiones humanas, capaces de los peores crímenes, víctimas de sus actos y de los actos de sus antecesores, víctimas de las contradicciones que su propia naturaleza y su historia les imponen, pero capaces de actuar, de defender sus valores; es allí donde nos reconocemos; ..."sus crímenes hacen temblar al universo y sus acciones restablecen el curso de la vida. Por él anda el mundo".¹⁴

Utopía y educación en la sociedad real

Una de las principales críticas que se le hace a la utopía en el mundo real, es que es un sueño irrealizable. Efectivamente las utopías no son realizables, son una ficción; si fueran realizables dejarían de tener la función que tienen dentro de la sociedad.

El principal elemento de la utopía, y que es común de toda la tradición de la filosofía, es la autorreflexión, que está en la base de toda crítica, de todo análisis, de toda transformación. La autorreflexión es lo que nos permite cuestionar las concepciones que la colectividad admite, los valores que nos guían, nuestra idea del bien; pero también el papel y la forma en que operan las instituciones establecidas. Nuestra acción como seres individuales y como colectividad se da a través de las instituciones que la sociedad donde nacemos ha establecido, y que al igual que la sociedad, deben estar en constante movimiento, en constante cambio.

Pero junto a la autorreflexión, que es un elemento ahistórico, porque no tiene fecha ni origen, antes bien, es la condición de posibilidad de acción del ser humano, la utopía obra con otro elemento esencial: la fantasía. Toda sociedad es un sistema de autoconservación pero que contiene también un impulso hacia el porvenir, y es la imaginación lo que rompe con esa tendencia a la auto-conservación de la sociedad y lo que impulsa a la realización utópica. Pero esa distancia que la utopía mantiene entre realidad y ficción -y que a fin de cuentas es lo que la hace irrealizable-, es precisamente lo que proporciona a la utopía una función social en la realidad.

Al abordar el problema de la utopía, Mannheim proporciona criterios formales para definirla en oposición a la ideología que explican la función esencial de la utopía. Se refiere en primer lugar a la "incongruencia" de ambas, es decir, cierta no coincidencia con el estado de la realidad en cuestión. El segundo rasgo que considera es la tendencia de la utopía a destruir el orden establecido, en oposición a la ideología, que tiende a preservarlo. En una sociedad real donde todo estuviera realizado y hubiera congruencia, no habría ideales ni proyectos en modo alguno. La supresión de la incongruencia, la supresión de la desconexión entre ideales y realidad significaría la muerte de la sociedad. "Este sería un tiempo de prosaica actitud, de actitud meramente 'práctica y positiva'; tendríamos así precisamente una sociedad no ideológica y no utópica que sería una sociedad muerta. El rasgo típico de la utopía es, pues, no su posibilidad de realización, sino el hecho de preservar la distancia entre sí misma y la realidad."¹⁵

Aquí cabría hacer una aclaración importante, no estamos afirmando que sin utopías desaparecen los ideales, éstos han existido siempre, independientemente de las utopías, como han existido siempre los valores. Lo que estamos sosteniendo es que la utopía implica un análisis de los valores de la sociedad real para poder hacer una propuesta distinta de organización social. Esto tiene que ver con otro rasgo esencial de la utopía, que en parte ya fue señalado. La utopía presenta cuadros generales de la sociedad, tiene esa pretensión de globalidad del conjunto de aspectos que conforman la sociedad. Lo importante aquí no es la propuesta en sí ni su posibilidad de realización, sino el ejercicio mismo de la imaginación para entender, analizar y desvelar las significaciones sociales, los valores de la comunidad. Porque "una utopía es el discurso de un grupo y no una especie de obra literaria que flota en el aire".¹⁶ Lo importante es el poder ficticio de redescubrir la vida, por eso cada utopía requiere otra utopía antagónica o contrautopía; la dinámica de la sociedad, siempre cambiante, se impone también para la mentalidad utópica. La autorreflexión sobre nuestros valores y el funcionamiento de nuestras instituciones debe ser constante. Por eso hablar de crisis de valores -cosa común en la actualidad- carece de sentido. Los valores no están en crisis, lo que generalmente ocurre en esos momentos de la historia es que las instituciones que deben expresar los valores que mantienen cohesionada a una sociedad se alejan cada vez más de las aspiraciones de la comunidad o de la diversidad de comunidades. "Los valores no desaparecen porque no se cumplan las mejores aspiraciones sino en todo caso por el olvido de la aspiración misma: pero el lamento en torno a la 'crisis' o aún 'muerte' de los valores indica que siguen vivos y activos."¹⁷

La educación, como la institución social encargada de formar los individuos sociales capaces de hacer funcionar y reproducir la sociedad, debe estar comprometida, necesariamente, con el impulso hacia el porvenir que toda sociedad contiene, y que "excluye una codificación (o una mecanización) previa y exhaustiva de las decisiones que se deben tomar".¹⁸ Esto es, debe comprometerse, no sólo en formar individuos que reproduzcan el orden social dado, sino individuos capaces de reflexionar y cuestionar ese orden y esas instituciones, de cuestionar la manera en que tales instituciones se articulan con las aspiraciones de la sociedad, con los valores comunes, como la libertad y la autonomía individual y de las instituciones.

Como vimos antes, no es la política, ni la filosofía, ni tampoco la ética -cuya función es entender y describir los valores de una sociedad dada- las instancias que imponen una concepción del bien, sino la colectividad, porque el bien común es creación colectiva y espontánea. Alcanzar o no la felicidad corresponde al individuo, dentro de la esfera privada, y el bien común es cuestión de la esfera pública, pero

...las preguntas que se le plantean a la esfera pública/pública (a la legislación, al gobierno) ni siquiera pueden ser discutidas sin una vista al bien común. El bien común es a la vez una condición de la felicidad individual y, más allá, concierne a las obras y las empresas que la sociedad, con o sin felicidad, quiere ver realizadas.¹⁹

La política debe apoyarse en el bien común para marchar al ritmo de la dinámica propia de la sociedad en su conjunto, esto es, no del grupo gobernante o de una clase, sino de toda la sociedad, incluyendo la heterogeneidad de grupos que conforman una sociedad. La responsabilidad de exigir que esto se cumpla,

recae en los individuos, y por ende en la educación de esos individuos. Esto implica que la educación está obligada a su vez a hacer constantemente ese ejercicio de autorreflexión para entender y responder efectivamente a las aspiraciones de la colectividad y a un proyecto político basado en esas aspiraciones, y no a políticas impuestas, por ejemplo, por las leyes del mercado.

En ese sentido, la educación ha de estar condicionada esencialmente por los valores válidos para la sociedad, como se concebía en la democracia griega. Lo que ha ocurrido en la sociedad moderna, en cambio, es que el sistema educativo... "sólo transmite razones de peso en el campo científico y técnico, pero [...] se inhibe en el terreno de los valores y en la formación de la personalidad autónoma, como si en esos campos la única certeza verosímil la brindase el código penal".²⁰ Nuestra idea del bien guía nuestras acciones; son nuestros ideales los que definen nuestros valores, y es la educación la que ha de inculcar esos valores, de otra forma, se llamaría programación.

Si bien es cierto que, al igual que los ideales, la autorreflexión no necesita de la utopía para realizarse, es innegable que la conjunción de factores que operan en la utopía la convierten en un recurso invaluable para poder cambiar nuestro punto de enfoque. "Si no comprendemos el diálogo que somos nosotros, luego no podemos dar sentido al diálogo que deberíamos ser".²¹ El poder que brinda la ficción de romper los límites de lo posible que nos impone la realidad para entender la sociedad que somos y explorar lo posible, las posibilidades laterales de la realidad, no lo encontramos ni en el tratado sociológico ni en el tratado filosófico, ni en la ética ni en la política. Para estar aquí, yo debo ser capaz de estar también en un "no lugar". ¿Acaso no es la ficción, en la tragedia griega, la que permite transmitirnos a través de los siglos el debate del hombre ante su contradicción real, ante su naturaleza dual? Esa capacidad de llevarnos a la contradicción más profunda del ser humano y de la sociedad parece ser el gran privilegio de la ficción, "la lógica del sentimiento y la imaginación". La realidad nos obliga a contenernos y la ficción nos empuja a romper límites, tanto en sentido positivo como negativo.

No se pretende que la educación se convierta ahora en hacedora de utopías, mucho menos que lleve a la práctica la utopía, pero sí que quienes se encargan de poner en marcha un proyecto educativo, o de estudiar los fenómenos educativos en una sociedad dada, consideren la mentalidad utópica como una forma de ejercer la autorreflexión y de explorar lo posible, para poder insertarse efectivamente en la dinámica global de la sociedad real, para entender y ver mejor la articulación que debe haber entre ética, política y educación. Porque ningún proyecto político puede llevarse a la práctica si no se articula con un proyecto educativo; la educación es la única instancia que puede hacerlo viable. Pero cualquier proyecto político es impensable sin una vista al bien común. La educación debe someter a revisión constante su labor, y ante todo, defender su papel de institución formadora de hombres libres y capaces y capacitados para defender los valores que dan base a la estructura social, y esos valores deberán ser los que concuerden con nuestra aspiración al bien común: libertad, autonomía. La educación debe impedir que las frases gastadas y huecas que dominan el discurso político, demagógico y oficialista respecto a la educación, invada y absorba de veras el ámbito educativo; impedir que la lógica de la economía sustituya los principios que deben orientar la educación; impedir que la "productividad", no importa de qué, se erija en valor máximo como una imposición sobre toda la sociedad.

Cualquier proyecto educativo apuesta en favor de una concepción del bien, de una serie de valores con los cuales pretende ser consecuente, pero siempre corre el riesgo de ser rebasado por las aspiraciones de la sociedad, o de verse envuelto en un proyecto político desfasado de esas aspiraciones, por eso el ejercicio de la autorreflexión no termina nunca, y la creación continua de utopías se vuelve una necesidad. No importa que las utopías sean irrealizables, la posibilidad de lo irrealizable debe estar en nuestro horizonte, porque es lo que nos permite reflexionar sobre nosotros mismos dentro de ese conjunto global de instituciones y esferas de acción del hombre social, porque es lo que nos impulsa a romper los límites que nos impone la realidad, porque es desde ese "no lugar" desde donde es posible entablar el diálogo con nosotros mismos, redescubrir y redescubrir la vida, entender nuestros valores y nuestros ideales, porque, finalmente, pertenecemos al mundo real, pero también somos ciudadanos del reino de las ideas.

NOTAS

1. Carlos E. López sostiene que en este siglo..."los distintos modelos educativos [en América Latina] eliminaron de sus variables la enseñanza del pensamiento como la forma natural que nos rescata del resto de los animales. [...este modelo] floreció a tal grado, que los propósitos iniciales de la educación, que buscaban enfrentar en mejores condiciones el reto diario de la vida, fueron trocados por un fin encerrado en sí mismo: educar para educar, para educar..., que aisló al sistema educativo e incluso lo enfrentó al sistema de producción generado por la sociedad civil y, finalmente, lo desvinculó de las perspectivas del sistema social." "Cosmovisión de la enseñanza universitaria en las ciencias sociales":16 y 17.
2. Jean Baudrillard. El espejo de la producción. "El discurso productivista reina por doquier, y ya sea que esa productividad tenga fines objetivos o que se despliegue por sí misma, en uno u otro caso es ella forma del valor."
3. Paul Ricoeur, Ideología y utopía: 193.
4. Aristóteles es el primero en hablar de la felicidad como el bien sumo. Para él, la felicidad consiste en el "cultivo de la razón" y establece dos condiciones para ello: seguridad económica y libertad personal. (Sánchez Vázquez, Ética.)
5. Octavio Paz, El arco y la lira:205.
6. Giambatista Vico en Copleston, Historia de la filosofía.
7. En la República, Platón "trata de reconciliar el principio político y el principio ético, [pero] no jerarquizándolos, de un modo o de otro, sino confundiendo ontológicamente ambos campos" (Cornelius Castoriadis, "El taparrabos de la ética").
8. Paul Ricoeur, op. cit.: 296.
9. Ibidem:297.
10. Giambatista Vico, op. cit.
11. Cornelius Castoriadis, "La democracia como procedimiento y como régimen":30.
12. Tzvetan Todorov, "Le monde morcelé, de C. Castoriadis; La modernidad siempre a prueba, de L. Kolakowski":33.
13. Paul Ricoeur, op. cit.:326.
14. Octavio Paz, op. cit.:207.
15. Paul Ricoeur, op. cit.:297.
16. Ibidem:326.
17. Savater, El contenido de la felicidad:49.
18. Cornelius Castoriadis, "La democracia...":26.
19. Ibidem:30.
20. Savater, op. cit.:59.
21. Para Habermas ..."el conocimiento sirve como un instrumento y trasciende la mera autoconservación. La utopía es precisamente lo que impide que queden reducidos a uno los tres intereses constitutivos del conocimiento: el instrumental, el práctico y el crítico. Lo utópico presenta la gama de múltiples intereses e impide que queden reducidos a lo instrumental." (Paul Ricoeur, op. cit. :273.)

BIBLIOGRAFÍA

BAUDRILLARD, Jean

1980 El espejo de la producción. Barcelona, Gedisa.

CASTORIADIS, Cornelius

1993 "El taparrabos de la ética", en Vuelta, núm. 202: 35-40.

1995 "La democracia como procedimiento y como régimen", en Vuelta, núm. 227:23-32.

CIORAN, E.M.

1981 Historia y utopía. México, Artífice Ediciones.

COPLESTON, Frederick

1979 Historia de la filosofía. 6. De Woff a Kant. Barcelona, Ariel.

JAEGER, Werner

1971 Paideia: los ideales de la cultura griega. 2a. reimp. México, FCE.

LÓPEZ GARCÍA, Carlos E.

1995. "Cosmovisión de la enseñanza universitaria en las ciencias sociales", en Perfiles Educativos, núm. 68:16-21.

MARÍAS, Julián

1973 Historia de la filosofía. 25a. ed. Madrid, Revista de Occidente.

MORO, Tomás

1975 Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon. 4a. reimp. Estudio preliminar de Eugenio Imaz. México, FCE.

PAZ, Octavio

1973 El arco y la lira. 4a. reimp. México, FCE.

RICOEUR, Paul

1989 Ideología y utopía. Barcelona, Gedisa.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo

1980 Ética. 24a. ed. México, Grijalbo.

SAVATER, Fernando

1986 Invitación a la ética. 4a. ed. Barcelona, Anagrama.

1988 Último desembarco. Vente a Sinapia. Madrid, Espasa Calpe (Colec. Austral).

1994 El contenido de la felicidad. México, Aguilar.

TODOROV, Tzvetan

1991 "Le monde morcelé, de Cornelius Castoriadis; La modernidad siempre a prueba, de Leszek Kolakowski", en Vuelta, núm. 174:32-34.

ZAMBRANO, María

1973 El hombre y lo divino. 2a. ed. México, FCE.